Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

AUTHOR:

STEIN, HEINRICH VON

TITLE:

SIEBEN BUCHER ZUR GESCHICHTE DES ...

PLACE:

GOTTINGEN

DATE:

1862-75

Master Negative #

93-81436-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

88PD
St3

Stein, Heinrich von, 1833-1896.
Sieben bücher zur geschichte des Platonismus; untersuchungen über das system des Plato und sein verhältniss zur späteren theologie und philosophie von Dr. Heinrich von Stein...Göttingen, Vandenhoeck 1862-75
3 v. in 2 21 cm.

Special t.p. for each vol.

392848

(Continued on next card)

88PD
St3

Stein, Heinrich von, Sieben bücher zur geschichte des Platonismus...1862-75 (Card 2)

Contents:--v.1,Vorgeschichte und system des Platonismus.--v.2, Verhältniss des Platonismus zum klassischen alterthum und zum Christenthum.--v.3, Verhältniss des Platonismus zur philosophie der Christlichen zeiten.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: ____________ REDUCTION RATIO: 11x

IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB

DATE FILMED: 5/20/93 INITIALS F.C.

FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

VOLUME 1

AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202

Centimeter

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm

1 2 3 4 5

Inches

MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Sieben Bücher

zur

Geschichte des Platonismus.

Untersuchungen über das System des Plato und sein Verhältniss zur späteren Theologie und Philosophie

von

Dr. Heinrich von Stein,

Erster Theil,

die Vorgeschichte und das System des Platonismus enthaltend.

Göttingen,
Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.
1862.

Sieben Bücher

zur

Geschichte des Platonismus.

Untersuchungen über das System des Plato und sein Verhältniss zur späteren Theologie und Philosophie

von

Dr. Heinrich von Stein,
ausserordentlichem Professor der Philosophie zu Göttingen.

Erster Theil,
die Vorgeschichte und das System des Platonismus enthaltend.

Göttingen.
Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.
1862.

Vorgeschichte und System

des

P l a t o n i s m u s

von

Dr. Heinrich von Stein,
ausserordentlichem Professor der Philosophie zu Göttingen.

Göttingen.
Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.
1862.

Discussi, fateor, sectas attentius omnes,
Plurima quaesivi, per singula quaeque cucurri,
Nec tamen inveni melius quam credere Christo.

Seinem theuern und hochverehrten Lehrer

dem Herrn

Geheimen Hofrath Professor D. Heinrich Ritter

als Zeichen der herzlichsten Dankbarkeit

gewidmet

v. V.

Vorwort.

Eine doppelte Aufgabe ist es, die der Verfasser sich in dem vorliegenden Werke stellen zu müssen geglaubt hat, und deren Lösung — soweit eine solche ihm überhaupt gelungen sein sollte — er darin nicht blos äusserlich zu verbinden, sondern auch innerlich mit einander zu durchdringen versucht hat, zunächst eine rein historische Aufgabe, und sodann eine Aufgabe der philosophischen Kritik. Die erste besteht in der Darstellung des platonischen Systems selbst, sowie des Verhältnisses, in welchem dasselbe zu den voraufgehenden und nachfolgenden Zeiten der wissenschaftlichen Entwicklung gestanden hat. In dieser Beziehung musste der Verfasser sich auf den Standpunkt des Platonismus stellen, um von hieraus eine Umschau in dem Gesammtgebiet der früheren und späteren philosophischen und theologischen Entwicklung zu versuchen, um die verschiedensten Factoren derselben herbeizuziehn, je nach dem entfernteren oder näheren Verhältnisse, welches sie zu jenem eigenthümlichen Strome der Platonischen Ideen besitzen, dessen frühste Quellen zwar nach unserm Dafürhalten so recht im innersten Kerne des eigenthümlich-griechischen Lebens lagen, dessen tief eingreifende Wirkungen sich aber — im Guten und Bösen, fördernd und hemmend, auf die allerverschiedensten Seiten der späteren Cultur ausgebreitet haben. Die zweite Aufgabe aber bezweckt eine

Vergleichung des Platonismus mit dem Christenthum, oder bestimmter geredet, die Beurtheilung des Ersteren vom Standpunkt des christlichen Glaubens aus. In dieser zweiten Beziehung handelte es sich also nicht sowol darum, anderweitige philosophische Gestalten mit dem Platonismus zu vergleichen, als vielmehr diesen selbst an der ein für alle Mal vorausgesetzten Wahrheit der positiven Offenbarung zu messen. Wenn die erste Betrachtungsart nur eine hypothetische sein konnte, sofern der Verfasser sich in ihr auf einen ihm selbst fremden Standpunkt stellte, um auf denselben die anderweitigen Erscheinungen der philosophischen Geschichte zurückzubeziehn, so forderte sie von selbst und zu ihrer definitiven Ergänzung jene zweite, die von den eigensten Voraussetzungen aus das Endurtheil über das Ganze zu fällen hat. Darin aber ist zugleich auch schon das innere Band bezeichnet, das jene beiden an sich auseinandertretenden Seiten der Betrachtung zu einer wahren und durch die Natur der Sache selbst gebotenen Einheit zusammenschliesst. Keiner wird je dazu im Stande sein, die weltgeschichtliche Bedeutung des Platonismus wahrhaft gründlich zu erfassen, ohne zuvor die Stellung desselben zur positiven Offenbarung sicher zu erwägen und richtig abzuschätzen. Eben so wenig wird es aber auch jemals möglich sein, dies letztere Verhältniss mit hinlänglicher Freiheit und Unbefangenheit des Blicks zu würdigen, ohne dass vorher die wahrhaft weltgeschichtliche Bedeutung des Platonismus zur Erkenntniss gebracht worden wäre. Man darf sich nicht dafür verschliessen, welche hervorragende Bedeutung dieser Ideencomplex des Attischen Weisen für die Speculation der verschiedensten Zeiten gehabt hat, und man muss zu gleicher Zeit sich nicht scheuen, die ganze Bestimmtheit und Tiefe, die ganze Schärfe und Freiheit der christlichen Normen an die Beurtheilung desselben anzulegen, oder man wird in dem einen wie andern Falle nie dahin gelangen, seiner Auffassung des Platonismus die gehörige Unbefangenheit und Vielseitigkeit, seiner Beurtheilung desselben

die erforderliche Consequenz und Sicherheit zu verleihn. Das eine Mal wird es an der Festigkeit der Voraussetzungen fehlen, von denen man auszugehn, an der Sicherheit der Zielpunkte, nach welchen man hinzustreben hat, und das andere Mal an der unerlässlichen Vollständigkeit des Materials, ohne dessen Berücksichtigung es gleichfalls keine wissenschaftlich haltbare Entscheidung giebt. Nur in der fortdauernden Aufeinanderbeziehung dieser beiden Seiten liegt daher ihrem ganzen Umfange nach die Aufgabe verzeichnet, die als ein freilich schwer zu erreichendes Ziel dem Verfasser vor Augen gestanden hat.

Wenn derselbe aber überhaupt Recht hatte in der damit angedeuteten Fassung seiner Aufgabe, so musste sich daraus von selbst auch die Abgränzung und Anordnung seines Stoffs, sowie das Verhältniss seiner Arbeit zu den neuern Haupterscheinungen der platonischen Litteratur ergeben.

Denn was zunächst die Abgränzung des Stoffes betrifft, so liegt ja in dem eben Bemerkten ohne Weiteres auch schon die Forderung mit gesetzt, dass wo möglich kein Factor der früheren oder späteren Zeit ausser Augen gelassen werde, der entweder in einer historisch herausgetretenen Beziehung zum Platonismus gestanden hat, oder sich wenigstens sachlich in eine fruchtbare Vergleichung mit demselben setzen lässt. Es lag also die Aufgabe vor, zwar nicht auf mechanische Sammlung einer äusserlichen Vollständigkeit auszugehn, — denn eine derartige Vollständigkeit, z. B. aller auf den Plato bezüglicher litterarischer Daten, wie sie hin und wieder wohl innerhalb der älteren Litteratur angestrebt, wennschon nie wirklich erreicht worden ist, trübt die an die Spitze gestellten Gesichtspunkte ungleich mehr, als wie sie dieselben erläutert — wohl aber war es geboten, sich in innerlicher Rücksicht vor jeder willkührlichen Einschränkung des zu betrachtenden Gebietes zu hüten, um so, wo möglich, den vollen Eindruck der durch viele Jahrhunderte sich hindurch ziehnden Ideenentwicklung ungeschwächt zu bekommen.

Hierdurch war dann aber weiter auch schon die Art der Anordnung gegeben, die sich in möglichster Einfachheit an den Faden der geschichtlichen Abfolge anschliessen zu müssen geglaubt hat. Nachdem also der erste Theil ausser der Vorgeschichte des Platonismus das erste Buch gebracht hat, welches allein aus den eigenen Schriften des Plato die ursprüngliche Gestalt seines Systems darzustellen unternimmt[1]), wird das zweite Buch das Verhältniss des Plato zum griechisch-römischen Alterthum in einem sowol die früheren als späteren Zeiten in sich begreifenden Zusammenhange zur Anschauung bringen. Das dritte Buch führt uns dann auf den eigentlichen Mittelpunkt unserer Betrachtung, sofern es den Platonismus mit dem Christenthum zu vergleichen, die Lehren des Ersteren an der Wahrheit der Heiligen Schrift abzumessen hat. Damit wird dann aber auch zugleich schon eine zuverlässige Grundlage erworben sein, von welcher aus weiter sowol das vierte Buch über den angeblichen Platonismus der Kirchenväter, als auch das fünfte über die Stellung des Plato im Mittelalter zu entscheiden vermag. Mit der sogenannten Wiederherstellung der Wissenschaften ändert sich dann aber die ganze, für uns in Frage kommende Situation auf das Wesentlichste. Um diese Veränderung hier vor der Hand nur erst im Allgemeinen auszudrücken, so kann man sagen, dass Plato fortan nicht mehr nur vorwiegend durch das Mittelglied von Uebersetzungen und überhaupt in eingeschränk-

1) Auch für die ursprüngliche Gestalt des platonischen Systems giebt es ausser den eigenen Schriften Platon's bekanntlich noch einige andere Quellen — wir erinnern hier z. B. nur an die wichtigen Mittheilungen, die wir über Plato's Zahlen- und Ideenlehre dem Aristoteles und seinen Auslegern verdanken. Dennoch behalten wir alle derartigen Nachrichten dem zweiten Buche vor, um die in diesem angestrebte Vollständigkeit der in der spätern Litteratur auf Plato bezüglichen Daten nicht von vorne herein zu beeinträchtigen.

terem Masse, sondern durch die volle und unmittelbare Vergegenwärtigung seines Schriftencomplexes seine Wirkung ausübt, dass derselbe aber anderseits auch nicht mehr jene unmittelbare Gegenwart des Lebens bezeichnet, wie im patristischen Zeitalter. Unsere Untersuchung nimmt im sechsten Buche daher unwillkührlich die Gestalt einer Geschichte der platonischen Studien an. Für diese letzteren aber begründet nun endlich Schleiermacher einen so tief eingreifenden Wendepunkt, dass es ungerecht sein würde, mit seiner Wiederherstellung des platonischen Studium nicht ein neues, das siebente Buch beginnen zu wollen, das dann ausser der Kritik der Schleiermacherschen Leistung zugleich eine Uebersicht über die der Gegenwart angehörigen Bestrebungen der platonischen Litteratur enthält. Auf diese Weise glauben wir also nicht nur überhaupt das für unsere Aufgabe Unerlässliche mit möglichster Vollständigkeit beibringen zu können, sondern dasselbe zugleich in der angemessensten Anordnung vorzuführen. Einzelne kleine Uebelstände sind freilich bei der Vertheilung eines so umfangreichen Stoffes immer nicht ganz zu vermeiden. Wir rechnen dahin namentlich den Umstand, dass ohne Anticipationen oder Wiederholungen zu begehn, unsere Auseinandersetzung mit der neuesten platonischen Litteratur nicht früher als im letzten Buche erfolgen konnte, die meisten und die wichtigsten Instanzen, die in Hinsicht der Letzteren von uns beizubringen sind, ergeben sich eben erst aus dem vollen Ueberblick über die Ueberlieferungs-Geschichte der platonischen Schriften. Nicht weniger wird ein solcher vorausgesetzt bei der wichtigen Frage nach der Aechtheit oder Unächtheit der einzelnen den platonischen Namen an sich tragenden Schriften; und innerhalb des ersten Bandes mussten wir daher auch für die in dieser Beziehung von uns getroffene Entscheidung den Erweis schuldig bleiben. Endlich bedauern wir auch das äusserliche Missverhältniss, welches allerdings zwischen dem nur ein Buch enthaltenden ersten Bande und dem für die übrigen

sechs bestimmten zweiten [1]) besteht. Indessen auch hier, wie in jenen anderen Beziehungen haben wir geglaubt uns ausschliesslich durch die aus dem Innern der Sache selbst sich ergebenden Rücksichten leiten lassen zu müssen, ohne vor den Bedenken allzuängstlich zurückzutreten, die sich daraus vielleicht für die äussere Form ergeben. Ist doch auch, wie einer unserer verdientesten Gelehrten in einer ganz ähnlichen Lage bemerkt, „Symmetrie nicht als höchstes Gesetz in der Architektur, geschweige denn für historisch-philosophische Forschungen und Darstellungen anzuerkennen" [2]).

Ueberhaupt versage der geneigte Leser einem Unternehmen seine Nachsicht nicht, das auch in der Beziehung als ein Erstlingsversuch anzusehn ist, als es sich auf ein Gebiet wagt, dessen Umspannung seinem ganzen Umfange nach und unter Zurückbeziehung auf den von uns verfolgten Gesichtspunkt — bisher noch so gut wie Niemand gewagt hat. Freilich einzelne Theile unserer Aufgabe sind oft genug, fast möchte man sagen, allzuoft bearbeitet worden, wie denn insonderheit die neueste platonische Litteratur weniger am Mangel als an ihrer eigenen Ueberfülle zu leiden scheint. Es fehlt in ihr nicht an umfassenden Darstellungen, die sich auf das Ganze des platonischen Systems beziehn, noch an eingehnden Erörterungen, die einzelne Seiten desselben oder dessen Beziehungen zu früheren oder spätern Factoren der philosophischen Entwicklung betreffen, ebensowenig fehlt es an ausführlichen Vergleichungen des Platonismus mit dem Christenthum und selbst das Ganze unseres Themas ist nicht

1) Dieser zweite Band wird, so Gott will, dem vorliegenden unmittelbar auf dem Fusse nachfolgen, da es dem Vf. selbst am meisten daran liegen muss, beide nicht aus ihrer engen, innern Zusammengehörigkeit herausgerissen zu sehn.

2) Brandis in der Zueignung seines Aristoteles an Schelling p. IX.

bloss oft desiderirt und einige Male verheissen worden [1]), sondern zwei Mal sogar wirklich in Ausführung genommen, beide Male [2]) indessen, nach unserem Dafürhalten mit ziemlicher Leichtfertigkeit und ohne jeden eigentlichen Erfolg. Aber auch selbst die Fülle jener anderweitigen Leistungen, so schätzenswerth sie immer an sich ist, hat doch fast eben so viel zur Verwicklung und Erschwerung als zur Unterstützung unserer eigenthümlichen Aufgabe beigetragen, und zwar dies Letztere auch nicht etwa blos wegen der in den Principien allerdings auch vielfach vorhandenen Differenzen, sondern noch mehr durch die auch ausserdem sich ergebende Nothwendigkeit, zerstreute und von einzelnen Seiten her gemachte Beobachtungen unter dem Gesichtspunkte des Ganzen aufzufassen, von fremden Standpunkten vorgetragene Behauptungen auf den eigenen zurückzubeziehn, und dadurch umzugestalten.

Dem Verfasser ist es stets gegenwärtig geblieben, wie viel er selbst nicht blos von solchen Gelehrten gelernt hat, mit denen er in der Mehrzahl der hier in Betracht kommenden Hauptfragen so übereinstimmt, wie die dies in Betreff Schleiermachers, Ritters, Boeckh's, Brandis', Zellers, Trendelenburg's, Deuschle's, Bonitz u. A. der Fall ist, sondern auch von Solchen, wie C. F. Hermann, Stallbaum, Steinhart, Susemihl, Michelis u. A. in Betreff deren sein dissensus den consensus überwiegt. Er hat noch das Glück gehabt, vor Jahren — wo indessen seine eigene Partie in der platonischen Frage auch schon mit ganzer Entschiedenheit ergriffen war, — mit dem unvergesslichen C. F. Hermann über diese Fragen persönlich zu discutiren: hätte er es auch nicht sonst

1) So z. B. von Steinhart, C. F. Hermann, Michelis in ihren später oft anzuführenden Werken.

2) Wir meinen Combes-Dounous Essai historique et coup d'oeil rapide sur l'histoire du Platonisme depuis Platon jusqu'à nous. 2. Theile. Paris 1809. u. Arnold System der platonischen Philosophie. Erfurt 1858.

schon verstanden, er hätte es an diesem einen Beispiele lernen müssen, seine persönliche Anerkennung nicht erst von der Uebereinstimmung in einer derartigen wissenschaftlichen Frage abhängig zu machen. Keinem lieber als dem uns so früh entrissenen Lehrer würde er die vorliegende Arbeit zur Prüfung vorgelegt haben, so wenig er auch volle sachliche Zustimmung von dessen Seite hätte erwarten können. Möge ein gleicher Geist der Gerechtigkeit die vielleicht von fremden Standpunkten her über seine Arbeit zu erwartenden Beurtheilungen beseelen! Möge seine Arbeit überhaupt in Etwas dazu beitragen, die richtige Einsicht in das Wesen desjenigen Philosophen zu fördern, von dem es noch immer nicht genau genug erkannt ist, wie unendlich viel derselbe den höheren Interessen der Menschheit sowol genützt als auch — geschadet hat. Denn vielleicht auf Keinen so sehr als wie auf ihn selbst findet das für den ersten Eindruck allerdings seltsame Wort seine Anwendung, das man einst dem stark von ihm bestimmten Origenes nachgesagt hat: Ubi bene, nemo melius; ubi male, nemo pejus!

Göttingen, den 13. Juni 1862.

H. v. S.

Inhaltsübersicht.

Einleitung.

Vorgeschichte des Platonismus.

Keine andere Aufgabe verfolgt die Vorgeschichte des Platonismus, welche wir hier als einleitende Betrachtung voraufschicken, als die Beschreibung des allgemeinen culturgeschichtlichen Hintergrundes, aus welcher wir die in ihrer Eigenthümlichkeit sich entwickelnde Gestalt des Platonismus hervortreten sehn, soweit dieser Hintergrund dem Lebensgebiet der griechischen Welt angehört. Es wäre an sich zwar nicht undenkbar, die hiermit bezeichnete Aufgabe auch noch weiter über den Bezirk der Griechischen Gränzen hinaus zu verfolgen: aber da dies kaum ohne die naheliegende Gefahr zu geschehen vermöchte, uns entweder in die Aufstellung eigner weitaussehnder und unbestimmter Hypothesen zu verlieren, oder doch zum mindesten in die Kritik fremder Vermuthungen dieser Art verwickelt zu werden: da wir unserseits aber von jenem Ersteren am liebsten ganz abstehen, für dieses Letztere aber, wenigstens zum grössten Theile, innerhalb des weiteren Verlaufs unserer Darstellung noch eine geeignetere Stelle zu finden hoffen[1]), so bescheiden wir uns an dieser Stelle damit, wenn es uns gelingen sollte, die Beziehungen

1) Es gilt dies namentlich auch von jener für das platonische Studium so äusserst folgenreich gewesenen Hypothese, die das sogenannte Hebraisiren des Plato betrifft. Wir werden sie da genauer zu untersuchen haben, wo sie zuerst von Gelehrten in die Form einer bestimmten Schulmeinung gebracht worden ist. Vorläufig erlauben wir uns, in Betreff ihrer auf unseren in Niedener's Zeitschrift für historische Theologie 1861 erschienenen Aufsatz: „der Streit über den angeblichen Platonismus der Kirchenväter", p. 383 seq. zu verweisen.

vollständig und richtig zu überschauen, welche, den Platonismus betreffend, in der ihm der Zeit nach voraufgehnden Entwicklung der griechischen Welt liegen.

Indessen auch diese Beziehungen selbst sollen vor der Hand nur an und für sich, nicht aber auch an dieser Stelle schon im ausgesprochenen Zusammenhange mit dem Platonismus vor Augen gestellt werden. Eine derartige Vergleichung und Abgränzung jener beiden Seiten mit- und gegeneinander bleibt vielmehr erst dem Uebergange von dem ersten in das zweite unserer nachfolgenden Bücher vorbehalten, hier betrachten wir zuerst jene vorplatonischen Factoren an sich und lassen dann im ersten Buche ebenso das platonische System selbst folgen, bevor wir dazu schreiten, ein definitives Facit aus der Aufeinanderbeziehung beider Seiten zu gewinnen.

Unter diesen Umständen werden wir nun die uns hier vorliegende Aufgabe damit zu erschöpfen hoffen dürfen, dass wir innerhalb des Gesammtgebiets der griechischen Geschichte den Punkt aufzeigen, wo die Philosophie, und innerhalb der Letzteren wiederum denjenigen, wo der Platonismus in den Lauf ihrer Entwicklung eintritt. Wobei wir nicht fehlzugreifen glauben, wenn wir zum Zweck jener ersten Entwicklung beim Homer, zum Zweck dieser anderen dagegen beim Thales mit unserer Betrachtung einsetzen. Denn wie jener der Anfänger aller im eigentlichen und engern Sinne griechisch zu nennenden Bildung ist, so ist es Thales für alle philosophische. Auf diese frühsten Anfangspunkte zurückzugehn aber ist man genöthigt, wenn man recht würdigen will, in welchem Maasse die Philosophie der Höhenpunkt der ganzen Griechischen Bildung, Plato selbst aber wiederum der der Philosophie ist.

Nicht früher als bei Homer wird irgend eine auf das griechische Alterthum bezügliche Forschung einzusetzen im Stande sein, wenn anders sie ihre Resultate wirklich dem Character der Urkundlichkeit anzunähern bemüht ist. Aber auch nicht später als ebenda wird es geschehn dürfen, so bald wenigstens es sich dabei um einen Factor handelt, der einen integrirenden Platz innerhalb der innern Entwicklung des griechischen Lebens behauptet. Und zwar gilt beides von jedem derartigen Factor der griechischen Welt, mag er übrigens mehr den verborgen

liegenden und aus der Tiefe wirkenden Gebieten der Religion und Sprache, oder den äussern, politischen und socialen Verhältnissen oder endlich auch den zwischen beiden gleichsam in der Mitte liegenden Gebieten der Kunst, Poesie und andern Litteratur angehören: immer wird es zweckmässig sein, in seiner Untersuchung bis auf Homer zurückzugehn, immer möglich von diesem Punkte aus einen wirklich zuverlässigen Faden der Forschung in die Hand zu bekommen.

Machen wir jetzt von diesen auch noch in allgemeineren Beziehungen geltenden Sätzen unsere Anwendung auf Plato und die Philosophie, so ist es zunächst und vor allem die religiöse Seite des Homers, welche wir zu befragen haben werden. Denn wie man auch übrigens über Herodot's berühmtes Wort von Homer und Hesiod, als den „Urhebern der griechischen Götter und ihrer Geschichten“ denken mag, in dem Sinne behält dasselbe immer seine Wahrheit, als darin die Aufforderung erblickt werden kann, uns grade vom Homer — und in gewisser Weise auch vom Hesiod — aus über die ältesten griechischen Religionsentwickelungen zu orientiren. Bis auf diese zurück müssen wir aber, in der That, gehn, wenn wir den ersten Entstehungsgrund der Philosophie aufsuchen wollen. Derselbe hat sich zwar nachher auch noch in andern mehr auf der Oberfläche des Lebens zur Erscheinung kommenden Gestalten geäussert und gleichsam ausgewirkt, in seiner eigentlichen Wurzel liegt er aber ohne Frage schon auf dem religiösen Gebiete, in einem diesem Gebiete angehörigen Streite der Welt- und Götterauffassungen, der genau so alt und so jung ist wie das Heidenthum überhaupt, und wie das griechische insonderheit.

Nicht weniger als eine dreifache Beziehung ist es nämlich, in welcher die griechische Religionsgeschichte Homer als ihre Quelle anzusehn hat. Sie wird ihn zu benutzen haben, nicht allein um aus ihm den eigenen religiösen Standpunkt des Dichters, oder wenn man lieber will, der Dichter[1]) kennen zu

1) Zu den grossen Verdiensten, die der geistvolle Welcker sich um eine mit Recht so zu nennende Wissenschaft des classischen Alterthums erworben hat, gehört auch die Art, wie er jederzeit die Fahne des Einen Homer hochgehalten hat. Es liegt uns fern, in dieser cause célèbre der neuern Philologie ein eigenes Votum abgeben zu wollen, aber mit Rück-

lernen, sondern zu gleicher Zeit, um darin die Spuren wahrzunehmen, die in ihm auf eine ihm selbst vorangehnde, sowie die Anfänge, die auf die ihm nachfolgende Periode hinweisen. Homer bezeichnet somit den allerhellsten Punkt innerhalb der gesammten griechischen Religionsgeschiche: einen an sich festen und durchsichtigen Mittelpunkt, der zugleich sein helles Licht nach vorn und nach hinten wirft. Es hat aus naheliegenden Gründen nicht blos keinen zu rechtfertigenden, sondern überhaupt keinen rechten Sinn, wenn man Homer's Gedichte auch jetzt noch hier und da als die Bibel des griechischen Volkes bezeichnen hört: aber das ist allerdings wahr, dass man ausnahmslos aus keiner zweiten Quelle so bequem und vollständig wie aus dieser erfahren kann, was über Gott und die göttlichen Dinge die Griechen vor und nach Homer, in den Zeiten, die er ausführlich schildert, und in denen, die er nur eben noch durchblicken lässt, in der Epoche, der er selbst angehört und in derjenigen ,die durch seinen Einfluss, durch sein blosses Vorhandensein auf das Allerentscheidendste bestimmt ist, geglaubt und gemeint haben. Eben dieser rasche und bedeutsame Wechsel der religiösen Anschauungen ist es nun aber auch, mit dem die Genesis der Philosophie unter den Griechen auf das Allergenaueste zusammenhängt. Er hat seinen Reflex in allen bedeutendern Erscheinungen der poetischen und prosaischen Litteratur gefunden; mit ihm berühren sich jene grossen, wenn auch oft versteckteren Umwälzungen des socialen Lebens unter den Griechen, von denen die einzelnen politischen Facta und Katastrophen selbst nur erst die Consequenzen sind: — aber auch die Philosophie unter den Griechen, mit ihrem autochthonischen Ursprunge, mit der bewunderns würdigen Regelmässigkeit ihres weiteren Verlaufs, mit der embryonischen Kleinheit ihrer Anfänge, und mit der wahrhaft exemplarischen Bedeutung ihrer letzten Resultate und Resultatlosigkeit — auch die Philosophie unter den Griechen mit allen diesen und ihren

---

sicht auf diejenigen Seiten, von welchen her dieselbe, wenigstens mittelbar auch die Alte Philosophie berührt, wollten wir unsere Ueberzeugung nicht verhehlen, dass wir ungleich mehr auf Seiten Welckers und seiner Genossen als zu seinen Gegnern stehn.

sonstigen Beziehungen wird Niemand in erschöpfender Weise zu begreifen im Stande sein, der nicht bis auf jene aus Homer zu beleuchtende Wechsel der griechischen Religion zurückgreift.

Die Gedichte des Homer sind uns bekannt, wie gewiss kein anderes Werk der griechischen Litteratur. Wir pflegen sie schon als Knaben zu lesen, und in uns zu bewegen, und wer weiss, wie manche von unseren eigenen — und zwar auch nicht blos poetische, sondern selbst anderweitige — Anschauungen sich unwillkührlich in uns nach dem Muster derjenigen Eindrücke bilden und befestigen mögen, die jene Gedichte uns zuerst mitgetheilt haben. Dieselben sind nach einem bekannten Worte von Goethe: „die abgespiegelte Wahrheit einer uralten Gegenwart" — aus diesem Grunde sind sie in gewisser Beziehung — d. h. nach allen denjenigen Seiten hin, die dem rein natürlichen Leben des Menschen angehören, — eine unmittelbare Macht über uns, deren Einflüssen wir oft vielleicht um so bestimmter unterliegen, je weniger wir uns dessen bewusst sind. In diesem Umstande liegt nun aber für denjenigen, der über die homerischen Gesänge in irgend welcher Beziehung zu reden hat, zunächst ein unverkennbarer Vorzug; denn er braucht nur auf Bekanntes hinzudeuten, um sofort verstanden zu werden; er braucht nur die Hauptpunkte hervorzuheben, deren Ausführung dann der eigenen Erinnerung seines Zuhörers oder Lesers überlassend. Aber es liegt hierin neben dem Vorzug zugleich noch ein zum mindesten eben so grosser Nachtheil verborgen, denn das Bekannte ist uns so bekannt und geläufig geworden, dass es uns gar nicht mehr recht in die Objective treten will; es erscheint uns so natürlich, nicht grade, weil er dieses an sich wirklich wäre, sondern weil wir es so oft gehört haben. Und daher ist denn auch jede auf Homer bezügliche Darstellung so leicht der Gefahr ausgesetzt, entweder der Trivialität oder der Paradoxie beschuldigt zu werden; das Eine so lange sie sich in den hergebrachten Gleisen bewegt, das Andere aber, sobald sie diese einmal zu verlassen sucht; darum weht uns auch die religiöse Beschaffenheit der homerischen Gedichte nicht noch eigenthümlicher, fremdartiger an, als wie es in der Regel zu geschehen pflegt. Denn wie fremdartig und singulär ist diese doch im Grunde genommen, wie heterogen steht Homer's

Gottesauffassung und Weltanschauung allen unsern derartigen Vorstellungen und Voraussetzungen gegenüber. Ich rede dabei ganz und gar noch nicht von demjenigen Gegensatze, in welchem die homerische „Theologie" als eine heidnische und polytheistische zu unserm auf die positive Offenbarung gegründeten Theismus steht, sondern selbst wenn man diese allgemeinen Voraussetzungen ganz und gar zugegeben, wenn man sich von Anfang an auf den Boden der heidnischen Welt gestellt hat, muss man doch noch immer überrascht werden über die Eigenthümlichkeit der homerischen Anschauung. Man wird in dieser dann zwar nichts Anderes anzutreffen erwarten, als eine bunte und bewegliche Mythologie von einzelnen, durchaus menschenartigen Gestalten. Aber immer wird man noch davon überrascht sein müssen, in wie hohem Grade diese Mythologie fast allen und jeden religiösen Ernstes entbehrt, wie ein solcher doch andern Arten des Heidenthums wenigstens mehr zukömmt als dem homerischen.

Denn man stelle sich die homerische Gottheit, das Göttliche, die Götter bei Homer nur einmal ernstlich und im Zusammenhange vor — man versuche sich einmal an der freilich nicht ganz einfachen Aufgabe, hinter den Poesien und Mythologien des Homers seine eigentliche theologische Meinung herauszufinden und man wird überall in ihm auf Widersprüche und anderweitig auffallende Erscheinungen, auf Probleme stossen, die ihre Erklärung nur darin finden, dass in Homer uns ein heidnischer Standpunkt und zwar näher ein solcher in der Form der griechischen Nationalität, und innerhalb dieser wiederum in einem ganz besondern Stadium ihrer Entwickelung vorliegt. Der Geist, der nach der religiösen Seite hin die homerischen Gedichte durchweht, ist zunächst in seiner ganzen eigenthümlichen Bestimmtheit als ein heidnischer, dann als ein ächt — wenn auch nicht erschöpfend — griechischer, und endlich, um auch dies mit einem Worte zu sagen, als ein achäischer zu begreifen. Was aber mit diesen drei Bestimmungen gemeint sei, lässt sich besser am Einzelnen aufzeigen, als in abstracte Formeln zusammenfassen[1]).

1) Es ist hier der Ort, Naegelsbach's Homerischer Theologie, Nürnberg 1840, ed. 2. 1861, zu gedenken, eines Werkes, dessen ächt deutschen Fleiss, dessen christlichen Ernst wir mit aufrichtiger Liebe bewundern. Wenn wir dennoch nicht nur mit Einzelnheiten, sondern selbst mit einigen Grundauffassungen desselben nicht einverstanden sind, so liegt der Grund unserer Differenzen von ihm grösstentheils nach ganz andern Seiten hin, als von woher Einwendungen gegen ihn gewöhnlich erhoben worden sind. So z. B. finden wir es ganz unberechtigt, wenn man ihm vorwirft, seinen Stoff durch vorgefasste Meinungen im Sinne der christlichen Dogmatik præoccupirt zu haben. Oft haben wir vielmehr gewünscht, dass er die derartigen Kategorien mit einer noch ernstlicheren Consequenz gehandhabt hätte. — Uebrigens verweisen wir zur Belegung und weiteren Ausführung der im Texte aufgestellten Gesichtspunkte durchaus auf ihn — wennschon in Betreff mancher nicht unwichtiger Einzelnheiten adhuc sub judice lis est.

Durch Homers religiöse Gedanken zieht sich das unverkennbare Bestreben hindurch, uns in seinen Göttern nach den verschiedenen Seiten hin nicht nur graduell, sondern qualitativ vom Menschen verschiedene Wesen vorzuführen. Streng genommen darf man ihm ein solches Bestreben von vorn herein zutrauen, so bald man bei ihm überhaupt von einem religiösen Standpunkt redet. Denn es liegt im Wesen aller Religion, nicht sowol, dass der Mensch in seinem Göttlichen nur wiederum sich selbst, oder etwa eine erhöhte Potenz von sich anbete, sondern dass er allen Ernstes über sich hinauskomme zu etwas Höherem, Mächtigerem, Andersgeartetem, als wie er selbst ist. Aber auch durch ganz bestimmte und ausdrückliche Einzelnheiten lässt sich dies Bestreben bei Homer nachweisen. Denn warum sonst vindicirte doch Homer seinen Göttern eine ganz besondere Art der Speise und des Trankes? warum rollte in ihren Adern statt des menschlichen Blutes der Ichor? warum nähme Alles, was zu ihnen in irgend welche Beziehung gesetzt wird — Grosses wie Kleines — eine ganz besondere heilige göttliche ambrosische Beschaffenheit an? warum ragte ihre Leiblichkeit nicht blos durch Schönheit und Stärke, zuweilen auch durch Grösse über das Menschenmaass, sondern wäre in manchem Betrachte überhaupt ganz und gar den Bedingungen und Beschränkungen des menschlichen Körpers entrückt? In Wahrnehmungen und Bewegungen leisten die homerischen Götter oftmals, was für die Menschen ins Gebiet der Unmöglichkeit gehört. Sie sind im Stande, mit dem Hauch des Windes über

Land und Meer zu fliegen, oder mit der Schärfe des Auges und Ohres selbst die entlegensten Fernen zu beherschen. Sie sind selig, während die Menschen unselig, unsterblich, während diese dem Tode verfallen sind. Zauber der verschiedensten Art stehn ihnen zu Gebot, und Wunder werden von ihnen verrichtet. Bei der Bedeutung, welche innerhalb der homerischen Auffassung die Sinneswahrnehmung für alles Erkennen, das Erkennen für alles Handeln behauptet, kann es daher auch nicht überraschen, dass in allem Erkennen und Handeln, — und zwar auch nicht blos in Betreff der Wirksamkeit, sondern ebenso auch der Sittlichkeit des Letzteren — die Götter unerreichbar hoch über den Menschen stehn. Sie sind demgemäss die Allwissenden, denen selbst die Tiefen der Zukunft nicht verschlossen sind; die Allmächtigen, die — je nach der Verschiedenheit ihres Ressort — von der Natur als ihre Herscher anerkannt werden, denn die Wogen des Meers jauchzen auf, und mit ihnen die Ungeheuer der Tiefe, wenn Poseidon durch sie hindurchfährt, und der Olymp erzittert, wenn Zeus sein königliches Haupt bewegt; und endlich und vor Allem sind sie auch die Sittlichen und Gerechten, als deren Aufgabe es hingestellt wird, den Frevel zu rächen, und das Recht zu überwachen, die Güter auszutheilen und das Böse zu strafen, kurzum in den allerverschiedensten Richtungen documentirt der Dichter das Bemühn, einen festen, sichern, grösstentheils qualitativen Unterschied zwischen seinen Göttern und seinen Menschen aufzurichten.

Οὐδ' ἠγνοίησεν ἄνακτα — heisst es bei der ebenangeführten Gelegenheit, Ilias N. 27 vom Meere in Beziehung auf Poseidon. „Und nicht verkannte das Meer seinen Herscher.“ So dürfen wir denn auch überhaupt von dem homerischen Gottesbewusstsein sagen, dass es in den Göttern seine Herscher nicht ganz verkannt und übersehn habe. Vielmehr will es überall die Götter als etwas wesentlich vom Menschen Verschiedenes hinstellen, und wenn es ihm daher einmal gelingt, dieser seiner Absicht und Forderung in einzelnen Zügen recht gerecht zu werden, wie in jener grandiosen Scene aus dem I. Buche der Ilias, die das Motiv des Phidias geworden ist: wenn es ihm einmal gelingt, seine Götter so recht hoch und weit über sich selbst zu erheben, so jauchzt es seinen Göttern zu, wie die

Thiere des Meers dem Poseidon, wenn dieser durch sie hindurchgeht.

Aber das ist doch auch nur die bekannte Lichtseite des ganzen Bildes, und wir müssen noch ungleich nachdrücklicher auch die oft übersehne Kehrseite desselben hervorheben. Schon darauf braucht nur hingewiesen zu werden, dass die ganze homerische Welt die Götter doch eben auch nur als ihre Herscher kennt, und nicht als ihre Schöpfer — oder wenn schon die Sprache sich hier dem Numerus der Mehrheit widersetzt, so will ich lieber sagen, dass selbst der höchste Gott von ihr nicht als Schöpfer der Welt, sondern nur als ihr *ἄναξ*, als ihr *βασιλεύς*, oder auch im besten Falle, als der *πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε* betrachtet wird, und dass vollends die übrigen Götter in ihrem Begriffe so wenig Ahnungen eines schöpferischen Gottes enthalten. Wie die Stammväter ihren Geschlechtern, so stehn die Götter den Menschen, und wie ein Künstler seinem Stoffe, so stehn dieselben der Natur gegenüber. Der Gedanke einer schöpferischen Allmacht kommt aber dem Homer so wenig in dem einen wie in dem andern Falle in den Sinn. Und auch sonst zieht sich fast ausnahmslos durch alle theologischen Gedanken des Homer eine gar eigenthümliche und seltsame Dialektik hindurch, — eine Dialektik, die man nicht durch alle die bekannten kleinen Mittel einer gewöhnlichen Philologie beseitigen kann, die vielmehr in ihrem ganzen Umfange anerkannt werden muss, wenn anders das tiefste und eigenthümlichste Wesen des Homer zu Tage treten soll.

Schon in leiblicher Hinsicht will Homer seine Götter als weit erhaben über den Menschen beschreiben, aber indem er sie überhaupt noch als mit einer Leiblichkeit begabt darstellt, schleicht es sich nach und nach ein, dass alle Beschränktheiten, Schwächen und Gebrechen des menschlichen Leibes auf die Götter übertragen werden. Er giebt ihnen eine durch Schönheit oder Grösse hervorragende Gestalt: aber eben damit unterwirft er sie denn nun doch auch den Beschränkungen des Raums — wenigstens in gewissem Grade. Er zeichnet sie aus in Betreff ihrer Nahrung, macht sie damit aber doch immer auch abhängig von ihrer Nahrung. Mag daher auch Ares und Athenens Gestalt alle Menschen überragen, mag Ares und Poseidon's Stimme

erklingen wie der Schlachtruf von 10- oder 1200 Menschen, mag
des Helios Auge auch Alles erspähen und durchdringen, was
auf Erden geschieht, alle diese Götter tragen damit doch immer
eine Gestalt an sich, die hinfällig und verletzt werden kann, sie
bedürfen der Sinne um wahrzunehmen, der Stimme um sich
bemerklich zu machen. Derselbe Ares, von dessen Stimme
grade jene soeben angeführte Hyperbel behauptet wird, schreit
doch nur deswegen so gewaltig, weil ihn der Speer des Dio-
medes, ich sage, der Speer eines sterblichen Mannes in dem
Grade verwundet hat, dass seine Kniee wanken, und sein am-
brosisches Blut, der Ichor dahinströmt. Derselbe Hermes, der
im Stande ist, über Meer und Land dahin zu fliegen, beginnt
schon im Voraus zu seufzen, wenn er den weiten nahrungs- und
erquickungslosen Weg zur Kalypso unternehmen soll; derselbe
Poseidon, bei dessen Erscheinung das Meer aufjauchzt, fürchtet
sich vor den körperlichen Misshandlungen eines Laomedon, und
das Alles erspähende Auge des Helios bemerkt es so wenig,
dass die Gefährten des Odysseus ihm seine heiligen Rinder ab-
schlachten, dass er erst aus dem Munde der Nymphe Lampetia
den Bericht von diesem ihn selbst so nahe angehenden, und
auch für jene Andern hernach so folgereichen Vorgange erfahren
muss. Die homerischen Götter sollen allwissend sein, und doch
betrügen und täuschen sie sich untereinander, wie sie gelegentlich
auch sogar von den Menschen betrogen werden; sie sollen ge-
recht und billig sein, und doch sündigen sie im Allgemeinen
nicht weniger, im Einzelnen aber selbst mehr als der Durch-
schnitt der Menschen und zwar sündigen sie nicht etwa blos
gegen die von uns als solche anerkannten Normen des Sittlichen,
sondern gradezu auch gegen das, was der Dichter selbst dafür
ansieht und ausspricht: sie sind voll Uebermuths, voll Hass und
böser Lust, sie sind sogar neidisch, und zwar nicht etwa blos
auf die äusseren Glücksvorzüge der Sterblichen, sondern selbst
auf deren Fertigkeiten und Tugenden. Ja, selbst ein Moment
der Verführung — nicht blos der zum Guten beabsichtigten
Versuchung — liegt unverkennbar in ihrem Character. Fasst
doch das einzige Wort ἄτη dreierlei eng unter einander Zusam-
menhängendes in Eins: von Seiten der Götter eine Verblendung,
von menschlicher Seite eine Schuld, und dann wiederum von

göttlicher Seite eine dafür mit einer in der Regel unausweich-
baren Nothwendigkeit verhängte Strafe. Sie „führen ins Leben
hinein“, und wenn dann „der Arme“ nicht ohne ihre Veranlas-
sung „schuldig“ wird, so überlassen sie ihn der Pein, „ziehn ihn,
gleichsam als Richter in“ eigner Sache zur Bestrafung, indem
sie nun mit seltenen Ausnahmen das ganze eherne Gewicht des
Rechts auf ihn herabfallen lassen. Kurzum, wer fühlt nicht,
dass in allem Diesem und Aehnlichem Widersprüche liegen, die
auf eine innerhalb des religiösen Bewusstseins des Homers lie-
gende Absicht deuten, die misslingt, auf ein derartiges Postulat,
welchem nicht genug geschieht.

Nur eine Seite scheint es allerdings an den homerischen
Göttern zu geben, welche sich nicht in derartige Widersprüche
auflöst. Wir haben bis dahin noch keine völlig unverwischbare
Gränzlinie zwischen Mensch und Göttern gefunden, aber in der
Unsterblichkeit der Götter scheint eine solche vorzuliegen. Ho-
mer, der bei der Wahl seiner Epitheta stets das praegnanteste,
das am meisten individualisirende Moment hervorhebt, bezeichnet
seine Götter oft als die αἰὲν ἐόντες, ἀειγενεταί, οὔτοι μόρσιμοι,
ἀθάνατοι u. s. w. Und gewiss! sein Begriff von Unsterblichkeit
ist nicht blos ein negativer oder abstracter: das non posse
mori bei den Göttern ist ihm vielmehr die eigenste Wurzel für
jene ganze Leichtigkeit und Glückseligkeit des Lebens, für jene
Kraftfülle und aristokratische Behaglichkeit der olympischen
Existenz, welche einen, zwar poetisch äusserst wirksamen, doch
aber auch practisch eben so trostlosen Contrast zu der Eitelkeit
und dem Elend, der Hinfälligkeit und Kürze des menschlichen
Lebens bildet. In die Menschenwelt wirft der Tod einen langen
breiten Schatten. Dieser Schatten fehlt dem Olymp — wie
könnte dieser also anders als im Lichte unsterblichen Lebens,
unvergänglicher Jugend, unverwüstbarer Freude strahlen.

Und doch ist auch die Eigenschaft der Unsterblichkeit an
den homerischen Göttern nicht ganz sicher und zuverlässig.
Auch sie beginnt in gewissen Beziehungen problematisch zu
werden, später als die bisher betrachteten andern Eigenschaften,
aber desswegen doch nicht minder unausbleiblich. Ich habe
schon vorhin erwähnt, dass auch die Götter Bedürfnisse und
Gebrechen haben — wie aber reimt sich das mit einer aus dem

Grunde eigener Unsterblichkeit ewige Kraft und Jugend schöpfenden Existenz? Auch erinnert der Eid, den die Götter beim Styx schwören, — es erinnert hier und da eine pathetische Drohung, eine rhetorische Uebertreibung mit Beziehung auf irgend einen Gott an die Möglichkeit seines Todes, an die eines Göttertodes überhaupt! Aber alles dies und einiges Aehnliche verschlägt im Grunde doch nur wenig im Vergleich mit der einen grossen Thatsache, dass die Götter entstanden, und zumal als Götter entstanden, d. h. erst zu einer bestimmten Zeit in den Besitz des Regiments gelangt sind. Nun aber folgt jedem Entstehn zum mindesten die Möglichkeit des Vergehns; daran hält, wenn ich nicht ganz irre, das homerische Bewusstsein ebenso bestimmt fest, als wie das heidnische überhaupt an dem Satze, dass aus nichts nichts wird. Es giebt mehr als eine Göttergeneration in der homerischen Welt; im dynastischen Kampfe haben sich dieselben das Regiment einander abgerungen. Noch leben zur Zeit der Zeus — jene grossen „Staatsgefangenen“ der homerischen Welt, die Titanen, und ausser ihnen jener arme, auf ein sehr bescheidenes Altentheil gesetzte Stammvater — er ist frei und — machtlos, die Andern dagegen sind gefangen, werden aber auch selbst in der Gefangenschaft noch gefürchtet — beide legen den redenden Beweis von der Vergänglichkeit der Göttermacht ab — an sich, und indem sie auch selbst auf die regierende Generation das Licht einer bedenklichen Eventualität fallen lassen. Zumal diese Titanen sind so zu sagen das böse Gewissen der Olympier, deren Schreckgestalten jedes Mal hervortreten, so oft ein Zwist zwischen den Häuptern der neuen Dynastie ausbricht, und damit gleichsam der Boden der bestehnden Weltordnung unter den Füssen zu wanken droht. Sie hoffen offenbar auf eine Reaction, die ihnen Befreiung, den Gewalthabern aber Untergang bringt. Und was die homerische Dichtung nur hier und da erst anklingt, das hat bekanntlich die spätere Sage — in ihrer tiefsinnig kühnen Art zu combiniren und fortzuspinnen — zu jener Prometheussage ausgebildet, die die Perspective der homerischen Götterdynastien erst vollständig abschliesst. Durch brutale Gewalt hat Kronos den Okeanos entthront, durch List und Verschlagenheit Zeus den Kronos; so wird einst der Tag kommen, wo Zeus selbst

durch die ethische Superiorität des Prometheus gestürzt zu werden droht — und der Gedanke an Strafe und Untergang, an die Vergänglichkeit ihres Regiments spielt somit in bedeutsamer Weise mitten in die homerische Götterwelt hinein.

Wie aber erklärt sich denn nun diese auch sonst noch an den verschiedensten Eigenschaften der Götter nachzuweisende Dialektik? dieser Widerspruch zwischen demjenigen, was principiell an die Spitze gestellt, und was in der weiteren Ausführung angenommen wird? Er kann seinen Grund nicht in rein äusserlichen Beziehungen etwa der Redaction oder Ueberlieferung, und auch nicht etwa nur in einer gewöhnlichen Inconsequenz, Nachlässigkeit oder Unreife von Seiten des Dichters haben? Nicht darum handelt es sich ja, dass derselbe die Eigenschaften der göttlichen Erhabenheit, Unsterblichkeit u. s. w. überhaupt noch nicht anerkannt, und als solche sich zum Bewusstsein gebracht hätte, oder dass er ihnen gelegentlich nur wiederum untreu geworden wäre, sondern es handelt sich einerseits um eine klar und ausdrücklich ausgesprochene Anerkennung göttlicher Unsterblichkeit u. s. w. und anderseits um eine fast ebenso nachdrückliche Wiederaufhebung derselben. Dies Verhältniss begreift sich nun aber nur dann vollkommen, wenn man die eigenthümliche Bestimmtheit der homerischen Religion als einer heidnischen sich gegenwärtig zu erhalten weiss, denn in deren Wesen liegt es eben, nicht blos ein Nochnicht der Unreife und Unvollkommenheit darzustellen, sondern gradezu ein Nichtmehr, der Entartung und Corruption. Der Dichter trägt in seinen religiösen Vorstellungen Momente, die besser sind als sein eigenes und eigentliches Bewusstsein von den göttlichen Dingen; statt sich aber seinerseits von ihnen zu grösserer Vertiefung forttreiben zu lassen, fällt er vielmehr von ihnen ab, und verliert sich in das leichtfertige Spiel seiner dichterischen und von ganz anders artigen Impulsen bestimmten Fantasie.

Was es indessen mit diesem Umstande auf sich habe, wird vielleicht noch klarer werden, wenn wir uns jetzt noch einer andern Seite der homerischen Götter zuwenden, die, ähnlich wie die eben besprochene Unsterblichkeit, auf ganze Gedankenreihen ein helles Schlaglicht wirft. Sind die homerischen Götter an sich und im strengen Wortsinne unsichtbare, und machen

sich dieselben nur beziehungsweise und unter gegebenen Bedingungen sichtbar, — oder findet vielmehr das Umgekehrte statt, dass sie an sich sichtbar sind, und daher besonderer Voraussetzungen bedürfen, um unsichtbar zu sein? Diese Frage legt sich nicht jeder der unzähligen Homerleser vor, und unter denen, die sie sich vorgelegt haben, haben manche sie unrichtig beantwortet. Sogar Lessing mit seinen in andern Punkten so hervorragenden Untersuchungen im Laokoon hat hierin Unrichtiges behauptet, und auch bei Naegelsbach kommt man einer richtigeren Auffassung zwar näher, ohne aber doch das letzte und entscheidende Wort eigentlich ausgesprochen zu finden.

Davon nämlich hat man zunächst und vor allem Andern auszugehn, dass für das homerische Bewusstsein eine in dem göttlichen Wesen als solchem begründete Schwierigkeit oder wol gar Unmöglichkeit, in die sinnliche Erscheinung einzutreten, ganz und gar nicht existirt. Nur in einem sehr beschränkten, zum Theil selbst uneigentlichen Sinne kann die Unsichtbarkeit daher überhaupt als eine Wesenseigenschaft der Götter gelten. Im Uebrigen aber reducirt sich dieselbe durchaus auf das den Göttern zukommende Vermögen, sich beziehungsweise unsichtbar zu machen. Es sind allein einige mit dem Cultus und mit dem rein Religiösen unmittelbar zusammenhängende Beziehungen, in denen das Bewusstsein des Dichters hierüber noch hinausgeht.

Dass die Götter sichtbar seien, sagt der Dichter uns, soviel ich weiss, nirgendwo ausdrücklich. Aber nicht etwa desshalb, weil er diese Eigenschaft an ihnen bezweifelte, als vielmehr desswegen, weil er sie überall im weitesten Umfange als selbstverständlich voraussetzt, wo er diesen Umfang nicht durch ausdrückliche Bestimmungen einschränkt. Das Selbst der Götter ist zunächst und vor allen Dingen in ihrer Leiblichkeit enthalten, bei den Göttern so gut als wie dies bei den Menschen der Fall ist.

Sind die Götter nun aber hiernach an und für sich und ihrem eigentlichen Wesen nach sichtbar, so kann von einem Sichtbarwerden der Götter nicht mehr überhaupt, sondern nur noch beziehungsweise die Rede sein. Mit ihrer Erscheinung treten die Götter nicht überhaupt erst aus der Unsichtbarkeit hervor, und in die Welt der Sichtbarkeit hinein. In dieser letztern befinden sie sich vielmehr schon ein für alle Male und

nur den Ort oder auch die Art der sinnlichen Erscheinung verändern sie, wenn das mit ihnen eintritt, was man ihr Sichtbarwerden nennen kann. Ein Gott ist plötzlich an einem Orte vorhanden, wo, in einer Gestalt, in welcher er vorhin nicht war. Dies giebt uns allerdings zunächst den Eindruck, als wäre er an diesem Orte, in dieser Gestalt zuerst gleichsam aus dem Unsichtbaren ins Sichtbare hineingetreten. Näher angesehn reducirt sich dieser Eindruck indessen auf die unglaubliche und unerklärliche Intensität der Bewegung, mit welcher der Gott sich von Olymp nach Ilion oder Ithaka oder von hier dorthin zu versetzen vermag — sowie auf die Kraft, welche er besitzt, verschiedene Gestalten anzunehmen und abzulegen. Es liegt darin eine hohe, die Menschen überragende Potenz seiner leiblichen Fähigkeiten, in keinerlei Weise aber eine eigentliche und mit Recht so zu nennende Wesens-Unsichtbarkeit ausgedrückt.

Eben desswegen ist denn nun aber auch das Unsichtbarwerden der homerischen Götter gleichfalls nur als ein relatives anzusehn. Der Gott erscheint nicht Jedem und zu jeder Zeit, nicht jeder Gott erscheint dem dieser Erscheinung überhaupt gewürdigten Menschen mit gleicher Vertraulichkeit. Wie er mit rapider Schnelligkeit kommen kann, so geht er auch wiederum mit derselben. Seine Verwandlungen decken und verbergen in gewisser Weise die eigentliche Gestalt des Gottes, ja auch eben so viel, als wie sie den Gott zunächst zu offenbaren bestimmt sind: und da, wo dies für jenen ersten Zweck nicht ausreicht, müssen dann noch besondere Mittel, wie ein Nebel, die Hadeskappe und Aehnliches herhalten, um die göttliche Erscheinung den Augen zu entziehn. Aber dass eben solche besondere Mittel überhaupt dazu erforderlich sind, beweist doch nur von neuem, dass an sich die Götter keineswegs unsichtbar sind — und während im Alten Testamente die Lichtwolke vorzugsweise dazu dient, um die Anwesenheit der göttlichen Herrlichkeit zu constatiren, muss sie bei Homer dagegen in der Regel zu dem grade Entgegengesetzten dienen, den Gott dem Anblick, beziehungsweise auch dem Angriffe des Menschen zu entziehn!

Und doch giebt es, in der That, eine ganze Reihe einzelner Beziehungen, in denen unläugbar in der ernstlichsten Weise die Unsichtbarkeit der Götter vorausgesetzt wird. Ueberall, wo

es Religion giebt, findet sich das Gebet, und fast überall, wo es Religion giebt, findet sich auch das Opfer; an Opfer und Gebet schliessen sich dann auch noch eine Reihe anderer für das religiöse Bewusstsein wichtige Handlungen an, wie namentlich der feierliche Segen und Fluch, Weihe, Sühnung, Reinigung, Gelübde u. a. Die diesen zu Grunde liegenden Ideen lassen sich indessen grösstentheils auf die für das Opfer und Gebet in Frage kommenden zurückführen, und auch von diesen letzteren beiden nimmt das Gebet eine ganz hervorragende Stellung ein, gleichsam als die Hauptader, in welcher das religiöse Leben dahinrollt.

Nun aber ist es vom Gebete unläugbar, dass ihm wie überall so auch beim Homer in mehr denn einer Beziehung die Voraussetzung göttlicher Allmacht, Allgegenwart, Unsichtbarkeit zu Grunde liegt. Das Gebet bei Homer ist nach einer auch in anderer Rücksicht beachtenswerthen Beobachtung zunächst und vorzugsweise Bittgebet, ungleich seltener enthält es ein Lob oder einen Dank und endlich am allerseltensten streift es an den Character eines Bussgebetes oder auch an den einer priesterlichen Fürbitte heran. Nun aber bittet doch offenbar Niemand, der nicht von dem Angeredeten erhört zu werden hofft, der nicht von ihm wenigstens gehört werden zu können glaubt. Die homerischen Menschen beten in diesem Vertrauen, wo immer sie sich auch befinden mögen, sie setzen voraus, dass die Götter helfen können (wenn anders sie wollen), wo immer auch diese sich grade befinden mögen, sei's im Olymp oder auf der Erde, sei's in diesem oder jenem Heiligthume der Letzteren. Beides wäre aber ohne den stillschweigend mitgegriffenen Gedanken göttlicher Unsichtbarkeit in sich unmöglich und undenkbar und für das Vorhandensein eines solchen, zwar nicht mehr zu klarem Bewusstsein durchdringenden, doch aber zu Grunde liegenden Gedankens sind daher die blossen Thatsachen des Opfers und Gebets, wenn auch nicht lautredende, so doch unzweideutige Zeugen.

Jetzt liegt uns also in dem bisher Entwickelten das doppelte Beispiel einer höchst eigenthümlichen und für den ersten Blick sogar räthselhaften Erscheinung vor. Wir sehen, die Unsterblichkeit wird laut vom Dichter als eine der bezeichnendsten Wesenseigenschaften seiner Götter proclamirt, und dennoch denkt und dichtet er ihr in mehr denn einer Hinsicht zuwider, die Unsichtbarkeit aber wird vollends in den oben aufliegenden Seiten seines Bewusstseins so gut wie ganz und gar ignorirt oder verläugnet, und dennoch findet sie sich in durchaus unveräusserlicher Gestalt auf dem tiefern Grunde desselben vor. Beide Erscheinungen deuten gemeinsam auf einen innern Widerspruch, auf eine tiefliegende Zerrissenheit in dem Religionsbewusstsein des Dichters hin, gegen deren Annahme der so oft gepriesene und über die Oberfläche der homerischen Dichtung auch wirklich ausgegossene Glanz einer in sich befriedigten Stimmung nicht das Geringste beweist. Sie deuten darauf hin, dass der religiöse Standpunkt Homers nicht nur nicht ein besonders reifer und ernster zu nennen ist, sondern dass derselbe seiner tiefsten Wurzel nach selbst dann noch nicht richtig aufgefasst wird, wenn man denselben nur als ein zwar noch nicht zum Ziele gekommenes, doch aber in der Entwicklung begriffenes Streben ansieht, und nicht zugleich auch als die Entartung eines ursprünglich vorhandenen Gutes, als die Veruntreuung eines von Anfang an vorhandenen Besitzes. Mit andern Worten: auch hier, wie so oft, enthält die positive Offenbarung das einzige Licht, welches Deutlichkeit auch in die verschlungenen Wege des menschlichen Wesens und seiner Geschichte hineinstrahlt. Denn sie lehrt uns einerseits das Heidenthum und sein Religionsbewusstsein nicht zu unterschätzen, indem man dem Letzteren in einer mit dem geschichtlichen Thatbestand in Widerspruch stehenden Art Ideen abspricht, die nichtsdestoweniger in ihm vorhanden waren; sie lehrt uns dies, indem sie es betont, dass auch den Heiden der Herr sich nicht unbezeugt gelassen, vielmehr auch ihnen seinen Willen auf eine nie ganz verlöschende Weise in's Herz geschrieben, auf eine nie ganz zu übersehnde Weise in den Werken der Schöpfung zu lesen gegeben habe, — denn darin liegt die Verpflichtung auch in der heidnischen Religion Funken und Reste eines von Oben stammenden Lichtes zu erblicken. Aber sie lehrt uns anderseits auch nicht minder bestimmt, dass diese Reste veruntreuet, diese Funken erloschen seien in den „eigenen Wegen des Irrthums und der

Sünde"[1]), zu denen die Heiden abgefallen, in die sie zur Strafe solchen Abfalls dann auch vom Herrn selbst dahingegeben seien, dass es sich somit also auch gar nicht blos um Schwächen und Unvollkommenheiten innerhalb des heidnischen Bewusstseins, sondern gradezu um Entartungen und Corruptionen handelt. Erst durch Zusammennahme dieser beiden Seiten begreift es sich nun aber auch, woher es komme, dass der Dichter selbst bald mehr bald weniger nach der religiösen Seite hat, als wie seine Worte zu sagen, seine Gedanken voraus zu setzen scheinen[2]).

Wir haben Homer bisher in seiner Eigenschaft als Vertreter eines heidnischen Religionsstandpunktes zu beleuchten versucht. Aber das Heidenthum hat bei den einzelnen Völkern, die zu ihm gehört haben, gar sehr verschiedene Gestalten angenommen, und es gilt daher jetzt auch denjenigen Seiten seiner Dichtung noch etwas näher zu treten, die ihn speciell als einen Griechen erscheinen lassen. In ihrem ganzen Umfange gehört die damit bezeichnete Aufgabe freilich nicht in diesen Zusammenhang hinein: aber einige Einzelnheiten aus ihr sind doch auch hier nicht zu umgehn, und dürfen hier um so unbedenklicher für sich hervorgehoben werden, je unbestrittener es im Allgemeinen ist, dass Homer ein ächter Grieche war, ja vielmehr, dass das ächte Griechenthum, fast zu allen Zeiten, und nur wenige Ausnahmen abgerechnet, seinen Geist eben aus keinem Andern so oft geschöpft und erneuert hat, als aus Homer — je lebendiger es somit also auch jedem, der die nachfolgenden Züge betrachtet, gegenwärtig bleiben wird, dass sie nur Hinweisungen auf ein grösseres Ganze, nicht aber erschöpfende Ausführungen in Betreff desselben sein sollen und wollen.

Die bezeichnende Eigenthümlichkeit einer einzelnen unter

---

1) Wie gross und treffend ist der Ausdruck der Heil. Schrift: Sie haben die Wahrheit in Ungerechtigkeit aufgehalten!

2) Die erste und vorzüglichste Urkunde für eine wahrhaft geschichtliche und philosophische Auffassung des Heidenthums liegt ein für alle Male in Röm. I. 18 seq. Man beachte, wie auch da grade dieselben zwei Eigenschaften des göttlichen Wesens, die Seite seiner Unsichtbarkeit und die seiner Ewigkeit, Unvergänglichkeit, Unsterblichkeit hervorgehoben werden deren Bedeutsamkeit, speciell für Homer, wir in dem Obigen darzuthun versucht haben.

den heidnischen Religionen und somit also auch die des Homer als eines besonderen Vertreters einer derselben darf nicht so sehr in den besondern Ideen gesucht werden, auf welche er sich bezieht, als vielmehr nur in der Art, wie er dieselben behandelt. Die einzelnen Fragen, um die es sich handelt, sind in allen heidnischen Religionen so ziemlich dieselben, aber in der Art ihrer Beantwortung, sowie in der geringeren oder grösseren Vollständigkeit ihrer Berücksichtigung liegt der characteristische Unterschied der einen Religion vor der andern. Ja, selbst auch noch bis in diese Antworten hinein erstreckt sich ein grosser breiter Zug der Uebereinstimmung, welche durch die ihnen allen gemeinsame und für sie alle entscheidende Thatsache ihres Abfalls von dem Einen wahren, lebendigen und persönlichen Gotte verursacht ist. Es gilt daher um so genauer zu beobachten, worin auf dieser gemeinsamen Grundlage aller die einzelnen Religionen sich von einander unterscheiden. Nicht so sehr qualitative Unterschiede oder wol gar contradictorische Gegensätze werden es daher sein, die wir bei Vergleichung der einzelnen heidnischen Religionen zu finden erwarten können, als vielmehr nur Verschiedenheiten des Mehr und Minder, im Grade und in der Anzahl. Daraus erklärt sich nun zunächst, dass wol keine, ausnahmslos keine einzige heidnische Religion nachzuweisen ist, deren gemeinsame Grundaccorde nicht Naturvergötterung einerseits und Vergötterung des Menschen, d. i. der Menschheit, anderseits, — Naturalismus also und Anthropomorphismus — wäre. Denn mit psychologischer Nothwendigkeit muss sich das menschliche Herz, sobald es dem wahren Gotte den Rücken gekehrt hat, dazu wenden, seinen Gott auf einem jener zwei Gebiete zu suchen. Man macht sich eben selbstgegrabene Brunnen und Löcher für die Befriedigung des religiösen Bedürfnisses, sobald man diese Eine gesunde, lebendige, ewige Quelle verlassen hat, und wo anders soll man dann jene auch nur aufzusuchen im Stande sein, als bei der natürlich-sinnlichen oder menschlich-geistigen Seite der Creatur. Wobei indessen nicht übersehn werden darf, dass auch diese beiden Seiten der heidnischen Religion selten oder nie durchaus rein, und je eine mit völligem Ausschluss der andern, vorkommen werden. Denn sowie die Vergötterung der Natur, da sie der Personification

Sünde“ [1]), zu denen die Heiden abgefallen, in die sie zur Strafe solchen Abfalls dann auch vom Herrn selbst dahingegeben seien, dass es sich somit also auch gar nicht blos um Schwächen und Unvollkommenheiten innerhalb des heidnischen Bewusstseins, sondern gradezu um Entartungen und Corruptionen handelt. Erst durch Zusammennahme dieser beiden Seiten begreift es sich nun aber auch, woher es komme, dass der Dichter selbst bald mehr bald weniger nach der religiösen Seite hat, als wie seine Worte zu sagen, seine Gedanken voraus zu setzen scheinen [2]).

Wir haben Homer bisher in seiner Eigenschaft als Vertreter eines heidnischen Religionsstandpunktes zu beleuchten versucht. Aber das Heidenthum hat bei den einzelnen Völkern, die zu ihm gehört haben, gar sehr verschiedene Gestalten angenommen, und es gilt daher jetzt auch denjenigen Seiten seiner Dichtung noch etwas näher zu treten, die ihn speciell als einen Griechen erscheinen lassen. In ihrem ganzen Umfange gehört die damit bezeichnete Aufgabe freilich nicht in diesen Zusammenhang hinein: aber einige Einzelnheiten aus ihr sind doch auch hier nicht zu umgehn, und dürfen hier um so unbedenklicher für sich hervorgehoben werden, je unbestrittener es im Allgemeinen ist, dass Homer ein ächter Grieche war, ja vielmehr, dass das ächte Griechenthum, fast zu allen Zeiten, und nur wenige Ausnahmen abgerechnet, seinen Geist eben aus keinem Andern so oft geschöpft und erneuert hat, als aus Homer — je lebendiger es somit also auch jedem, der die nachfolgenden Züge betrachtet, gegenwärtig bleiben wird, dass sie nur Hinweisungen auf ein grösseres Ganze, nicht aber erschöpfende Ausführungen in Betreff desselben sein sollen und wollen.

Die bezeichnende Eigenthümlichkeit einer einzelnen unter

---

1) Wie gross und treffend ist der Ausdruck der Heil. Schrift: Sie haben die Wahrheit in Ungerechtigkeit aufgehalten!

2) Die erste und vorzüglichste Urkunde für eine wahrhaft geschichtliche und philosophische Auffassung des Heidenthums liegt ein für alle Male in Röm. I. 18 seq. Man beachte, wie auch da grade dieselben zwei Eigenschaften des göttlichen Wesens, die Seite seiner Unsichtbarkeit und die seiner Ewigkeit, Unvergänglichkeit, Unsterblichkeit hervorgehoben werden deren Bedeutsamkeit, speciell für Homer, wir in dem Obigen darzuthun versucht haben.

den heidnischen Religionen und somit also auch die des Homer als eines besonderen Vertreters einer derselben darf nicht so sehr in den besondern Ideen gesucht werden, auf welche er sich bezieht, als vielmehr nur in der Art, wie er dieselben behandelt. Die einzelnen Fragen, um die es sich handelt, sind in allen heidnischen Religionen so ziemlich dieselben, aber in der Art ihrer Beantwortung, sowie in der geringeren oder grösseren Vollständigkeit ihrer Berücksichtigung liegt der characteristische Unterschied der einen Religion vor der andern. Ja, selbst auch noch bis in diese Antworten hinein erstreckt sich ein grosser breiter Zug der Uebereinstimmung, welche durch die ihnen allen gemeinsame und für sie alle entscheidende Thatsache ihres Abfalls von dem Einen wahren, lebendigen und persönlichen Gotte verursacht ist. Es gilt daher um so genauer zu beobachten, worin auf dieser gemeinsamen Grundlage aller die einzelnen Religionen sich von einander unterscheiden. Nicht so sehr qualitative Unterschiede oder wol gar contradictorische Gegensätze werden es daher sein, die wir bei Vergleichung der einzelnen heidnischen Religionen zu finden erwarten können, als vielmehr nur Verschiedenheiten des Mehr und Minder, im Grade und in der Anzahl. Daraus erklärt sich nun zunächst, dass wol keine, ausnahmslos keine einzige heidnische Religion nachzuweisen ist, deren gemeinsame Grundaccorde nicht Naturvergötterung einerseits und Vergötterung des Menschen, d. i. der Menschheit, anderseits, — Naturalismus also und Anthropomorphismus — wäre. Denn mit psychologischer Nothwendigkeit muss sich das menschliche Herz, sobald es dem wahren Gotte den Rücken gekehrt hat, dazu wenden, seinen Gott auf einem jener zwei Gebiete zu suchen. Man macht sich eben selbstgegrabene Brunnen und Löcher für die Befriedigung des religiösen Bedürfnisses, sobald man diese Eine gesunde, lebendige, ewige Quelle verlassen hat, und wo anders soll man dann jene auch nur aufzusuchen im Stande sein, als bei der natürlich-sinnlichen oder menschlich-geistigen Seite der Creatur. Wobei indessen nicht übersehn werden darf, dass auch diese beiden Seiten der heidnischen Religion selten oder nie durchaus rein, und je eine mit völligem Ausschluss der andern, vorkommen werden. Denn sowie die Vergötterung der Natur, da sie der Personification

nicht zu entbehren vermag, in der Regel aus dem Pantheismus in den Polytheismus übergeht, so drängt auch die anthropomorphistische Religion dahin, die von selbst sich ergebende Fülle ihrer polytheistischen Gestalten hierarchisch zu ordnen, und einer letzten Spitze, die bald mehr bald minder naturalistisch, immer aber pantheistisch gedacht wird, zu subordiniren. Auch die griechische Religion ist, übereinstimmend hiermit, in ihrer ganzen Geschichte nichts Anderes als eine vielfältig abwechselnde Variation dieser beiden inhaltsvollen Themata. Darin aber unterscheidet sich im Grossen und Ganzen angesehn dieselbe durchaus von andern heidnischen Religionen, dass in ihr ein ästhetisch bildender Trieb, der aus dem Form- und Gestaltlosen heraus zur bestimmten, schönen, geistigen und somit also auch menschlichen Gestalt treibt, das Uebergewicht behauptet über die oft ahnungsvolleren und tiefsinnigern Gebilde, die der blossen Natursymbolik angehören. Einer unserer grössten Philosophen hat von der griechischen Religion das Urtheil gewagt, dass in ihr möglichst wenig Religion enthalten gewesen sei. Die Geschichte aller Zeiten hat daneben aber die ästhetische Schönheit, Deutlichkeit und Mannichfaltigkeit der griechischen Mythen und ihrer Gestalten nicht genug bewundern zu können geglaubt. Mit diesen beiden Eigenschaften zusammengenommen möchte aber wohl genugsam alles das erklärt werden können, was man sonst im Einzelnen über die Eigenthümlichkeiten der griechischen Religion ausgeführt zu finden pflegt, und wovon Homers Epen allerdings als die vollständigste Concentration, als die erschöpfendste Repräsentation gelten dürfen.

Indessen es würde doch sehr einseitiggeurtheilt sein und zugleich ein Unrecht an andern Factoren der griechischen Religionsgeschichte involviren, wenn man Homer in dem Maasse als den ausschliesslichen Repräsentanten griechischer Religion ansehn wollte, dass man nur seine Art und Weise als tiefangelegt in der Natur des Griechen-Volkes überhaupt gelten liesse. Im Gegentheil! so bedeutend an sich und so entscheidend für alle Folgezeit Homer's Theologie auch immer gewesen sein mag, sie ist doch auch selbst nur ein einzelnes Glied innerhalb einer grösseren Kette, auch sie ist in ihrer ganzen Entstehung abhängig von andern ihr voraufgegangenen Erscheinungen des religiösen

Lebens in Griechenlands, und ohne einen Rückblick auf diese lässt auch sie sich nicht in der gehörigen Tiefe und Gründlichkeit auffassen.

Welches waren also die Situationen der griechischen Religion, auf dem der homerischen Zeit zunächst voraufgehnden Standpunkte ihrer Entwicklung? Auch zur Beantwortung dieser Frage wird uns Homer selbst, wenn auch nicht die einzigste, so doch allerdings eine von den wichtigsten Quellen sein. Es sei indessen gestattet, das aus ihm wie aus andern Quellen Geschöpfte hier in einer kurzen Angabe der blossen Resultate zusammenzufassen, ohne uns bei den ausführlicheren Belegen für unsere Behauptung aufzuhalten.

Schon aus den allgemeinen Eigenschaften des griechischen Heidenthums im Grossen und Ganzen mag es sich erklären lassen, dass das homerische Bewusstsein überhaupt keinen besondern Anstoss nimmt an der bunten beweglichen Fabelwelt, an den vielen Liebes- und Leidensgeschichten, an allen jenen anthropopathischen Vorstellungen, die es sich, wie Homer zeigt, von seinen Göttern ersonnen hat, dass es vielmehr mit ganzer Virtuosität und Liebhaberei alle nur erdenkbare Menschlichkeiten auf das Haupt seiner Götter zusammenhäuft. Aber der hohe Grad, in welchem dies beides der Fall ist, in welchem jener Anstoss fehlt, und dagegen diese Liebhaberei vorhanden ist, lässt sich doch immer nicht genügend begreifen, allein aus den allgemeinen Eigenschaften der griechischen Nationalität, wenn man dabei nicht zugleich der besonderen Gestaltungen dieser Nationalität gedenkt, welche dem Homer unmittelbar voraufgingen, und zu denen sein Bewusstsein in einer doppelten Beziehung, in einer Beziehung der Umbildung und Substitution einerseits, und in einer Beziehung des offenen Gegensatzes anderseits — stand.

Ehe nämlich die Griechen Achäer waren, waren sie Pelasger: und nicht weniger verschieden als die ganze übrige Culturstufe, auf welcher die Letzteren standen, von der jener Ersteren gewesen sein mag, war es gewiss ihre Religion. „Die Beschreibung, die uns Homer von dem Leben der Götter im Palaste des Zeus auf dem Olymp giebt, ist gewiss eben so verschieden von den Empfindungen und Vorstellungen, mit denen der alte Pelasger seine Hände und Lippen zu dem im Eichenwald wohnenden

Zeus von Dodona erhob, wie das Königshaus eines Priamus oder Agamemnon sich von der Hütte unterscheidet, die einer der ursprünglichen Ansiedler sich mitten unter seinen Heerden auf einer einsamen Waldwiese erbaute[1])." Die Götter der Pelasger müssen vorwiegend Natursymbole gewesen sein, während die homerischen Götter menschenartige Gestalten waren. Denn jene waren namenlose Götter, wie uns versichert wird, — ein Ausdruck, der für diese frühen Zustände offenbar nur den Sinn haben kann, dass durch ihn das Vorhandensein von wirklichen Eigennamen im Unterschiede von blossen appellativis geläugnet werden soll. „Die ersten Menschen, welche in Hellas lebten," — heisst es daher auch ganz richtig und in Uebereinstimmung hiermit im platonischen Cratylus — „hielten diejenigen allein für Götter, welche auch jetzt noch viele der Barbaren dafür halten": nämlich Sonne, Mond und Erde, die Gestirne und den Himmel, kurz also überhaupt alles, was in der Natur sich als bedeutsam erweist. Und zwar wurde eben dasjenige aus der jedesmaligen Natur hervorgehoben und göttlicher Verehrung für würdig geachtet, was in der einzelnen Localität gerade das Entscheidendste und am meisten Hervortretende war. An den Küsten des Meeres betete man den Okeanos an, dagegen wo Sonne und Mond oder die Gestirne, sei's einzelne, sei's im Ganzen von hervorragendem Einflusse waren, da richtete man seine Verehrung an diese. Gab es in irgend einer Gegend einen kühnen Bergstrom, der befruchtend oder zerstörend seine Macht über das ganze Land ausbreitete, da stand man nicht an, grade dieser Naturmacht dort ein Heiligthum zu gründen. Dagegen wo wie in Dodona ein mächtiger Eichenwald das Hervortretendste schon in dem ganzen Anblick der Landschaft war, da vernahm man in dem Rauschen seiner Blätter die Stimme des Gottes. Der pelasgische Cult war demzufolge ganz vorzugsweise ein Localcult; frei bewegen sich die homerischen Götter von Ort zu Ort, und auch ihre Culte folgen ihnen mit vollständiger Ungebundenheit nach wohin sie wollen, oder vielmehr wohin der Zufall der äusseren Verhältnisse und die Laune des religiösen

1) Worte von Otfried Müller aus seiner Geschichte der griechischen Litteratur. I. p. 18. Breslau 1857.

Bedürfnisses es will; ihre Mythen trugen die Möglichkeit in sich, nicht blos das Eigenthum einzelner Stämme zu bleiben, sondern das Gemeingut eines ganzen Volkes zu werden, während dagegen der pelasgische Cult an den Ort und Stamm äusserlich gebunden war, und in Folge davon auch in seinen Anschauungen gebunden und innerlich beschränkt sein mochte. Er war ohne Frage nicht so ästhetisch-fruchtbar wie die menschenartigen Götter Homer's, aber ob an religiösem Ernst und Tiefsinn nicht auch hier wie so oft die ältere Stufe vor der jüngern den Vorzug verdiente? ob nicht der altväterliche Standpunkt der pelasgischen Religion ungleich freier von Uebermuth und Frivolität war als wie Homer?

Es muss genügen, die Eigenthümlichkeit der vorhomerischen Religion hier in einigen wenigen Zügen angedeutet zu haben. Denn auch diese reichen vielleicht schon aus, um uns die bedeutsame Differenz wahrnehmen zu lassen, die zwischen ihr und der homerischen stattfindet. Zweierlei, sehr verschiedenartige Saamen der Religion waren von früh auf an in den Boden des griechischen Lebens gesenkt; zweierlei Richtungen, die einander zwar keineswegs unbedingt ausschlossen, doch aber um das Uebergewicht fortdauernd mit einander zu ringen hatten. Sie sind die Grundaccorde aller griechischen Religion, und schon in ihnen muss daher auch derjenige rothe Faden aufgewiesen werden können, an den wir später die Philosophie mit ihrer eigenthümlichen Aufgabe werden anknüpfen sehn. Man kann Homer's irreligiösen Leichtsinn erst dann einigermassen begreifen, wenn man ihm zur Folie die schwere Gebundenheit der pelasgischen Culte hinstellt, gegen die seine Entstehung sich in einer leidenschaftlichen Reaction abgegränzt zu haben scheint. Man begreift viele seiner Widersprüche erst dann, wenn man zugleich überlegt, wie sein Standpunkt theilweise auch auf einer bewussten Accommodation und Substitution, auf einer Hineinlegung neuer Vorstellungen in alte Namen und Begriffe beruhte. Und endlich: man würdigt auch nur dann die spätere Bestreitung der homerischen Anschauungen richtig, wenn man daran zurückdenkt, wie auch jene selbst noch keineswegs die älteste Lage der griechischen Religion bezeichnen, vielmehr auch erst sich selbst auf Kosten einer frühern durchzukämpfen gehabt haben.

Denn eben das ist nun das eigenthümliche Schauspiel, das wir in dem weiteren Fortgang der griechischen Religionsentwicklung sich vollziehn sehn. Aus dem Schosse der anscheinend so heitern und in sich befriedigten Weltanschaung Homer's treibt je länger je mehr jener Keim der religiösen Zerrissenheit und Schwermuth hervor, auf dessen Vorhandensein wir schon früher hinwiesen. Er giebt den homerischen Gedanken dadurch immer mehr einen elegischen Anstrich, der an sich ungleich besser zu jenem naturalistischen Pantheismus der vorhomerischen Periode passen würde, den Homer zu überwinden gesucht hatte, als zu ihm selbst. Anderseits sehn wir aber auch den von Homer beseitigten Standpunkt sich in neuen, nicht unwesentlich modificirten Reproductionen an's Licht wagen. Und merkwürdig genug! während die an den heiteren Homer anknüpfenden Richtungen allmälig immer mehr an Ernst, ja an Trübsinn zunehmen, entwickelt sich im wirklichen oder doch wenigstens prätendirten Zusammenhange mit jener schwerfälligen Naturreligion der älteren Zeit ein zu immer grösserer Beweglichkeit sich entfaltender, und endlich in einer gradezu ekstatischen Gestalt auftretender Enthusiasmus. Darin bethätigt sich auch hier wieder die der heidnischen Cultur grade nach ihren tieferen Seiten hin fast durchgehnds anklebende Dialektik. An dem Punkte aber setzt nun endlich die Philosophie in die Entwicklung ein, wo jene beiden Richtungen, jede für sich, sich so ziemlich ausgelebt, ja überlebt hatten, und wo mithin der Versuch äusserst nahe lag, beide zu einer höhern Betrachtungsart zu erheben, und in derselben zusammenzufassen.

Wir verfolgen diesen Process zunächst an einigen allgemeineren Eigenthümlichkeiten der zwischen Homer und den Anfängen der Philosophie in der Mitte liegenden Litteratur, dann aber an zwei für unsere späteren Untersuchung ganz besonders wichtigen Gedankenkreisen: ich meine die Vorstellungen von einem goldenen Zeitalter und die Auffassungen von dem Schicksale der menschlichen Seele nach dem Tode.

Zwischen Homer, dem ersten Dichter, und Thales, dem ersten Philosophen, liegt ein Zeitraum von etwa 400 Jahren in der Mitte und innerhalb dieses Zeitraums erfolgt die reichste, mannichfaltigste und ursprünglichste Entwicklung der griechischen Litteratur. Auf den Heldengesang des Homer, der in den Ionischen Staaten entsprungen war, folgt innerhalb des Mutterlandes das religiöse Epos des Hesiod, und wie das Epos sich einerseits durch die Mittelglieder der elegischen, jambischen und melischen Poesie allmälig immer entschiedener in die Formen der Lyrik entwickelt und von hieraus wiederum weiter zu der Höhe aller griechischen Poesie im Drama erhebt, so nähert dasselbe sich anderseits in der gnomischen Poesie und den ihr verwandten Arten immer bestimmter der Prosa. Man wird nun von vorn herein nicht erwarten können, dass eine so vielfältige und in sich inhaltsvolle Entwicklung in allen Beziehungen einen und denselben Character trage. Und so bestätigt es denn auch die Einzelbetrachtung — so lange man sich in ihr zu andern als den eigentlich religiösen Seiten dieser Dichter wendet. Aber grade um so mehr muss es überraschen, wenn dennoch in den religiösen Beziehungen diese verschiedenen Dichter so bestimmt unter einen Gesichtspunkt zu bringen sind. Sie sind bis in das Zeitalter der Philosophie hinein — mit Ausahme einiger weniger, später näher von uns zu berücksichtigenden Gruppen — Fortführer desjenigen, was wir vorhin als die homerische Tendenz kennen gelernt haben; mit dieser theilen sie das Merkmal, dass ihre religiöse Auffassung sich immer mehr von der Verehrung, ja selbst auch von herzlichem Verständniss für die Natur entfremdet, um mit ihrem Interesse ausschliesslich von den Angelegenheiten des menschlichen Lebens festgehalten zu werden, dass die einseitige Richtung und auch sonst die ganze Art dieses Interesses eine leichtfertige Verweltlichung und Zerstreuung des religiösen Bewusstseins zur Folge hat; sowie endlich, dass diese Verweltlichung bei allem äussern Schein von Heiterkeit und Frische das menschliche Gemüth dennoch als ein in seinem letzten Grunde unbefriedigtes zurücklässt.

In der Poesie der angegebenen Epoche spiegelt sich die griechische Welt nach den verschiedensten Richtungen ihres Lebens: Tyrtaeus singt seine gewaltigen Schlachtlieder und Sappho von den Freuden und Leiden der Liebe. Alcaeus weiss uns in anmuthigster Weise zum Lebensgenusse zu überreden, und Theognis giesst vor uns den ganzen Unmuth eines um seinen Einfluss gebrachten Parteimannes aus. Bis in sein genremässig-

stes Detail hinein führen uns so diese Gedichte oft das griechische Leben vor, wie dasselbe sich 3, 4 Jahrhunderte nach der von Homer geschilderten Welt und doch noch immer in nachweisbarer Anknüpfung an diese gestaltet hatte. Aber wie selten stösst man nun doch überhaupt nur in diesen Versen auf religiöse Gedanken und Beziehungen! Und wie wenig concentrirt und ernst sind die wenigen Beziehungen gehalten, die man in dieser Art antrifft. Es versteht sich von selbst, dass die homerischen Götter in ihren bekannten Namen, Aemtern und Mythen auch hier nicht fehlen, aber ihre Erwähnungen sind oberflächlich, ihre Berücksichtigungen ohne allen und jeden religiösen Kern und zeugen in dieser Hinsicht nur von Zerstreutheit oder gar Flachheit. Nur zuweilen bricht ein entschiedeneres Verhalten durch, aber dann zeugt ein solches sicher nicht von naivgläubigem Festhalten an den Göttern, sondern es keimt in ihm aus der Indifferenz der Zweifel, aus dem Zweifel die kategorische Oppositon und die Verwerfung, und der eigentliche Punkt, an welchen dies Letztere ansetzt, ist fast durchgehnds kein anderer als der Neid, den die Götter dem Menschen erregen, da sie ihm in andern Stücken so äusserst verwandt und nur nach Seiten des Glücks so überlegen sind.

Man könnte meinen, dass von der angegebenen Characteristik der älteste unter den nachhomerischen Dichtern, dass Hesiod doch eine Ausnahme begründe. Seine Theogonie, seine Ἔργα καὶ ἡμέραι beschäftigen sich ja so recht ex professo mit religiösen Angelegenheiten, und auch die Art, wie sie es thun, könnte noch viel eher des Aberglaubens als wie des Unglaubens beschuldigt werden. — Wir geben dies Letztere zu mit Beziehung auf die Werke und Tage, aber nicht ebenso gilt es nun auch in Betreff der Theogonie. Denn wie beschäftigt diese sich doch mit religiösen Dingen? In einer dem Homer durchaus analogen Art. In ihrer ganzen Beschaffenheit ist sie nicht anders zu verstehn, als wenn man voraussetzt, dass ihr eine Reihe mehr oder minder unter sich zusammenhängender, natursymbolischer, kosmogonischer Mythen zu Grunde liegen, die aber der Dichter halb bewusst, halb unwillkührlich in der Weise zusammengeordnet habe, dass aus ihnen ein System göttlicher Genealogie hervorging; eine Genealogie menschenartiger Götter,

die anhebend vom uranfänglichen Chaos durch die Mittelglieder der Erde, des Tartaros und des Eros lückenlos herabstieg bis auf den Uranos und Kronos, bis auf die Olympier, Musen und Grazien, bis auf die Heroen und Könige der vermeintlich geschichtlichen Zeit. Man sieht, ein solcher Standpunkt ist zwar nicht ganz identisch mit dem homerischen, demselben aber doch auf's genaueste verwandt. In gefälliger Dichtung wird die Kluft zwischen Menschen und Göttern nicht bloss übersprungen oder etwa nur verhüllt, sondern gradezu auszufüllen versucht. Die Natur aber steht in einem gleich äusserlichen Verhältnisse den Menschen wie diesen so gefassten Göttern gegenüber. Hesiod steht mitten in derselben Tendenz, welche vor ihm Homer begonnen hatte und nach ihm die übrigen Dichter fortsetzen sollten.

Denn eben auf eine ganz ähnliche Art geschieht es ja auch nur bei diesen anderen Dichtern, dass ihr religiöses Bewusstsein veräusserlicht, indem es sich immer völliger von der Natur zurückzieht, immer völliger in eine einseitige und noch dazu trübsinnige Auffassung der Menschenwelt aufgeht. Es ist nur noch ein Bruchstück von der Welt, was sie interessirt und auch über dieses denken sie kleinmüthig und zerrissen; ja wenn sie denn doch gelegentlich einmal auch auf die Natur reflectiren, so geschieht es nur, um aus ihr Bilder für das Elend und die Vergänglichkeit des Menschen zu entnehmen, um auch in jene den von hieraus gewonnenen Trübsinn hinein zu spielen. Hierfür bietet uns Mimnermus ein in seiner Naivetät doppelt characteristisches Beispiel, wenn er den auf die Welt niederscheinenden Sonnengott deswegen bemitleidet, weil alle Tage sein Loos Mühe und Arbeit sei. Kaum geniesst er des Nachts einer kurzen Erquickung auf seinem vielersehnten Lager, so treibt ihn die rosenfingerige Eos schon wieder auf, und er muss einen Tag laufen wie den andern. Mimnermus ahnt hiernach also nicht mehr, dass dieselbe Naturerscheinung, in der er das Bild menschlicher Plage und Anstrengung erblickt, einem früheren Standpunkte als die unmittelbare, mächtig wirkende Gegenwart eines Gottes erschienen sei. Er ahnt eben so wenig, dass ein noch reiferer Standpunkt darin zwar nur eine Creatur erblickt, doch aber eine solche, die das wahre Bild der freudigen Kraft und Frische ist, die ihre Bahn läuft gleichwie ein Held und sich freuet wie ein

Bräutigam. Nach dem kleinlichen Maasse seiner eignen Lebensauffassung misst er auch die Natur, auch das Leben der Götter, und jedes Amt, jedes Geschäft, das sie darin zu verrichten haben, erscheint ihm als eine leidige Last. — Und ähnlichen Aeusserungen begegnen wir auch sonst mehrfach. Man singt fröhliche Trink- und Liebeslieder, aber eben die Vergänglichkeit des Lebens muss es doch sein, auf die man sich beruft, um zum Genusse aufzufordern. Es gilt, die kurze Freude herauszureissen aus der ungleich längeren Dauer des Elends. Tyrtäus preist den Tod fürs Vaterland, und gewiss! zunächst sind es ohne Frage die edlen Motive der Tapferkeit, die ihn dabei leiten. Aber zwischendurch spielen doch auch immer Aeusserungen über die Werthlosigkeit des auf's Spiel gesetzten Lebens. Es ist ja nur eine Spanne Zeit, die uns beschieden ist, wie Mimnermus sagt, und ein ander Mal spricht derselbe Mimnermus fast mit den Worten des Homer: „wie die Zeit des knospenreichen Frühlings die Blätter treibt, wenn sie an den Strahlen der Sonne hervorwachsen, ihnen gleich geniessen auch wir Menschen die Blüthe der Jugend eine kurze Zeit; eine kurze Zeit geniessen wir sie, indem wir von den Göttern weder Gutes noch Uebles erfahren; nur die schwarzen Keren stehn uns zur Seite, von denen die eine das Ziel eines beschwerlichen Alters, die andere den Tod selbst in Händen hat. Eiligst reift die Frucht der Jugend, soweit auch die Sonne das Land bescheint, und wenn das Ziel ihres Alters überschritten ist, dann wäre es wahrlich besser, sofort zu sterben als noch fortzuleben. Denn viele Uebel bedrängen fortan das Herz; bald wird unser Haus zu Grunde gerichtet und uns treffen die beschwerlichsten Händel der Armuth; bald werden uns Kinder entrissen, nach denen das sehnsüchtige Verlangen uns unter die Erde in den Hades hinab treibt; bald auch reibt uns Krankheit auf und keinen der Menschen giebt es, dem Zeus nicht viel Uebel ertheilt hätte." — Hier haben wir so ziemlich alle Merkmale zusammen, die für die Weltanschauung und religiöse Stimmung aller dieser Dichter characteristisch ist — Naturentfremdung, kleinliche Auffassung des Menschenlebens und eine aus beidem hervorkeimende Auflehnung gegen die Götter. Von den Göttern, hiess es ja zuerst, erfahren wir weder Gutes noch Böses. Hernach aber wird sogar

behauptet, dass es keinen Menschen gäbe, welchem Zeus nicht vielerlei Uebel ertheilte. Also von der Indifferenz in Betreff der Götter wird hier fortgeschritten zum Trotz gegen dieselben; zu einem Trotz, der vielfach schon an die späteren prometheischen Gedanken anklingt und als dessen schärfsten Ausdruck wir eine merkwürdige Stelle aus dem Theognis hervorheben möchten. „Lieber Zevs!" heisst es da nämlich: „ich bewundere Dich, denn Du regierst über Alles! Selbst besitzest Du Ehre und grosses Vermögen, und auch der Menschen Sinn, das Herz eines Jeden durchschaust Du; unter allen ist Dein die höchste Gewalt o König!" Hier scheint der Dichter sich also halb zutraulich, halb ehrfurchtsvoll seinem „lieben Zevs" als dem Könige der Welt, als dem Träger aller Macht und Weisheit zu nahen. Aber dieser respectvolle Eingang dient doch nur dazu, um den Gott, so zu sagen, in seiner vollen Majestät vor Gericht zu ziehn. Denn Theognis fährt fort: „wie aber wagt es Dein Geist denn nun, o Kronide, frevelnde Männer in gleichem Geschick mit dem Gerechten zu halten — gleichviel ob der Menschen Sinn sich zur Tugend kehrt oder auch zum trotzigen Vertrauen auf ungerechte Werke. Keinen Unterschied macht also der Dämon unter den Menschen, und es giebt keinen Weg, auf welchem man den Unsterblichen zu Gefallen leben könnte."

Aus diesen beiden zuletzt angeführten Stellen des Mimnermus wie des Theognis sieht man so recht deutlich, worüber das natürliche Religionsbewusstsein auch dieser Männer wie so mancher anderer nicht hinwegzukommen vermag. Es ist einmal das *κακῶν ἀπ' οὐδέν*, wie Simonides es ausdrückt, oder wie die Heil. Schrift dasselbe sagt: die Summe des menschlichen Lebens ist Mühe und Noth und wenn es hoch kömmt, währt es achtzig Jahre. Und sodann das Zweite, um auch dies mit den ausdrucksvollen Worten derselben Schrift zu sagen: es giebt Gerechte, denen es geht, als hätten sie Werke der Ungerechten und Ungerechte als hätten sie Werke der Gerechten. Beide Klagen hängen auch, wie leicht zu verstehn, auf's engste unter einander zusammen; der natürliche Mensch wird so lange nicht aufhören über die Vergänglichkeit des irdischen Lebens missmuthig zu sein, als er noch an der Gerechtigkeit der ihm zu Grunde liegenden sittlichen Weltordnung zweifelt, und wiederum über diesen Zweifel

wird er so lange nicht hinauskommen, als er sein Auge nur auf die Spanne Zeit des diesseitigen Lebens gerichtet hat. Beides hängt ausserdem aber auch ohne Frage mit der bei diesen Dichtern ausgebildeten Entfremdung von der Natur zusammen, denn so lange die Naturmächte dem Menschen mit göttlichem Ansehn gegenüberstehn, ahnt er noch etwas von den hinter der vergänglichen Seite der Natur verborgenen Ordnung und Gesetzmässigkeit ihres Bestandes. Die demüthigende Einsicht in die eigne Ohnmacht verschwistert sich da noch mit dem wieder erhebenden Gedanken der göttlichen Grösse. Dagegen fällt dieser letztere Gedanke mehr und mehr fort, je weniger in der Natur das Göttliche und in den Göttern noch etwas Anderes als das Menschenartige anerkannt wird.

Von dem Mangel an innerer, religiöser Befriedigung, der diese Dichter drückt, legen nun aber auch jene anderen beiden Vorstellungskreise, der vom goldenen Zeitalter und der von den jenseitigen Schicksalen der Seele, ein redendes Zeugniss ab.

Es liegt in der Natur der Sache begründet, dass das Menschenherz sich unwillkührlich der Vergangenheit oder der Zukunft zuwendet, so oft es sich von der Gegenwart unbefriedigt fühlt. Dann tauchen unabweislich jene Träume eines goldenen Zeitalters in ihm auf, das entweder vormals schon vorhanden gewesen sein, oder auch dereinst noch kommen soll. Es bezeichnet ohne Frage noch einen ungleich höhern Grad von Hoffnung, wenn dies Letztere der Fall ist, wenn das Ideal noch vor uns, als wenn es schon im Rücken liegen soll. Und darum ist es denn auch gleich anfangs zu beachten, dass sich bei den vorphilosophischen Dichtern der Griechen mehrfach die Vorstellung eines untergegangenen Ideals, nirgends aber die Ahnung eines zukünftigen Glücks findet, in welchem die Lösung aller zeitweiligen Verwirrungen, der Ersatz für alle gegenwärtigen Leiden verhofft würde. Aber auch selbst diese rückwärts gewandten Vorstellungen finden sich nicht ganz übereinstimmend, bleiben nicht unverändert dieselben im Laufe des uns hier beschäftigenden Zeitraums. Als Repräsentanten der an ihnen sich vollziehenden Wandlung heben wir ausser Hesiod als dem eigentlichen Mittelpunkt in der Ueberlieferung dieser Sage vor ihm den Homer und nach ihm den Tyrtaeus hervor, und schon an

ihnen wird sich, so denken wir, aufweisen lassen, wie zwar einerseits die Ansprüche, die der Mensch an sein Ideal macht, allmälig immer strenger, die Farben, in denen er es ausmalt, allmälig immer ernster werden, zugleich aber auch der Muth im Abnehmen begriffen ist zu seiner Wiederbringung, zugleich die Gränzlinie immer schärfer gezogen wird, mittelst deren das Ideal und der gegenwärtige Zustand von einander unterschieden werden soll.

Vergegenwärtigt man sich die homerische Geographie, so wohnen an den äussersten Enden ihres Horizonts nach Süden und Westen zwei durchaus glückliche und zugleich gerechte Völkerschaften: die Aethiopen und die Phaeaken. Aus den ersten Versen der Odyssee kennt man schon diese „untadeligen" Aethiopen, zu denen die Götter so gerne und oft sogar auf längere Zeit zu Gaste gehn, die im Besitze aller Güter wie aller Tugenden leben. Aber wo wohnt denn nun dies zugleich so glückliche und so gute Volk? Sie sind die *ἔσχατοι ἀνδρῶν*, die *τηλόθ' ἐόντες*, und nur derjenige, der so weit gereist und so vielfach umgeirrt ist wie die griechischen Helden da sie von Troja heimkehrten, hat sie an Ort und Stelle kennen zu lernen Gelegenheit gehabt. Und ganz ähnlich steht es um die Phaeaken; „fern ab wohnen wir ja, im vielumrauschten Pontos zuäusserst. Darum verkehrt auch keiner der anderen Sterblichen mit uns," spricht die Königstochter Nausikaa zum Odysseus, und das Land der Phaeaken ist ja auch für den Odysseus der Schluss seiner Irrfahrten, von wo er wie durch ein Wunder nach Hause geleitet wird. Und wie schön schildert nun dieselbe Nausikaa den Ueberfluss ihres Landes. Zunächst redet sie da freilich nur von sinnlichen Gütern: „Feige reift hier an Feige und neben der Traube die Traube." Aber wie alles Sinnliche bei diesem naiven Dichter sittliche Beziehungen, ich weiss nicht, soll ich besser sagen, symbolisirt oder begleitet, so verbindet sich auch mit dem leiblichen Wohlstande der Phaeaken die vollkommenste Gerechtigkeit und Tüchtigkeit. „Sonderlich lieb sind wir den Unsterblichen," sagt desswegen auch Nausikaa. Denn die Phaeaken wohnen in friedlicher, wennschon nicht unthätiger Einsamkeit, ohne mit andern Völkern Streit zu führen, und unter einander im einträchtigsten Vernehmen. Sie sind jeder Art der Waffen-

übung kundig und doch bedürfen sie ihrer nie im Ernste, sondern Schifffahrt und Wettspiele sind die einzigen Bethätigungen ihrer Kraft. Mit diesem glücklichen Phaeakenlande, das uns in wenigen Zeilen das volle Bild eines ächtgriechischen Ideals vor Augen stellt, setzt der Dichter nun aber die eigentlichen Helden seines Gedichts in keinerlei leichten und häufigen Zusammenhang. Wie er durch die herabsetzende Formel: *οἷοι νῦν βροτοί εἰσι*, sein eignes Zeitalter von dem bessern, kräftigern, heiligern Heroenalter unterscheidet, so glaubt er auch die Phaeaken wenigstens local von der übrigen Welt unterscheiden zu müssen. Das ganze Heroenthum steht nach ihm der Götterwelt noch ungleich näher als seine eigene Zeit und für das Erstere ist z. B. das Erscheinen eines Gottes nach keiner Seite hin etwas Aussergewöhnliches. Aber selbst innerhalb einer solchen Welt glaubt er doch wieder jene Völkergruppen wie die Aethiopen, Phaeaken (und noch einige andere) bis an die äussersten der menschlichen Kunde erreichbaren Gränzen hinausrücken zu müssen.

Aber was bei Homer doch mehr nur beiläufig erwähnt ist, das wird nun schon bei Hesiod Gegenstand einer eigenen Dichtung und zwar einer tiefer in die Sache selbst eindringenden Dichtung. Hesiod's Erzählung von den fünf Weltaltern ist ja im Allgemeinen bekannt genug, aber man beurtheilt und kennt sie doch in der Regel nur nach der pessimistischen Reproduction, die sie bei römischen Dichtern, namentlich bei Ovid und Juvenal gefunden hat. Von dieser weicht indessen Hesiod selbst noch in einer höchst characteristischen Rücksicht ab. Bei ihm findet sich nämlich keineswegs eine in schlechthinniger Continuität vor sich gehnde Verschlimmerung in Rücksicht auf das Glück oder die sittliche Beschaffenheit der den einzelnen Aeltern angehörigen Menschen, wie dieser Zug in den späteren Darstellungen allerdings auftritt. Auch bei Hesiod freilich wird die ganze Darstellung eingeleitet und abgeschlossen durch Klagen über das Elend derjenigen Gegenwart, welcher der Dichter selbst angehört, und ebenso fällt auch im Ganzen wirklich jedes nachfolgende Weltalter stark gegen das unmittelbar voraufgegangene ab, aber zunächst beginnt es doch immer wieder erst mit einem neuen Ansatz zum Guten, mit einer zeitweiligen Bewältigung

oder Ermässigung des eingerissenen Bösen. Und darin liegt offenbar eine nicht unwichtige Verschiedenheit von dem Pessimismus der römischen Darstellungen. Am deutlichsten tritt dies bei dem Uebergange vom dritten zum vierten Zeitalter hervor. Nachdem nämlich das dritte Geschlecht durch seine brutale und frevelhafte Rohheit sich selbst vernichtet hat und namenlos unter die Erde gegangen ist, fährt der Dichter in einer Wendung fort, die wenigstens dann überraschen muss, wenn man eine unaufhaltsam fortschreitende Verschlimmerung beim Dichter erwartet. „Aber nachdem auch dieses Geschlecht die Erde verborgen, Rief ein anderes wieder, ein viertes der nährenden Erde Zeus der Kronide hervor — ein gerechteres aber und bessres: Göttlicher Menschen-Geschlecht, Heroen, wie wir sie benennen." Und so folgt auch sonst immer auf das Ende eines Zeitalters, welches eine Zeit des Verfalls und des Elends ist, eine zeitweilige Besserung — zum sichern Ausdruck der den Dichter auch Angesichts des Bösen und Uebeln nicht verlassenden Hoffnung. Eben diese Hoffnung hat nun aber ihren ergreifendsten Ausdruck noch gefunden auf Anlass des fünften von der Zukunft noch erst zu erwartenden Geschlechts. Ursprünglich nämlich ist in Betreff dieses die Anlage so, dass nach seinem Ablauf kein Entrinnen des Bösen, keine *παῦλα κακῶν* mehr stattfinden wird. Aber so tief ist die Sehnsucht nach Erlösung, nach Erlösung vom Bösen und Uebel, nach Erlösung unter allen Umständen dem Menschenherzen eingepflanzt, dass der Dichter im unläugbaren Widerspruch mit sich selbst nun doch sagt: „Nimmermehr möcht ich ein Zeitgenosse der fünften Männer sein, sondern lieber zuvor sterben — oder auch nachher erst geboren werden." Dies letzte: „oder auch nachher erst" hat natürlich nur dann Sinn, wenn es die Hoffnung involvirt, dass es auch nach Ablauf des fünften Geschlechts noch ein Entrinnen des Bösen geben wird. So durchbricht bei diesem Dichter die Erlösungssehnsucht die Consequenz des eigenen Gedanken. Auch dann, wenn es kein Entrinnen mehr geben wird, wird es doch noch e i n Entrinnen geben. Solche Widersprüche, aus solchen Motiven hervorgehnd, gehören zu dem Schönsten und Tiefsten, was der natürliche Mensch aus seinem Herzen hervorzubringen vermag. Er hat in sich selbst keine

wohlbegründete Hoffnung und dennoch kann er von der Hoffnicht ablassen!

Also im Vergleich mit den römischen Darstellungen ist die des Hesiod's muthig und hoffnungsvoll zu nennen; anders aber erscheint sie uns, wenn wir von ihr aus zurück auf Homer blicken. Auch diesem gegenüber bleiben ihr freilich noch immer sehr wesentliche Vorzüge. Die Art, wie Hesiod von seinem Ideal redet, ist ausdrücklicher, ausgebildeter, reifer als die des Homer; er redet nicht mehr von einem Lande, wo Feige an Feige reift u. s. w., und auch wenn er die Tugend nennt, meint er unter ihr nicht mehr vorwiegend leibliche Tüchtigkeit, Tapferkeit u. A. Tiefer als Homer hat er offenbar nachgedacht über das Idealbild von des Menschen Glück und Sittlichkeit. Aber ungleich schärfer als jener unterscheidet er doch auch dieses Bild von der Gegenwart. Was bei Homer dies beides von einander trennte, war lokaler, höchstens und auch dies nur beziehungsweise temporärer Natur. Man brauchte nur weit genug gereist zu sein, und lange genug gelebt zu haben, um ein Zeitgenosse der Heroen, um bei den Phaeaken und Aethiopen an Ort und Stelle gewesen zu sein. Bei Hesiod dagegen wird der Schauplatz des Ideals vom eignen Lande des Dichters nicht unterschieden und auch der Zeit nach steht dieser jenem nicht grade allzufern, er selbst lebt ja noch vor der Gränzscheide des vierten und fünften Geschlechts. Aber in dem Innern der menschlichen Natur, in ihrer Neigung zum Schlechten entdeckt er den Grund der jedes Mal sich erneuernden allgemeinen Verschlimmerung; nicht ein äusseres, wol aber ein inneres Hinderniss scheidet den Menschen und sein volles Glück schärfer als jenes es je vermocht hätte.

Und dieselbe Tendenz zunehmenden Kleinmuths setzt sich denn nun auch bei den Spätern, wie namentlich Tyrtaeus fort. Allerdings wissen und besitzen wir wenig genug von der hier in Frage kommenden Elegie: aber das wissen wir doch, dass es eine solche vom Tyrtaeus gab, die unter dem Bilde der alten guten Zeit Sparta's ein allgemeineres Musterbild von Volk und Staat aufzustellen bemüht war (*Εὐνομία Πολιτεία*) und wenn wir uns über die Ausführung derselben Vermuthungen erlauben dürfen, so werden wir vielleicht am wenigsten fehlgehn, wenn wir sie uns, mutatis mutandis nach Art desjenigen denken, was der platonische Solon von der Urgeschichte Athen's und von dessen ruhmvollem und doch einer tragischen Katastrophe nicht vorbeugenden Kampfe mit der Atlantis erzählt. Da wie hier war die Beschreibung des Ideals in die Urgeschichte der eignen Stadt gelegt; da wie hier wird ein gewaltsamer Bruch Ideal und Gegenwart von einander gerissen, und dem Dichter den nur mässigen Trost gelassen haben, auf eine approximative Wiederbringung des Erstern zu hoffen und zu derselben anzuspornen.

Und nun ergiebt sich uns auch noch eine eigenthümliche Einsicht, aus der Combination des hier zuletzt Gesagten mit dem Früheren. Die Götter sind — das sahen wir deutlich — Dank dem Homer, und dem, was er an ihnen gethan, dem Menschen ungleich näher und so zu sagen auf ein Niveau mit ihm gerückt, aber keineswegs mit ihnen auch die Ideale, die der Mensch sich von Glück und sittlicher Tüchtigkeit ausmalt. Diese entfernen sich mehr während jene näher treten. Jene treten näher in immer zunehmender Gleichartigkeit, aber die Ehrfurcht vor ihnen wächst nicht, der Neid beginnt sich vielmehr zu regen, und selbst die reifende Einsicht in die Normen der Sittlichkeit werden dazu benutzt, um vor diese die Götter selbst desto erfolgreicher zur Verantwortung zu ziehn. Trotz und Indifferentismus gegen die Götter nehmen zu, zugleich aber auch die immer bitterer werdenden Klagen über den Unwerth der eigenen Existenz. Nicht geboren zu sein, wird immer mehr der Wünsche erster; ist man aber einmal geboren, so rasch als möglich dahin zu gehn!

Und doch ist der Tod kein Glück, keine Erlösung zu nennen. Vielmehr grade er ist der dunkle Punkt, der das an sich so helle, das Licht und die Freude so liebende Leben der in Homers Schule aufgewachsenen Griechen von Anfang an zu verfinstern droht.

Wir berühren damit den letzten jener drei Vorstellungskreise, deren wir hier gedenken wollten: den das Jenseits der Seele betreffenden. Indessen wir werden von Anfang an nicht erwarten können, dass derselbe dem Tode gegenüber einen besonderen Grad der sittlichen Erhebung zeige, da man doch dem

Leben so wenig einen wahrhaft sittlichen Werth abzugewinnen weiss. Oder wir könnten auch umgekehrt sagen: auch im Leben vermag der Mensch nicht zu einer frischen und wahrhaft sittlichen Haltung durchzudringen, da er in dem Gedanken an den Tod immer noch den Stachel einer ihn tiefbeunruhigenden Ungewissheit trägt. Beides steht ja offenbar in Wechselwirkung unter einander, und zeigt uns nur verschiedene Seiten einer und derselben sittlichen Disposition. Es ist ein Auge der Hoffnung, oder vielmehr der Hoffnungslosigkeit, das sich in die Vergangenheit richtet, um dort nach einem Ideal des sittlichen Lebens zu forschen, und in die Zukunft, um dort den Schleier zu durchdringen, der das Schicksal der Seele deckt. Es ist nur ein Auge, und dies eine Auge ist mit der natürlichen Blindheit des Heidenthums geschlagen; es ist das Auge Derer, denen in der Vergangenheit ihr Ideal zu Grunde gegangen ist, und die um ihre Todten trauern, — indem sie keine Hoffnung haben!

Es wird genügen, aus der Fülle von Belegen für das hier Gesagte nur einige herauszugreifen, zumal die Trostlosigkeit der bei Homer und seinen Nachfolgern herschenden Auffassungen vom Tode ja allgemein bekannt und als solche anerkannt ist.

Homer berührt verhältnissmässig selten den Gedanken an den Tod und auch darin ist er nur characteristisch für das ächte Griechenthum überhaupt. Aber es geschieht dies nicht etwa desswegen, weil er in ruhiger Besonnenheit den ganzen Ernst des Todes erkannt hätte, sondern weil derselbe Schrecken enthält, an die er sich ganz und gar nicht zu erinnern liebt. Die Nacht des Todes ist ihm verhasst, im gleichen Maasse, in welchem er das Licht des Lebens liebt. Es bezeichnet bei Homer den höchsten Grad des Hasses, wenn man Jemand so hasst wie den Tod. Hades ist allerdings auch ein Gott — aber in einem höchst seltsamen Ausdrucke nennt der Dichter ihn den verhasstesten unter allen Göttern. Und zwar fürchtet der homerische Mensch den finstern König der Schrecken, unter welcher Gestalt dieser auch immer an ihn herantreten mag. Es macht einen Unterschied aus, ob ihn der sanfte Pfeil eines Gottes erreicht, und ob er auf dem Schlachtfelde einen rühmlichen Tod findet, oder ob ein grämliches Alter ihn aufzehrt, eine schmerzhafte Krankheit ihn trifft. Aber in jeder Gestalt

ist der Eingang in den Hades doch schmerzlich. Todesfurcht bildet für den Dichter keinen entschiedenen Gegensatz zu einer wahrhaft männlichen Haltung; seine tapfersten Helden schaudern wenn sie des eigenen Todes gedenken, und ebenso raubt ihnen der Tod eines geliebten Mitmenschen oft alle Fassung. Wer kennt nicht des Achilleus berühmten Ausspruch, den er dem zur Unterwelt herabgestiegenen Odysseus gegenüber thut. Ihn will uns der Dichter gewiss männlich und tapfer vorstellen, aber wie heisst es nun auch in seinem Munde in Betreff des Todes: lieber ein Tagelöhner im Lichte der Sonne als ein König über die Schatten! Er war im Leben hochherzig genug eine Spanne Zeit gegen ewigen Nachruhm zu vertauschen und um seinen Freund rächen zu können, ein kürzeres Leben zu wählen — den darauf bezüglichen Klagen der Mutter setzt er eine äusserst edle Haltung entgegen, aber nach dem Tode ist es fast, als gereuete ihn sein gefasster Entschluss. Denn das Leben ist dem homerischen Menschen Alles: der Schauplatz seiner frischesten Thätigkeit und die Stätte seines liebsten Genusses. Selbst das Jenseits weiss er nicht anders zu denken, als indem er es als das farblosere und abgeblasste Abbild des Diesseits ansieht. Die abgeschiedene Seele ist ein Schatten — ein Schatten von dem eigentlichen Selbst des Menschen, d. i. von seiner jugendlich blühenden Leiblichkeit, hier wie da dasselbe, nur das eine Mal in freudiger Kraft, das andere Mal hinfällig und nichtig.

Denn eben in diesem Letzteren liegt das eigentliche Problem angedeutet, das grade für das homerische Bewusstsein der Tod enthält, und dessen ganzes Gewicht man erst dann begreift, wenn man sich recht in die eigenthümlichen Auffassungen des Dichters hineindenkt. Ohne irgendwie ein principieller Materialist zu sein, ist seine ganze Auffassung doch gleichsam ins Leibliche, Sinnlich-Handgreifliche gebannt. Darum verkündigen denn auch gleich die ersten Verse der Ilias, dass der Zorn des Achilles die Seelen der Helden zum Hades gesandt, sie selbst aber Hunden und Raubvögeln zur Beute gegeben habe. Also das Selbst des Helden ist seine Leiblichkeit, und eben dies Selbst ist es ja nun, was der Tod zerstört; der bessere Theil des Menschen, der Leib, vergeht augenscheinlich und unwiderbringlich im Tode, welche Hoffnungen darf man darnach also

wol für dessen schwächeren Theil, die Seele, hegen? Man kann kein Zutrauen zu deren Fortexistenz fassen, man verspricht sich wenig Tröstliches und Erfreuliches von derselben. Eben so wenig fasst dieser naive und gesunde Standpunkt nun aber doch auch den Gedanken, als wäre Alles schlechthin aus mit und nach dem Tode. Diesem Gedanken widerstrebt schon das erwachende sittliche Gefühl des Dichters, das wenigstens für ausgezeichnete Verbrecher eine Vergeltung, wenigstens für besonders Begünstigte eine glücklichere Existenz im Jenseits, fordert. Ihm widerstrebt nicht weniger die abergläubische Phantasie, welche dem Tode gegenüber beim natürlichen Menschen auch nicht zur Ruhe zu bringen ist, und die eben einen Reiz darin findet, den dunklen Hintergrund des unbekannten Jenseits mit irgend welchen Gestalten und Vorstellungen zu bevölkern. Und so steht denn das homerische Bewusstsein im vollsten Schwanken der Rathlosigkeit dem Tode gegenüber, nicht hoffend und doch auch nicht ganz verzweifelnd, Vorstellungen fassend und doch auch dieselben wiederum aufgebend. Das sind die Menschen des Homer, die „armen Sterblichen,“ während droben auf dem Olymp „den Unsterblichen“ die Tage in ewiger Jugend vergehn!

Wir können rasch über die weitere Entwicklung der Unsterblichkeitsideen innerhalb der nachhomerischen Zeiten hinweggehn, denn die eben geschilderte Art des Homer bleibt die im Allgemeinen herschende, die weit aus vorwiegende bis in das Zeitalter der Philosophie, ja selbst noch über diese hinaus. So redet z. B. Theognis noch in einer mehr als bitteren Weise von der langen Zeit, wo er „als stummer Stein unter der Erde“ daliegen wird, und ähnliche Aeusserungen begegnen uns auch sonst vielfach. Bald werden solche Gedanken dazu benutzt, um durch kräftige Sittlichkeit zu einer desto rascheren Ausbeute des Lebens anzuspornen, bald aber auch, um grade deswegen dem zeitweilig betäubenden Genusse in die Arme zu treiben. Bald erbleichen die lichten Farben des Lebens vor dem Gedanken an den Tod; bald steigert sich der Werth des Lebens bei der Erinnerung an die Unentrinnbarkeit desselben. Immer aber bleibt die Ungewissheit in Betreff des Todes und eine daraus hervorgehnde Unruhe das durch Alles Hindurchgehnde.

Wir übersehn jetzt in einigen der entscheidendsten Momente

die Religionsauffassung der Griechen, wie dieselbe sich seit und durch Homer entwickelt hat, wenigstens soweit dieselbe einen Reflex in der Litteratur gefunden hat. Die Götter menschenartig, und mehr und mehr ihrem naturalistischen Ursprunge entfremdet, ohne dafür an streng sittlichem Gehalte zu gewinnen. Bei ihnen sucht der Mensch daher auch nicht die Ideale seiner Sittlichkeit, von ihnen hofft er nicht Wiederbringung eines vollen Glücks. In Betreff des Letzteren, in Betreff der Bedeutung des sittlichen Lebens überhaupt denkt er kleinmüthig, während er zugleich einen kecken Zweifel an dem Rechte der Götter zu entwickeln beginnt. So steht er im Leben ohne festen Halt, dem Tode ohne freudige Zuversicht gegenüber!

Aber grade dieser letzte Punkt ist nun doch auch wieder von der Art, dass er das heidnische Bewusstsein nicht rasten lässt; er ist die Seite, von woher dasselbe sich Hoffnung für's Sterben, und schon allein darin sittliche Haltung für's Leben schafft; mag beides unseren Voraussetzungen nach auch nur unbedeutend erscheinen. Ein römischer Dichter behauptet einmal: primus in orbe Deos fecit timor, und ein griechischer Schriftsteller bezeichnet die Todesfurcht als die älteste unter allen Arten der Furcht. Soviel aber ist jedenfalls gewiss, dass der Gedanke an den Tod zu allen Zeiten die aller wirksamste Gewalt ausgeübt hat über das natürliche Menschenherz. Selbst das heidnische Bewusstsein treibt die Todesfurcht zu seinen Göttern zurück und wenn es dieselbe durch Vermenschlichung verweltlicht, entgöttlicht, ihrer eigenen Unsterblichkeit nicht so recht sicher, und noch viel weniger im Stande findet, auch dem Menschen eine reine recht freudige Ueberzeugung seiner Unsterblichkeit zu verleihn — dann geschieht es mit einer Art von Folgerichtigkeit, dass es sich von neuem wieder von den menschenartigen Göttern zu der früher ausschliesslich für göttlich gehaltenen Natur zurückwendet, um bei ihr Gewähr der Unsterblichkeit und mit dieser zugleich eine festere Grundlage des sittlichen Lebens zu finden. So ist es wenigstens in Griechenland geschehn. Hier hat sich grade in Beziehung auf die Unsterblichkeit der Seele, zu allen Zeiten wie es scheint, eine Art des Naturdienstes erhalten gehabt, der in seinen eigentlichen Wurzeln gewiss älter ist als der homerische Standpunkt, der eine

hervorstehendere und allgemeinere Bedeutung aber doch erst in denjenigen Zeiten bekam, wo die homerische Tendenz sich bereits in jener vorhin angedeuteten Weise überlebt hatte. Ich rede hier nicht von irgend einer Art der öffentlichen Religion, sondern von dem Geheimcult der Mysterien, vor Allem von dem berühmtesten unter ihnen, den Eleusinien.

Die Eleusinien bilden bekanntlich einen Lichtpunkt in den meisten Geschichten der griechischen Cultur und noch ist die Erinnerung an den heftigen Streit nicht erloschen, der kurz vor unseren Tagen über die richtige Würdigung derselben geführt worden ist. Gegenwärtig kann man diesen Streit indessen als ziemlich abgeklärt ansehn. Man verwirft es einerseits als eine lächerliche Plattheit, wenn Rationalisten in dem *ἱερὸς λόγος*, den die Mysterien enthielten, nichts als eine Unterweisung zur Obst-, Wein- und Getreidekultur vorausgesetzt haben. Anderseits denkt man aber jetzt auch daran nicht, Lehren, sei's der positiven Offenbarung, sei's der absoluten Philosophie in diesen Traditionen, nachweisen zu wollen, ja auch überhaupt nur Auffassungen, die allzu hoch über den gewöhnlichen Vorstellungen des öffentlichen Cults und der Dichter gestanden hätten. Ihr Inhalt scheint vielmehr an Tiefe und Innerlichkeit nur deswegen diesen nicht geheimen Vorstellungen so weit vorangegangen zu sein, weil — es klingt vielleicht paradox — er der Zeit nach soweit hinter ihnen zurückgeblieben ist. Aber es zeigt sich auch hier nur, was auch sonst oft in der Religionsgeschichte wahrgenommen werden kann, dass die älteren Perioden zwar nicht so ausgeglättete und feine, dessen ungeachtet aber tiefere und innigere Vorstellungen in sich enthalten als wie die spätern. Alles nämlich, was wir mit einiger Sicherheit von den die Mysterien durchdringenden Ideen wissen, weist darauf hin, dass dieselben, wenn auch in modificirter Gestalt, Nachklänge des ursprünglichen Naturcult enthielten. Die Modificationen bestanden vor Allem darin, dass aus den „einzelgöttischen" Culten, den Localculten der früheren Zeit mehr und mehr ein in pantheistischer Einheit sich abschliessendes System des Gesammtcults erwuchs; das Gemeinsame aber lag in der alles Anthropomorphistische der Götterauffassungen überwiegenden Beziehung auf die Natur. Und in dieser Beziehung auf die Natur ward denn auch der-

jenige Trost in Betreff der Zukunft der Seelen gefunden, den wenigstens einige der Mysterien, wie namentlich die Eleusinien enthalten haben. Es war der naheliegende Gedanke von dem allgemeinen, die ganze Natur durchziehenden Wechsel und Kreislauf aller einzelnen Erscheinungen. In diesem Kreislaufe giebt es vom Standpunkte des Ganzen aus keinen definitiven Tod, so wenig als es darin für das Einzelne eine bleibende Existenz giebt. Alles Einzelne wechselt, aber das Ganze bleibt und in ihm gewissermassen doch auch das Einzelne. Hatte Homer die Vergänglichkeit des menschlichen Lebens mit dem Fallen der Blätter verglichen, so kehrte man jetzt das Gleichniss nur nach einer andern Seite, indem man aus der stets sich wiederholenden Verjüngung der Natur auch auf eine mehrmalige Widerkehr der Seelen schloss. Dass auch die Seele, der einzelne Mensch ein Theil des Ganzen, der Natur sei — Das war das Geheimniss, welches man nicht sowol in Worten aussprach, als vielmehr in Symbolen mittheilte, in Cultushandlungen veranschaulichte. Besonders sinnreich mag dabei der den Eleusinien zu Grunde liegende Demetermythus verwerthet worden sein, denn die seinen Mittelpunkt bildende Anschauung von dem verwesenden und eben dadurch neues Leben aus sich hervortreibenden Korn hat zu allen Zeiten das Nachdenken geweckt und zu hoffnungsvollen Vermuthungen über das Jenseits geführt. Aber auch an den Dionysosmythos schlossen sich verwandte Gedanken an. Und es war auch überhaupt nicht blos jenes gleichsam persönliche und practische Interesse des Menschen an der Zukunft seiner Seele, was zu dieser religiösen Aufmerksamkeit auf die Natur trieb; es war ausserdem auch noch das allgemeinere theoretische Interesse, welche das göttliche Walten in der Natur oder vielmehr die Göttlichkeit der Natur selbst überall in deren einzelnen Erscheinungen verfolgen wollte. Daher sich denn auch mehr als eine Kosmogonie im näheren oder entfernteren Zusammenhange mit dem durch die Mysterien repräsentirten Ideenkreise entwickelte. Diese einzelnen Kosmogonien unterscheiden sich mehrfach von einander, aber das ist doch ein ihnen allen gemeinsamer Grundzug, dass sie weit entfernt sind von der dramatisch-personificirenden Art des Homer. Die Götter sind hier nicht menschenartig, sondern Naturpotenzen und auch auf die

Bestimmtheit der einzelnen Potenz kommt es in diesen Darstellungen ungleich weniger an, als auf den Nachweis, wie dieselben alle aus dem einen Ganzen der Natur hervor — und in dasselbe zurückgehn. Eben dieser Gedanke einer naturalistisch pantheistischen Theokrasie ist es nun aber auch, in dem diese Kosmogoniker sich ganz und gar begeistern, und durch einen solchen enthusiastischen und dem Göttlichen hingegebenen Schwung aller ihrer Gedanken unterscheiden sie sich daher auch eben so bestimmt von der fröhlichen, selbst zuversichtlichen Art, die der Ausgangspunkt, wie von der kleinmüthig-grübelnden Art, die der Endpunkt der homerischen Tendenzen war. Sie unterscheiden sich dadurch aber auch nicht wenig von der ursprünglichen Art des pelasgischen Naturcult, dessen innerlich und äusserlich gebundene, unfreie und in Folge dessen auch finstere Art wir schon oben anzudeuten versuchten. Also auch diese Richtung der griechischen Religion so gut wie die homerische war im Laufe ihrer Entwicklung zu einem Resultate von ganz anderer Beschaffenheit angelangt, als wie ihr Ausgangspunkt hätte erwarten lassen. Nicht Kleinmuth, wol aber die Unruhe des Enthusiasmus characterisirt dies Resultat. Und in diesem dialektischen Umschlagen jener beiden Richtungen, je eine für sich betrachtet, sowie in der ursprünglichen Differenz beider unter einander lag daher ohne Weiteres eine Aufgabe zu lösen vor für eine so neue und von einem höheren Standpunkt aus verfahrende Betrachtungsart als wie die Philosophie von Anfang an sein wollte und sollte. Denn dem einen Standpunkt drohte der einheitliche Begriff des Göttlichen sich ganz und gar zu zersplittern in die Fülle der einzelnen Göttergestalten; der andere absorbirte diese durch jenen. Nach dem einen Standpunkte behauptete die Natur ein ziemlich äusserliches Verhältniss wie zu Göttern so zu Menschen. Nach dem andern aber ging das specifisch Göttliche wie Menschliche gleicherweise unter in den einen Abgrund der enthusiastisch gefeierten Natur. In allem Diesen lagen Aufforderungen und Voraussetzungen genug vor, um diese Gegensätze in einer höhern Betrachtung mit einander auszugleichen.

Bevor wir aber weiter verfolgen, auf welchem Wege die Philosophie eine derartige höhere Betrachtung versuchte, müssen

wir zurückgreifen auf die politische und litterarische Geschichte, um in dieser die Art und Weise zu erblicken, in welcher sich wie einerseits jene auf dem Grunde der griechischen Religion ruhende Differenz ausgewirkt, so anderseits der zu deren Ueberwindung bestimmte Standpunkt der Philosophie vorbereitet hat. Beides kann nicht besser geschehn, als indem wir auf jenen Zeitpunkt wieder zurückgehn, über den wir allerdings in Betrachtung der religiösen Entwicklung schon längst hinausgegangen sind; wir müssen einsetzen unmittelbar hinter der homerischen, d. h. der im Homer geschilderten Zeit.

Ueberblicken wir nun aber von diesen frühsten Anfängen aus den Verlauf der politischen Geschichte in Griechenland, so stellen sich uns bis zur Entstehungszeit der Philosophie besonders vier grosse Ereignisse als die eigentlichen Haltpunkte desselben dar: zunächst die Dorische Wanderung, welche zuerst einen völligen Umsturz und sodann eine ebenso vollständige Neugestaltung aller politischen Verhältnisse bezeichnet; hierauf zweitens die Gründung der Colonien, durch welche das griechische Mutterland seine Cultur in einer weiten Peripherie um sich verbreitet; drittens für Sparta die Lykurgische Verfassung und endlich in der Gestalt des Solon das ganz parallele Ereigniss für Athen. Durch diese vier Epochen geht der Lauf der griechischen Geschichte mit äusserst raschen Schritten hindurch; ja, man kann trotz der weiten Zeiträume und trotz der ganzen Mannichfaltigkeit der in ihnen enthaltenen Einzelnheiten vielleicht behaupten, dass erst in Solon diejenige Entwicklung innerlich ihren Abschluss gefunden hat, zu welcher der erste äussere Anstoss bereits von der Dorischen Wanderung gegeben war. Wenigstens für Athen bezeichnet Solon den ersten Anfang eines nicht mehr zu übersteigenden Höhepunkts seiner Geschichte; was aber für Athen einen solchen Höhenpunkt bezeichnet, war dasselbe ganz gewiss auch für das übrige Griechenland. Man hat Solon das gute Gewissen von Athen genannt. Man darf vielleicht noch mehr behaupten: in seiner Verfassung ist bereits die Wahrheit und das berechtigte Moment von allem demjenigen enthalten, was die ganze spätere Entwicklung der griechischen Demokratie für sich in Anspruch nehmen kann. An den Tagen von Salamis und Marathon ist nur diejenige Saat aufgegangen,

die etwa ein Jahrhundert früher die Hand des edlen Solon ausgestreuet hatte, die er nicht bloss seinen mannichfachen politischen Gesetzen und Institutionen, sondern selbst seinen Liedern und Sinnsprüchen anvertraut hatte, ob sie nicht vielleicht von jener oder von dieser Seite her zum Heile seines Vaterlandes emporwachsen würde — eine Saat von Ideen, die er nicht bloss von seinen Mitbürgern gefordert, sondern auch an sich selbst bereits, in seiner Persönlichkeit dargestellt hatte. Und diese Saat wuchs denn nun auch wirklich auf's kräftigste empor. In den heroischen Anstrengungen, die die Marathonomachen, die Waffen in der Hand, ausgeführt hatten, in der nach ihrer rein menschlichen Seite unübertroffenen Leistungen der Attischen Cultur, wie sie in allen Arten der damaligen Künste und Wissenschaften die Perserkriege begleitete. Die sittliche Kraft, die sie trug, der ganze Geist, der in ihnen wehte, war eben nichts anderes als jener von Solon mit vollstem Bewusstsein und in der tiefsten Weise vertretene Impuls; ein Impuls der begeisterten Hingabe an das Allgemeine, der patriotischen Tendenz auf das Ganze des Staats und des in Kunst und Wissenschaft bethätigten Strebens auf eine Ausbildung rein menschlicher Art. Und wenn nun auch der kaum ein halbes Jahrhundert hernach hereinbrechende peloponnesische Krieg bewies, ein wie tiefes Verderben des politischen Lebens fast ausnahmslos nach allen Seiten hin unter der äusseren Decke vollständigster Blüthe verborgen gewesen sein musste, so stand doch dem auch für das Auge wahrnehmbaren Ausbruche dieses Verderbens die Perserzeit eben noch ferner als die Perikleische, und die Solonische wiederum noch ferner als jene. Auch schon in Solons ursprünglicher Anlage mag ein tiefer blickendes Auge vielleicht den Keim zu einzelnen der später an's Licht gekommenen Uebelstände entdecken können; aber im Ganzen war es doch mehr der Missbrauch, beziehungsweise der Abfall, dessen man sich in Betreff der Solonischen Einrichtungen anzuklagen hatte und der in's Verderben stürzte, während dagegen die Treue gegen Solons Ideen, das Zurückgreifen auf dieselben sich fast zu allen Zeiten auch äusserlich als das Heilsamste erwies. Frühstens also erst in Solon, zugleich aber auch spätestens in den Perserzeiten sehn wir Athen auf dem Gipfel seiner politischen Grösse und

Schönheit angelangt und doch scheint das in Solon Erreichte gleichsam von früh an in der ganzen Entwicklung beabsichtigt und angestrebt zu sein, und doch sank Athen eben so rasch wie unwiederbringlich unmittelbar nachdem es jene Höhe erreicht hatte von derselben herab. Ein sich endlos hinziehender Todeskampf begann unmittelbar hinter den Tagen der schönsten Blüthe und fand seinen Abschluss erst als Athen ganz gebrochen, und zuerst innerlich unter fremdländischen Einfluss, sodann aber auch äusserlich und formell unter derartige Herrschaft gelangte. Griechische Dichter — wie wir es soeben noch erst in einer anderen Beziehung anzuführen hatten — haben es oft gesungen, dass das Leben eine Spanne Zeit, und seine Jugendblüthe ein vorüberfliegender Moment sei. Das Leben keines Einzelnen bot aber hierfür in dem Maasse eine Bestätigung dar, als wie sich dieselbe der Betrachtung des Ganzen hätte entnehmen lassen. Denn wie langsam und durch wie manche Vorbereitungen hindurch war das Gute in und für Athen aufgewachsen; wie unglaublich rasch aber verfiel dasselbe und wie unwiederbringlich war der Verlust desselben, nachdem es einmal eingetreten war. Die Isonomie, die gesetzliche Freiheit Aller, die überhaupt als eigentliche Staatsglieder angesehn wurden, und in einer solchen Isonomie die Grundlage für die Herausbildung einer im antiken Sinne als wahrhaft liberal geltenden Bildung, nach allen in einer solchen liegenden Seiten hin — das war das eigentliche Ziel, worauf sich eine fast fünfhundertjährige Entwicklung angelegt hatte; und doch, nachdem dies Ziel einmal erreicht war, kam es im Laufe eines Menschenalters dazu, dass die Aufrechterhaltung desselben mit einem Manne stand und fiel; ja noch ehe Perikles seine Augen schloss, brachen alle die Geister der Zwietracht und Rivalität, des Egoismus und der Genusssucht, des Leichtsinns und der Grausamkeit, die er niederzuhalten gesucht hatte, im Gefolge des peloponnesischen Krieges hervor. Wahrlich, ein kurzer Tag des politischen Lebens erscheint hier eingefasst von einer langsam weichenden Morgendämmerung, einer- — und von einer jäh' hereinbrechenden Nacht anderseits.

Bedarf es noch eines langen Commentar's, um uns diese wenigen und doch so vernehmlich redenden Grundzüge der griechischen Geschichte noch erst zu deuten? Oder characterisiren

dieselben sich nicht vielmehr schon von selbst so recht eigentlich als die Symptome einer in ihrem innersten Principe gebrochenen, wenn auch abgesehn davon, kraft- und lebensvollen Entwicklung? Auf dem innersten Grunde des religiösen Lebens liegt Zerrissenheit und Haltlosigkeit vor. Aber in heidnischem Selbstvertrauen, in Lebenslust und Muth, in männlicher Anspannung aller Kräfte der natürlichen Menschen geht dennoch eine reichhaltige Entwicklung des weltlichen Lebens, auf den socialen und politischen Gebieten, auf denen der Kunst und Litteratur vor. Schon Aristoteles bemerkte es, wie Griechenland in seinen verschiedenen Theilen fast alle nur erdenkbaren Verfassungen und Möglichkeiten der politischen Gestaltung verwirklicht habe. Was aber seine Kunst und Litteratur angeht, so rechtfertigt es auch schon der uns hier interessirende Abschnitt ihrer Geschichten vollkommen, wenn Griechenland als das formelle Vorbild und Muster auf allen diesen Gebieten betrachtet wird. Also an Erfolgen, an grossen in ihrer Sphäre bewundernswerthen Erfolgen fehlt es auch der griechischen Geschichte trotz ihres heidnischen Princips nicht. Aber die Bedeutung dieses Letzteren lässt sich dessen ungeachtet nicht übersehn in der aufreibenden Rastlosigkeit des ganzen Processes, sowie namentlich auch in dem jähen Umsturze aller seiner eben erst erreichten Resultate. Es ist eine heidnische Entwicklung, ja so recht eine exemplarische Vertretung derselben. Daher diese beachtenswerthen Resultate auf der einen, diese fundamentale Resultatlosigkeit auf der andern Seite [1]).

1) Wir verhehlen uns nicht, dass die hier vorgetragenen Andeutungen — denn mehr als solche durften hier nicht gegeben werden — in Widerspruch stehn mit der Mehrzahl der jetzt geltenden Auffassungen von dem Wesen und der Bedeutung des klassischen Hellenenthums. Sie haben nichts gemein mit der panegyrischen Schönfärberei der enthusiastischen Philologen, und nichts mit der unhaltbaren Unterschätzung, wie wir sie wohl bei einigen Theologen älteren Schlages antreffen. Beiderlei Auffassungen kann ich aber auch nur als Verkennungen des wahren Thatbestandes ansehn. Und vollends schon eines innern Widerspruchs mit sich selbst wird unsere Auffassung schwerlich mit Recht geziehn werden können. Man vergleiche in Betreff derselben die schlagenden und fruchtbaren Gesichtspunkte, die sich auch hierüber in Kliefoth's Acht Büchern von der Kirche. Schwerin und Rostock 1854, p. 58 seq., bes. 62 finden, sowie ausserdem Tholuck, Das Heidenthum nach der heiligen Schrift. Berlin 1853.

Aber auch nicht bloss im Allgemeinen spiegelt diese ganze Entwicklung den heidnischen Character ab; es ist ausserdem auch leicht das Verhältniss einzusehn, in welchem speciell Homer und die in ihm geschilderte Welt und Weltanschauung zu diesem ganzen Verlaufe stehn. Das im Homer geschilderte Stadium, das achäische Zeitalter, dieses eigentliche Mittelalter und die Ritterzeit des griechischen Volkes: es bezeichnet gleichsam den ersten Schritt, den die Griechen zur Herausbildung ihres specifisch nationalen Characters thun, den ersten Act von jener sich rasch entwickelnden Tragödie ihrer politischen Geschichte. Schon bei Homer ist das alte patriarchalisch uneingeschränkte Königthum im unverkennbaren Abnehmen begriffen; ihm zur Seite erheben sich fortan mit stetig zunehmendem Uebergewicht die einzelnen Fürsten und Adelsgeschlechter, und wahrhaft auffallend ist es nun, wie dieser Process nicht eher endet, als bis das *κύριον* des politischen und socialen Lebens immer mehr auf eine weite Peripherie übertragen wird, von dem Könige auf die Fürsten und Edeln, von diesen auf das Ganze des Volks. Es zeigt sich dabei zugleich der Zusammenhang leicht, in welchem der Beginn dieses ganzen politischen Verlaufs mit der vorhin an Homers Namen angeknüpften Veränderung der Religionsanschauungen steht. In dieser herscht ganz der gleiche Geist der Freiheit des Selbstvertrauens und der vollen Herausbildung der menschlichen Persönlichkeit, auf dessen immer steigender Intensität, auf dessen immer mehr sich ausdehnender Verbreitung in letzter Stelle der geschilderte politische Verlauf doch auch nur beruht. Dieser Geist, nachdem er überhaupt einmal angefangen hatte sich in der Ausgestaltung politischer Verhältnisse zu bethätigen, konnte kaum anders als vom Monarchischen durch die Mittelglieder des Aristokratischen und der Tyrannis hindurch zum Demokratischen zutreiben; und nur die bekannte und oft geschilderte Gunst äusserer Verhältnisse brauchte noch hinzuzutreten, um diesen Verlauf sich in jener Stetigkeit und Unaufhaltsamkeit des Ganzen, in dieser Correctheit und Vollständigkeit seiner einzelnen Glieder ausprägen zu lassen, um dessen willen die politische Geschichte schon dem Aristoteles ein so anziehender Gegenstand seiner politischen Betrachtungen war und jederzeit für den nachdenkenden Politiker von besonderem Interesse bleiben wird.

Hiermit stehn wir aber, in der That, schon unmittelbar vor der Schwelle der philosophischen Entwicklungsgeschichte, und es wird jetzt nur noch einer einzigen, das Verhältniss der Colonien zum Mutterlande betreffenden Bemerkung bedürfen, um uns damit den eigentlichen Anknüpfungspunkt an die Hand zu geben, von welchem jene Entwicklung selbst ausgeht.

Wie es nämlich schon im Allgemeinen nicht übersehn werden kann, dass die griechische Philosophie im Verhältniss zur politischen Geschichte äusserst spät aufkommt, so gilt dies ganz besonders noch in Beziehung auf die Colonien, für die der gleiche Zeitpunkt unverkennbar noch ein späteres, weiter vorgeschrittenes Stadium ihrer politischen Entwickelung bezeichnet als für das Mutterland. Denn fast allen griechischen Colonien ist es widerfahren, wie es in der Regel einem Baume ergeht, der aus seinem ursprünglichen in einen fremden Boden verpflanzt wird. Er pflegt ein rasches und üppiges aber nicht immer grade allzusicheres Wachsthum aus sich hervorzubringen. So sind auch die Colonien dem Mutterlande vielfach voraus gewesen; ihre Cultur blüht bereits, während die des Letzteren erst kaum über das erste Stadium der Entwicklung hinaus ist, und sie beginnen ihr Leben bereits aufzuzehren, während das Mutterland noch in vergleichsweise unerschütterter Kraft dasteht. Sie sind nicht allein lokal, sondern auch temporär die eigentlichen Vorposten der griechischen Welt gewesen. Ionische Stämme in den Colonien haben ein Epos hundert Jahre früher als das eigentliche Griechenland gehabt und noch dazu einen Homer so viel früher als Hesiod. Es ist als ob Ionien alles Geistige rasch und flüchtig ergriffe, während dagegen das Mutterland spät nachkomme, von den Erfahrungen seiner Colonien selbst erst lerne und jedenfalls das spät Erworbene ungleich sicherer ausbilde und bewahre. Wenigstens in der Philosophie ist dies der Fall gewesen; ihre ersten Anfänge liegen um den Beginn des sechsten Jahrhunderts in Ionien und entwickeln sich hier mit rapider Schnelligkeit, aber erst in Attika entwickelt sich anderthalb Jahrhunderte später die höchste Blüthe derselben. Um den Beginn des sechsten Jahrhunderts hat nun aber das politische Leben von Ionien seine Blüthezeit bereits eine geraume Weite hinter sich. Diese Blüthezeit liegt für Ionien bereits im siebten, ja sogar schon im achten

Jahrhunderte. Der Anfang des sechsten Jahrhunderts ist aber für die Ionische Politik bereits der Anfang ihres Endes. Man kann sich die politische Constellation, wie sie um diese Zeit in Ionien liegt, nicht besser vergegenwärtigen als in Anknüpfung an die Person des ersten Philosophen, Thales.

Thales pflegt in der politischen Geschichte erwähnt zu werden unter Anderem durch seine Beziehung auf die Sonnenfinsterniss, welche den Friedensschluss zwischen dem Mederkönig und Alyattes von Lydien zu Stande brachte. Im Halysthale liegen die beiden Heere einander gegenüber und Alles sieht einer Schlacht entgegen, die, wie sie auch immer ausfallen mochte, über das Schicksal der vorderasiatischen Halbinsel entscheiden musste. Da bricht die Sonnenfinsterniss plötzlich herein und verwandelt den anbrechenden Tag in Nacht. Sie bestürzt die streitenden Heere dergestalt, dass diese noch unter dem Eindrucke des Naturereignisses Frieden schliessen. Dasselbe Ereigniss nun, welches also in der angegebenen Art tief in die politische Geschichte Kleinasiens eingriff, hatte der sinnreiche Thales seinen ionischen Landsleuten bereits vorhergesagt. So tritt an diesem Falle also das geistige Uebergewicht der Griechen vor den barbarischen Völkern auf eine recht handgreifliche Art heraus. Und doch bedeutete auch für jene der die Sonnenfinsterniss begleitende Friedensschluss nichts Geringeres, als ihren mehr oder minder rasch sie ereilenden Untergang. Denn durch diesen Friedensschluss ward Lydiens Selbstständigkeit als einer Grossmacht neben Medien anerkannt; der sardische Hof ward ebenbürtig dem zu Ekbatana und zur Bestätigung des Bundes ward der medische Königssohn mit der Tochter des Alyattes vermählt. So bekam Lydien jetzt freie Hand gegen die Ionier zu operiren; Ephesus fiel unter lydische Botmässigkeit schon zur Zeit des Kroesos und seine Uebergabe war für ganz Ionien ein entscheidendes Ereigniss. Eine Stadt nach der andern fiel dem Könige zu, und ward entweder mit Gewalt, oder, wenn auch friedlich, so doch mit Einbusse seiner politischen Freiheit einem orientalischen Reiche einverleibt. Freilich auch das Lydische Reich bestand nicht lange mehr; grade als es auf der Höhe seiner Macht stand, lieferte man sich selbst den traurigen Beweis, dass Niemand vor seinem Tode glücklich zu preisen sei. Indem er

den Halys überschritt, zerstörte er ein grosses Reich. Aber für die ionischen Griechen blieb auch diese Veränderung ziemlich gleichgültig: statt der lydischen Knechtschaft tauschten sie die persische ein, und wenn auch in dem Verhältnisse zu Persien durch die Perserkriege ein Umschwung eintrat, so war deren Wirkung — zwar nicht für die Cultur des Mutterlandes, doch aber für die politische Stellung der Colonien — in der That nur von vorübergehnder Natur. Längere Zeit noch vor dem Frieden des Antalkidas hatte die persische Unterjochung bereits wieder Ueberhand genommen, und diese weicht fortan denn nur, um sich mit der macedonischen, wie diese selbst, um sich mit der römischen Unterwerfung abzulösen. Man sieht also deutlich: jene Sonnenfinsterniss, deren Vorherverkündigung gewissermassen den frühsten Aufgang der griechischen Philosophie begleitet, begleitet auch den beginnenden Untergang ihrer politischen Macht für die Ionier. Es wird Abend in der äussern Geschichte von Ionien, aber am Abend hebt die Eule der Minerva, nach einem oft wiederholten Worte von Hegel, ja auch erst ihren Flug an. Man möchte dies überhaupt als ein allgemeines Gesetz der menschlichen Entwicklung aussprechen, dass die Epochen ihrer geistigen Concentration, insonderheit auch die Blüthezeiten der Philosophie für die Politik kritische Epochen, Epochen, sei's des Uebergangs, sei's sogar des Untergangs und der Auflösung gewesen sind. So ist es wenigstens in Griechenland, zumal in Ionien gewesen. Die erste grosse Frucht ionischer Bildung ist Homer und das Zeitalter, das wir nach seinem Namen benennen dürfen, scheint eine Uebergangsepoche gewesen zu sein, eine Epoche des Uebergangs aus der ursprünglichen Gestalt des patriarchalischen Königthums in jene anderen Formen der politischen Verfassung, deren Abfolge wir vorhin geschildert haben. Die zweite grosse Frucht ionischer Bildung ist die Philosophie, und auch sie entsteht gleichsam unter dem Eindrucke innerer Unruhen und äusserer Gefahren. Man kann dies wol nicht anders verstehn, als dass die tieferen Gemüther sich jedes Mal mehr in ihr Inneres zurückziehn, um hier neue Geistesbildungen zu veranlassen, so oft sie sich von dem äussern Gange der Ereignisse unbefriedigt und beunruhigt fühlen. Das Zeitalter, in welchem die Philosophie entsteht, ist ein Zeitalter allgemeinster Nachdenklichkeit. Ihren characteristischsten Ausdruck hat diese Nachdenklichkeit in dem Kreise der sogenannten sieben Weisen gefunden. Aber auch sonst tragen manche andere Einzelnheiten dasselbe Gepräge des Ernstes und der Vertiefung. Die Litteratur dieser Zeit drängt immer bestimmter aus den lebensfrischen, von Bild und Leidenschaften bewegten Formen der Poesie in die einfacheren und ernsteren Gestalten der Prosa hinüber, aus der naiven Hingebung an das Objective zur subjectiven Reflexion. Die ganze Bildung nimmt einen vorwiegend verstandesmässigen und überlegenden Character an, und man wird wohl nicht fehlgehn, wenn man den letzten und wichtigsten Erklärungsgrund desselben in dem Mangel an Sicherheit erblickt, den man den staatlichen Umwälzungen, in den Mangel an innerer Befriedigung, den man den mythologischen und religiösen Gegensätzen gegenüber empfand. An alle diese Seiten des griechischen Lebens schliesst sich nun die entstehnde Philosophie an, aber auch schon so lange sie noch im Enstehn begriffen ist, bewährt sie sich als etwas völlig Neues und Singuläres, als eine Bildung des geistigen Lebens, die in dasselbe ein bisher noch nicht vorhanden gewesenes Princip hineinzubringen die Absicht und den Beruf hat.

Das Alterthum erzählte sich eine Anekdote von Milesischen Fischern, die einen goldenen Dreifuss aufgefunden hatten. Ueber seine Verwendung befragt, rieth das Orakel ihnen, dass sie durch denselben den Weisesten auszeichnen sollten. Hierauf bringen sie den Dreifuss zum Thales. Aber Thales lehnt die Ehre ab und sendet den Dreifuss einem der andern Weisen; indem dieser das Gleiche thut, durchläuft der Dreifuss den ganzen Kreis der Sieben, bis er vom Letzten zum Thales zurückkehrt. Jetzt zum zweiten Male nimmt dieser ihn zwar an, doch aber nur um ihn als Weihgeschenk dem Didymaeischen Apoll aufzuhängen. Dies Geschichtchen ist auch in anderer Hinsicht noch als sinnreich zu bezeichnen, vor Allem aber doch darin, dass es uns veranschaulicht, wie Thales in seinen Gedanken etwas besass, was er mit allen sieben Weisen theilte, zugleich aber noch ein anderes, was über den bisherigen Gedankenkreis der übrigen hinauslag. Dies andere wird die Philosophie gewesen sein. Wir haben in dem Voraufgehenden anzudeuten versucht, wie sie von allen Seiten innerhalb des griechischen Lebens vorbereitet worden ist;

wie überall ein Bedürfniss sich regt nach einer neuen Verfahrungsart, um über dem alten Streit im Innern der Mythologie hinauszukommen, um dem Staate gegenüber aller Rivalität der Stämme von Aussen und der Parteiungen von Innen eine bleibendere Grundlange zu sichern, um auch die Sprache nach allen in ihr liegenden Anlagen auszubilden und zu bereichern durch die ihr neu aufgeprägten Anschauungen, um endlich auch selbst der schönen Kunst in dem Gedanken eines philosophischen Kunstwerks erst ihr höchstes Object aufzuschliessen. Die Philosophie wird somit von allen Seiten des griechischen Lebens her erwartet; wir haben jetzt zu zeigen, ob und wie weit sie diesen Erwartungen entspricht.

Es ist Brauch, und zwar ein unter den neuern Geschichtschreibern fast allgemein anerkannter Brauch, die Entwicklung der griechischen Philosophie mit Thâles zu eröffnen. Fragt man nun aber den Gründen nach, aus welchen eine solche Stellung gerechtfertigt wird, so werden diese bei den Verschiedenen in sehr verschiedener Weise angegeben und schwerlich würde sich überhaupt eine solche allgemeine Uebereinkunft des Verfahrens herausgebildet haben, wenn man nicht in demselben — wir untersuchen hier nicht näher, ob mit Recht oder Unrecht — bereits den Aristoteles zum Vorgänger zu haben geglaubt hätte.

Mir aber scheint nun der hauptsächlichste Grund, weswegen es nicht nur erlaubt, sondern gradezu geboten ist, den Thales als *ἀρχηγός* der griechischen und somit aller eigentlichen Philosophie überhaupt zu betrachten, in dem streng wissenschaftlichen Character seiner Gedanken zu liegen. Worin aber ein solcher Character bestehe, das kann nicht bündiger aufgezeigt werden als durch ein Doppeltes. Zunächst nämlich durch eine Vergleichung des Thales mit zwei andern ihm näher verwandten und doch noch nicht zur Philosophie gehörigen Gedankenkreisen, mit den übrigen sieben Weisen einerseits und mit den kosmogonischen Lehrdichtern anderseits. Und sodann zweitens durch einen Hinblick auf die Continuität der von ihm ausgehnden Entwicklung. Durch das Erste wird man in den Stand gesetzt, das specifisch Philosophische an der Gestalt des Thales scharf aufzufassen, durch das Zweite das Bedeutsame dieser specifischen Eigenthümlichkeit nicht zu verkennen.

Fast Alles, was uns in glaubwürdiger Weise über die Philosophie des Thales überliefert wird, lässt sich auf zwei kurze Sätze zurückführen:

1. Er erklärte das Wasser für das Princip aller Dinge — wobei er freilich zwar nicht dem Namen, doch aber der Sache nach den Begriff des Princips hatte. Denn er verstand unter dem Wasser dasjenige, woraus alles hervorgeht, wenn es entsteht, und wo hinein es zurückkehrt, wenn es vergeht.

Und 2. In Beschreibung dieser beiden zuletzt angedeuteten Vorgänge ging er davon aus, dass ausnahmslos alles und jedes in der Welt durch eine lebendige Kraft beseelt, oder wie er ganz denselben Gedanken nur in anderer Form auch wohl ausdrückte, voll des Göttlichen und von ihm durchdrungen sei.

Das sind die beiden Grund- und Hauptsätze, die sich mit Sicherheit an den Namen des Thales knüpfen lassen; sie scheinen an sich sehr unbedeutend und geringfügig zu sein, aber sie enthalten nichtsdestoweniger etwas sehr Specifisches und für die spätere Entwicklung der griechischen Philosophie sind sie gradezu als der inhaltsvolle Keim anzusehn. Wie beides möglich sei, werden wir uns erst dann näher zu bringen im Stande sein, wenn wir beachten, wie beide Sätze auch noch untereinander wieder im Zusammenhange stehn und unter sich eine Einheit bilden. Denn jenes Wasser, das dem Thales alleiniger Anfang und alleiniges Ende aller Dinge ist, ist ihm zugleich und unmittelbar auch die e i n e göttliche Kraft, die Alles beseelt und belebt, erfüllt und durchdringt. Stoff und Kraft werden hier noch einander ganz und gar immanent gedacht und ebenso ist die Unterscheidung Gottes und der Welt diesem Standpunkte noch nicht schärfer auseinandergetreten, als um etwa zwei verschiedene Pole einer und derselben Sache zu bezeichnen. Das Göttliche lebt nur in der Welt, und die Welt ihrerseits ist nirgends vom Göttlichen verlassen. Wir haben hier also offenbar eine pantheistische Naturvergötterung vor uns — an welcher Bezeichnung ohne Weiteres die Verschiedenheit des Thales von der erfahrungsmässigen Ethik der andern sieben Weisen hervortritt, während zu gleicher Zeit nur noch hinzugesetzt zu werden braucht, dass Thales auf dem Wege der Wissenschaft diesen Standpunkt aufrecht zu halten gesucht hat, um darin zugleich seine Eigen-

thümlichkeit dem bisherigen Komogonien gegenüber abzugränzen, die doch gleichfalls pantheistische Naturvergötterungen waren.

Auf die Frage: auf welchem Wege Thales zur Aufstellung und Begründung seiner Thesis gelangt sei, hat man wol geantwortet: dem Ionier habe grade dies Element besonders nahe gelegen, da er mitten unter einem Volke lebte, dessen Element das Wasser war und dessen ganzes bürgerliches Leben aus Schifffahrt und Fischfang hervorgegangen war, und darauf zurückführte: das in einem Lande lebte, wo durch Anschwemmung und Ueberschwemmung das Wasser noch täglich Land zu bilden, das Land noch täglich ins Wasser zurückzukehren schien; das zu seinem Stammvolke keinen andern hatte als den Poseidon, so dass Thales grade diesen unter allen Göttern am meisten zu Ehren zu bringen schien, indem er das Wasser für den Inbegriff göttlicher Kraft und und weltlichen Stoffs erklärte. Und hieran ist denn nun auch wirklich so viel wahr, dass jedem in seiner Mythologie aufgewachsenen und von ihren Vorstellungen umfangenen Griechen, insonderheit jedem Ionier sofort das mythische Bild des die Erde umschliessenden Poseidon, des *γαιήοχος*, des *ἀσφάλιος* entgegentrat, wenn Thales ihm beschrieb, wie die Erde auf dem Wasser ruhe und von diesem getragen, durchdrungen und erhalten werde. Etwas Aehnliches mögen auch wohl schon die Alten empfunden haben, wenn sie nach ihrer Weise behaupteten, Thales habe seine Lehre aus jenen Versen des Homer geschöpft, wo von dem Okeanos, jenem gewaltigen Wasserring, der die Welt umfliesst, gesagt wird, er sei die *γένεσις πάντων*, und von der Tethys, sie sei die allgemeine Welt- und Göttermutter. Denn allerdings mit keinen anderen Versen des Homer hat der ganze Standpunkt des Thales so viel innere Verwandschaft, als wie grade mit diesen, in denen noch der frühere Naturdienst der vorhomerischen Zeit durchschimmert. Indessen mit allem bisher Erwähnten hat man doch immer noch nicht den eigentlichen Gedankengang des Thales getroffen. Denn Thales selbst nannte seine Gottheit ja weder Okeanos noch Poseidon, noch sonst in ähnlicher Weise. Sondern wenn man den Thales fragte, was das Göttliche sei, so antwortete er — gemäss einer äusserlich zwar nicht wohl beglaubigten, innerlich aber doch der Wahrscheinlichkeit nicht entbehrenden Erzählung: *τὸ*

μήτ' ἀρχὴν μήτε τέλος ἔχον. Und wenn man dann weiter fragte, was denn weder Anfang noch Ende habe, so antwortete er darauf: entweder Nichts, um so seine Auffassung des Göttlichen von aller gewöhnlichen Götterauffassung bestimmt zu unterscheiden, oder auch er benannte das Wasser als solches. Und wirklich wäre Thales auch nicht der erste Philosoph gewesen, hätte er sein Göttliches noch entweder als Okeanos oder Poseidon bezeichnet. Er würde sich noch in nichts unterscheiden, ich will nicht sagen vom Homer, denn dieser kommt auf die *γένεσις πάντων* am Ende doch nur ganz gelegentlich zu reden, aber doch wenigstens nicht von den Kosmogonien der früheren griechischen Dichter und eben so wenig von den betreffenden ägyptischen Vorstellungen, in denen die bildende und gestaltende Kraft des Wassers ausgedrückt ist. Zugleich würde er auch nicht im Stande gewesen sein, selbst seinen ethischen Sätzen diejenige Begründung und denjenigen Zusammenhang sowol unter einander, als auch mit seinen naturphilosophischen Gedanken zu geben, wenn er letztere nur in der bilderreichen und erzählenden Art der Mythen auszudrücken gewusst hätte. Aber Thales stellt auch nicht irgendwelche mythische Vorstellung an die Spitze, welche auf den Begriff noch erst zurückgeführt werden müsste und könnte, sondern unmittelbar den Begriff selbst. Er bezeichnet als seine Gottheit nicht den Okeanos oder das Chaos oder den Poseidon, welche immerhin doch nur Symbole des Wassers sind, sondern den Begriff dieses Wassers selbst. Das ist der erste, auf den Inhalt seiner Gedanken bezügliche Fortschritt des Thales, sein grosser Unterschied von allem Früheren. Er stellt nicht eine Reihe mythischer Vorstellungen an die Spitze, sondern ein Einziges und sein Einziges ist auch überhaupt nicht eine mythische Vorstellung, sondern ein klar erfassbarer Begriff. Dass er einen Begriff, und dass er einen einzigen Begriff an die Spitze stellt, das bezeichnet in materieller Hinsicht das neue eigenthümliche Verfahren des Thales. Und aus diesem ersten materiellen Fortschritt ergiebt sich dann ohne Weiteres auch ein zweiter, formeller. Denn wo ein einziges Princip an der Spitze steht, da liegt der Versuch äusserst nahe, alles Uebrige auch wirklich aus demselben abzuleiten und auf dasselbe zurückzuführen, und wo ein Begriff dies an der Spitze Stehnde ist, da ergiebt sich auch von selbst die

Forderung, jene Ableitung und Zurückführung auf begrifflichem Wege, d. h. also durch Begründung zu versuchen. Und eine derartige Begründung hat nun offenbar auch dem Thales nicht gefehlt. Wir dürfen die Absicht einer solchen Begründung nicht bloss nach Maassgabe ihres Erfolges und eben so wenig ihr Vorhandensein nur nach unseren dürftigen Ueberlieferungen in Betreff derselben beurtheilen. Diese Ueberlieferungen reichen grade aus, um uns im Allgemeinen die Thatsache einer derartigen Absicht zu verbürgen, sie geben uns aber zuversichtlich keine erschöpfende Vorstellung von derselben. Nur der allgemeinste Character dieser Erklärungsart steht in unserer Ueberlieferung ebenso fest, als wie dieselbe an sich naheliegend ist. Es ist die dynamische Naturerklärung [1]), welche Thales begründet, und auf welche sich alle einzelnen Argumentationen, die uns von ihm berichtet werden, mit Leichtigkeit zurückführen lassen. Sie liegt bei der ganzen Situation des Thales äusserst nahe; denn wenn das Wasser wirklich derjenige Urgrund sein sollte, aus dem Alles hervor, in den Alles zurückgeht, wenn dieser Grund wirklich etwas, und zwar näher den Inbegriff aller zur Welt gehörigen Erscheinungen begründen sollte, so bedurfte es eines vermittelnden Begriffs, damit bei der Erklärung des Vielen aus der Einheit heraus diese nicht zersplittert werde: zu einer solchen Vermittlung eignet sich nun aber nichts so sehr, als wie der Begriff der Kraft. Denn das ist ja grade das Wesentliche an der Kraft, und das ihren Begriff Constituirende, dass sie Eins bleibt, wiewohl sie Vieles aus sich heraussetzet, dass sie eine Mehrheit aus sich heraussetzt, und doch auch in dem Herausgesetzten noch immer bleibt. Kraft, δύναμις, ist ja überhaupt nichts Anderes, als der Begriff der Möglichkeit, bezogen auf einen bestimmten Träger derselben. Eine Kraft pflegt daher auch jedes Mal vorausgesetzt zu werden, sobald man eine Wirkung wahrnimmt, deren Ursache doch nicht unmittelbar vorliegt. Aus einer Möglichkeit können sich nun aber offenbar vielerlei Wirklichkeiten ergeben. Mithin liegt der Gedanke nahe, auch aus einer allgemeinen Weltkraft die vielerlei besonderen Erscheinungen der wirklich gewordenen Welt erklären zu wollen. Die dynamische Erklärungsart ist die erste, auf welche das unentwickelte Bewusstsein verfällt, sobald es ihm darauf ankömmt, die Vielheit des gewordenen Lebens auf einen einheitlichen Grund zurückzuführen. Eben desswegen muss sie einem solchen Standpunkte aber auch als eine äusserst fruchtbare und folgenreiche Betrachtungsart erscheinen. In ihr liegt zumal für den Thales das zusammenhaltende Band, das die verschiedenen Seiten seines Wesens und seiner Thätigkeit unter einander verknüpft. Sofern er zu den sieben Weisen gehört, geht seine Tendenz dahin, die Interessen des politischen Lebens durch deren Zurückführung auf das Sittliche zu vertiefen. Sofern er Naturphilosoph ist, strebt er darnach, zu zeigen wie nach bestimmten Gesetzen alles Einzelne aus dem gemeinsamen Princip des Wassers hervorgeht, und in dasselbe zurückzugehn bestimmt ist. In dem Gedanken einer dem Stoff immanenten Kraft, in dem dieser gleichgesetzte Begriff einer Alles erfüllenden Seele liegt nun aber der Punkt, wo diese beiden Seiten in einandergreifen [1]). Ja, sogar der theologische Standpunkt des Thales, sowie die Stellung [2]), die er gegenüber der Volksreligion einnimmt, schliesst sich mit Leichtigkeit hieran an. Denn jene alles aus sich heraus-

1) Zu den vielen Verdiensten, die sich Ritter auch um die Alte Philosophie erworben hat, rechnen wir diesen Unterschied mechanischer und dynamischer Ableitungsart, auf den er zuerst hingewiesen hat. (Gesch. d. Alt. Philos. I. p.208.) und gegen den die später vielfach vorgebrachten Einwendungen mir nicht stichhaltig zu sein scheinen. Selbst Preller hat in seiner Historia philosophiae Graecae et Roman. ed. 2. Gotha 1857 seiner Anordnung einen andern Eintheilungsgrund zu Grunde legen zu müssen geglaubt.

1) Gewöhnlich fasst man den Thales nur entweder als „Weisen" oder als „Naturphilosophen" auf, während der Versuch doch dringend indicirt ist, diese beiden Seiten auf eine Einheit zurückzuführen, zumal bei einem Manne, der, wie er, vor Vielrednerei warnte, und es wohl durchsah, dass, sobald ein Princip gesetzt ist, dessen Consequenzen sich unabweisbar und von selbst ergeben.

2) Sein theologischer Standpunkt ist unverkennbar ein pantheistischer. Seine Stellung zur Volkreligion wird aber sehr bezeichnend durch den Begriff „gewordener Götter" characterisirt, der bei Thales zuerst auftritt. Dieselbe hat sich namentlich auch in der ihm beigelegten Dreitheilung des Göttlichen, der Dämonen und der Heroen ausgeprägt, deren Sinn doch nur dahin geht, eine Kette des auf- und absteigenden Zusammenhangs zwischen dem göttlichen Wasser einerseits und den Göttern und Menschen anderseits herzustellen.

treibende Kraft des Urstoffs, jene Alles erfüllende Seele ist dem Thales nichts anderes als das Göttliche, und so gewiss darnach die einzelnen Götterfiguren nicht mehr darauf Ansprucht machen können, gleichsam, und wenn ich so sagen darf, in erster Stelle das Göttliche zu repräsentiren, so gewiss hat es doch nicht mehr Schwierigkeiten, auch die menschenartigen Gestalten in ihrer Entstehung herzuleiten, in ihrem Bestande zu rechtfertigen, als wie solche in Betreff der Menschen selbst und des menschlichen Lebens bestehn. Die Gedanken des Thales fassen sich hiernach also ungeachtet ihrer mehrfachen Beziehungen doch zu einer ziemlich geschlossenen Einheit zusammen; zu dem Keime eines einheitlichen Systems, an dessen naive Kühnheit man nur nicht den Massstab späterer Entwicklungen legen darf, um es in seiner wahren Bedeutung aufzufassen. Es macht von den Voraussetzungen einer in der Kindheit begriffenen Wissenschaft aus den Versuch, alle einzelnen Erscheinungen des natürlichen und sittlichen Leben als einen einheitlichen und gesetzmässigen Zusammenhang von einem gemeinsamen Princip her zu begreifen. Und dies Princip ist ihm das Göttliche, auf das sich auch die Ideen und Gestalten der Volksreligion zurückführen lassen müssen, wenn anders mit Recht etwas Göttliches soll in ihnen erblickt werden können. So ist es im Grunde genommen nur ein Begriff, mit welchem Thales operirt, aber diese eine Begriff wird von ihm in geistvoller Vielseitigkeit verwerthet.

Wir haben es nicht vermeiden können, etwas umständlicher beim Thales zu verweilen, zwar nicht in der Meinung, irgend etwas Neues über denselben mittheilen zu können, wohl aber von der Absicht geleitet, die auf ihn bezüglichen und an sich allgemein bekannten Daten in dasjenige Licht zu stellen, welches wir für das richtige halten. Und, in der That, bedurfte es nun auch nur dieser Vorbereitung, um darin zugleich die ganze weitere Entwicklung der vorplatonischen Speculation eingeleitet zu haben. Denn mit einer solchen Continuität und Vollständigkeit vollzieht sich diese von dem einmal gesetzten Anfange aus, dass grade hier wenn irgendwo der richtig erkannte Anfang mehr als die Hälfte ist.

Fortan bleibt nämlich innerhalb der ganzen vorsocratischen

Philosophie die Art der Fragestellung genau dieselbe, die wir schon bei Thales angetroffen haben, und auch die einzelnen Antworten, die auf die gemeinsame Frage gegeben werden, lassen sich doch trotz aller Verschiedenheit von einander mit Leichtigkeit auf die des Thales zurückbeziehn.

Die Frage nach dem Princip der Natur ist das gemeinsame Problem, an welchem ausnahmslos alle vorsocratische Philosophen arbeiten, und um dieser ihrer Fragestellung willen können sie nicht anders als schlechthin für Naturphilosophen gelten. Aber man würde doch sehr irren, wenn man in ihren Gedanken nur solche Elemente voraussetzen wollte, die sich nach einem gereifteren Begriff von Natur auf die Letztere beziehn. Im Gegentheil, die Beantwortung jener Frage berücksichtigt je länger je mehr die über das Gebiet der Natur weit hinaus greifenden Gegenstände der Ethik und Dialektik und in dem damit angedeuteten Wechsel der Auffassungen liegt sogar das eigentlich treibende Princip der ganzen Entwicklung enthalten. Aber auch dieser Wechsel ist leicht zu begreifen nach jener ursprünglichen Fragestellung und muss aus einer Unbestimmtheit und Zweideutigkeit erklärt werden, die von Anfang an auf jener haftete. Man redet nämlich zwar von der Natur, aber im Grunde versteht man doch von Anfang an vielmehr das ganze Universum, auch nach allen dessen sittlichen und geistigen Seiten darunter. Und indem man nach dem Princip der Natur frägt, fordert man den allgemeinen Erklärungsgrund zu wissen, der auch den Staat und überhaupt das menschliche Leben, in Hinsicht seines Denkens und Handelns zu begründen im Stande wäre. Ein derartiges Vergreifen des Ausdrucks liegt ganz im Character der betreffenden Situation, die nach Art aller beginnenden Wissenschaft eben so sehr durch die Kühnheit ihrer Absichten, als durch die Unzulänglichkeit ihrer Mittel bezeichnet wird. Ja, dasselbe konnte vielleicht gar nicht ausbleiben, wenn anders diejenigen Recht haben, welche behaupten, dass in wissenschaftlichen Angelegenheiten eine völlig präcise Fragestellung selbst nur möglich ist unter Voraussetzung wenigstens einer vorläufigen Erkenntniss desjenigen, wornach gefragt wird. Lag nun aber eine derartige Zweideutigkeit — kraft welcher der volle Sinn der zu Grunde liegenden Absicht noch etwas weiter reicht als

der eigentliche und nächste Wortlaut — von Anfang an auf der philosophischen Fragestellung, so kann es nicht mehr befremden, dass je länger je mehr eine Discrepanz eintrat zwischen der gestellten Frage und der auf diese gegebenen Antwort. Man sucht fort und fort nach dem Princip der Natur, aber man findet dasselbe je länger, desto entschiedener erst jenseits der Natur.

Indessen der hiermit angedeutete Prozess kann doch nicht des Näheren verstanden werden, wenn man nicht zugleich noch auf ein anderes Moment achtet, das sich nicht minder leicht aus den ursprünglichen Voraussetzungen ergiebt. Die Frage nach dem Princip der Natur würde nämlich offenbar gar keinen Sinn haben, wenn dieselbe nicht ohne Weiteres auch die zweite Frage involvirte nach dem Verhältnisse, in welchem das als Erklärungsgrund Hingestellte zu dem aus ihm Abgeleiteten gedacht werden solle. Hierin liegt nun aber der Keim zu allen wichtigsten Veränderungen, die sich innerhalb der vorsokratischen Philosophie vollzogen haben.

Wir haben Thales vorhin als einen Dynamiker bezeichnet. Seiner Auffassung zufolge wird also ein Stoff an die Spitze gestellt, der selbst in alle Veränderungen eingeht, diese Veränderungen aber doch nur einer ihm eigenthümlichen immanenten Kraft verdankt. Als diesen Stoff bezeichnete Thales das Wasser, und es werden uns auch noch einzelne Argumentationen berichtet, durch die er seine Wahl gerade dieses Stoffes gerechtfertigt haben soll. Indessen eine Nothwendigkeit bei diesem einzelnen Elemente stehn zu bleiben, konnte doch auf die Dauer um so weniger behauptet werden, je grösser die Schwierigkeiten waren, die sich bei der Ableitung des Einzelnen aus ihm zeigten. Denn das Wasser des Thales sollte doch eben ein solches sein, das die Erde nicht nur zu tragen, sondern auch aus sich hervorgehn zu lassen vermöchte, und auch nicht blos diese, sondern nicht minder auch die feuerartigen Gestirne, die Erde und die Luft, nicht minder auch die Menschen und ihr ganzes Leben, sowie die menschenartigen Götter. Sollte nun aber so Vielfaches, dessen Natur nicht nur unter einander, sondern auch von dem ursprünglichen Grunde so verschieden war, dennoch aus Letzteren abgeleitet werden, so konnte dieser kaum anderes als in

sehr bedeutsamer Unterscheidung von den empirischen Eigenschaften des Wassers, und überhaupt in ziemlicher Unbestimmtheit gedacht werden, woher es denn am Ende an sich keinen so bedeutenden Unterschied machte, ob man das Wasser als Urgrund proklamirte, oder statt seiner das bildsame Element der Luft und das noch beweglichere des Feuers, und nur die Erde allein von den später sogenannten vier Elementen, fand, wie bereits Aristoteles richtig bemerkte, desswegen keine Vertretung, weil ihre ganze Beschaffenheit doch allzu spröde, starr und bestimmt erschien, um vielerlei Wandelungen über sich ergehn lassen zu können. Auf den Thales folgten demnach Anaximenes, Heraklit und Diogenes von Apollonia — alle drei in meinen Augen entschiedene Vertreter der dynamischen Ableitungsart, — nur dass Keiner von ihnen mit dem Thales das Wasser, dagegen zwei die Luft und der Dritte das Feuer zu Grunde legte, nur dass bei ihnen je länger je mehr grade aus dem Versuch ihrer Durchführung die Unhaltbarkeit der dynamischen Auffassung sich ergab. Denn wohin musste diese am Ende doch führen? Indem sie immer umfassender die Bestimmtheit der gewordenen Einzelnheiten auf das nie rastende Leben der allgemeinen, dem Stoff als immanent gedachten Urkraft zurückführte, verflüchtigte mit Nothwendigkeit sich jener immer mehr und mehr, wie anderseits diese sich immermehr von allem stofflichen Substrat entband; so dass am Ende nichts zurückbleiben konnte, als der völlig unfassbare Fluss des Heraklit, eine in ihrer Kühnheit zwar grossartige Anschauung, die Heraklit auch mit spekulativem Tiefsinn verfocht, die aber doch in sich unfähig war, eine geordnete Ableitung des Einzelnen zu ergeben.

Und doch war die Absicht einer solchen zu tief in den ursprünglichsten Motiven der Philosophie begründet, um nicht noch ehe die dynamische Richtung sich ganz ausgelebt hatte, zu einem Versuch in anderer Richtung anzutreiben. Diese zweite war die mechanische, die in ihren Consequenzen weit divergirt von denen der dynamischen, während die Anfänge beider gleichsam in einem Keime zusammenliegen. Auch die dynamische Ansicht nämlich kann es nicht vermeiden an dem einem zu Grunde gelegten Principe wenigstens als zwei Seiten

das Moment der Kraft und des Stoffes zu unterscheiden. Sobald man diese zwei Seiten nun aber jede für sich als besondere Principe hinstellt, ist man damit schon ganz ohne Weiteres auf den Boden der mechanischen Anschauung hinübergetreten. Der Stoff geht dann nicht selbst mehr in die Entwicklungen ein, sondern ist ein in ursprünglicher Bestimmtheit gegebener, und die Kraft ihrerseits steht fortan nicht mehr in einem innerlichen Verhältnisse zu jenem, sondern ihm als äusserlicher Bewegungsprincip gegenüber. Die monistische Auffassung weicht unausbleiblich einem gewissen Dualismus; innerhalb dieses aber erfolgt die weitere Entwicklung nun dadurch, dass jene beiden, jetzt als selbstständig hingestellten Seiten — sowol in Hinsicht ihrer Zahl als ihrer Beschaffenheit verschieden gefasst werden können. In Hinsicht auf die Zahl bildet sich allmälig die später so weit verbreitete Lehre von den vier Elementen aus, die als solche wohl zuerst beim Empedokles vorkommt. Aber auch sie ist in dieser Hinsicht keineswegs die einzige dieses Zeitabschnittes. In ihm begegnen uns vielmehr Annahmen, die entweder mehr oder weniger Elemente als die ursprünglichen zu Grunde legen, oder auch solche, die deren Anzahl ganz und gar offen lassen. Noch bedeutsamer indessen als diese die Zahl betreffenden Differenzen sind diejengien, welche sich in der Beschreibung der stofflichen Seite in qualitativer Hinsicht herausstellen. Und unmittelbar mit diesen hängen dann weiter die das zweite Princip, den Anfang der Bewegung betreffenden Veränderungen zusammen. Bei Anaximander — so viel wir wenigstens wissen können — lag doch eigentlich nur erst noch ein ziemlich roher und unentwickelter Anfang der mechanischen Physik vor, sofern bei ihm die eine Seite collectivisch als *ἄπειρον* gefasst wurde, ihr gegenüber die andere aber nur als ein Punkt erschien, dessen ganze Function darin bestand, den Anstoss zur Bewegung zu geben, und durch Begrenzung innerhalb jenes an sich Unendlichen das Enstehn der gewordenen Einzelnheiten zu veranlassen. Und doch waren es dem letzten Kerne nach auch keine andren Principien als diese, welche bei den Pythagoreern eine so äusserst eigenthümliche und folgenreiche Verwendung erhielten. Dass ein Unendliches einerseits und ein Begränzendes anderseits die ursprünglichen Prinzipien der Welt seien, war die gemeinsame Behauptung des Anaximander und der Pythagoreer. Die eigenthümliche Entdeckung der Letzteren bestand nun aber nur darin, dass eben diese beiden Principien zugleich auch die aller Zahl zu Grunde liegenden zu sein schienen und dass es daher für indicirt gelten konnte, durch Erforschung der Zahl das Geheimniss der Welt zu erforschen, durch Festsetzung der arithmetischen und geometrischen Gesetze die aller wirklichen Dinge und ihrer Erscheinungen zu bestimmen. Nicht desswegen haben die Pythagoreer wie namentlich Philolaus u. A. das Unendliche und das Begränzende an die Spitze ihrer Welterklärung gestellt, weil diese beiden ihnen nur die allgemeineren Ausdrücke für Grades und Ungrades gewesen wären, für welche Letzteren sie etwa schon von vorn herein eine mathematische Vorliebe besessen hätten. Sondern vielmehr umgekehrt haben sie nur desswegen sich der Zahlenlehre so eifrig zugewandt, weil in den dieser zu Grunde liegenden Gegensätzen nichts anders als die erste Anwendung des ihnen schon vorher feststehenden Gegensatzes von Gränze und Unendlichem vorzuliegen schien. Nicht mathematische Vorliebe und Analogie hat ihr Philosophiren bestimmt, sondern ihre philosophische Thesis sie zum Interesse für die Mathematik veranlasst. Und welcherlei Irrwege ihr grübelnder Scharfsinn auch oft die Mathematik geführt haben mag; man vergesse darüber doch auch nicht, dass solcherlei Irrwege aller Wahrscheinlichkeit nach unerlässlich waren, um zur Entdeckung jener grossen und fundamentalen Wahrheiten zu führen, die sich gleichfalls schon an die ältesten Namen der pythagoreischen Schule anknüpfen. Aber wie es auch immer um die rein mathematische Bedeutung der Pythagoreer stehn mag, für die Philosophie bezeichnen sie jedenfalls ein unerlässliches Mittelglied zwischen den bisher erwähnten Philosophen einerseits, und den Eleaten, dem Empedokles und dem Anaxagoras anderseits. Bei jenen immanirte die Kraft dem Stoffe, und alle übersinnlichen, sittlichen und geistigen Seiten der Welt blieben in Folge dessen auch noch ganz absorbirt von dem Letzteren. Das Mathematische aber denkt eine auch sonst im Alterthume noch weiter verbreitete Auffassung als das genaue Mittelglied zwischen Sinnlichem und Uebersinnlichen, sofern es an jenem gleichsam erscheint und von demselben abstrahirt wird, ohne aber doch in

dasselbe aufzugehn. Und daher schliessen sich denn auch an die Pythagoreer — wenigstens der Sache nach — aufs allergenaueste alle die späteren Philosophen an, deren Gemeinsames darin besteht, dass sie den Aufang der Bewegung dem stofflichen Principe in immer grösserer Selbstständigkeit gegenüberstellen, und in Folge davon auch immer geistiger und sittlicher, jedenfalls unsinnlicher zu fassen bemüht sind, bis endlich der *Νοῦς* des Anaxagoras das Höchste ausspricht, was auf diesem Wege zu erreichen war, — und was doch auch nur von den ersten Anfängen desselben an beabsichtigt war. Denn darüber täusche man sich doch auch nicht, wiewohl ein Thales und Heraklit alles auf den Stoff zurückführen, sie waren doch nichts weniger als bewusste und principielle Materialisten. Sie waren es nicht mehr, als etwa ein Homer es ist und als es — ohne es eigentlich zu wollen und zu wissen — ein naiv unentwickeltes Bewusstsein zu allen Zeiten sein wird. Das Stoffliche war ihnen ja zugleich das Göttliche, der eigentliche und höchste Gegenstand ihrer Religion. Darin allein aber liegt schon eine ausreichende Bürgschaft dafür, dass diese frühsten Denker die unsinnlichen Seiten der Welt zwar noch nicht scharf in ihrem qualitativen Unterschiede von dem Sinnlichen erfassen, doch aber auch keineswegswegs mit prinzipiellem Bewusstsein auf dasselbe zurückführen wollen, und Anaxagoras spricht daher nur zuerst und zwar in classischer Entschiedenheit diejenige Tendenz aus, die unausgesprochen und unklar von Anfang an die Entwicklung begleitete, die Tendenz nämlich aus der Vernunft das Ganze zu begreifen.

Und doch war auch Anaxagoras noch keineswegs der letzte Gipfel, den diese Entwicklung zu erreichen bestimmt war. Dies scheint im graden Widerspruch zu stehn mit dem soeben erst über ihn Bemerkten und auch nicht blos scheinbar, sondern wirklich ist es der Fall. Aber in einem ganz ähnlichen Widerspruch bewegen sich auch die auf den Anaxagoras bezüglichen Aussagen, die wir grade bei den Besten unter den alten Gewährs-männern, bei einem Plato und Aristoteles antreffen. In einem Athemzuge überhäufen sie ihn zugleich mit Lob und Tadel. Das Lob gilt dem von ihm an die Spitze gestellten Princip des *Νοῦς*, um dessenwillen er zuerst als ein

Nüchterner nach einer Reihe von Berauschten geschildert wird; der Tadel aber betrifft seine Durchführung, in welcher er selbst die gerechtesten Erwartungen getäuscht haben soll. Und so befremdlich auch auf den ersten Blick ein derartiges, in sich widerspruchvolles Urtheil erscheinen mag, die nähere Betrachtung wird es doch als wohl begründet in der eigenthümlichen Beschaffenheit des Anaxagoras selbst anerkennen müssen. Man kann sich die eigenthümliche Stellung dieses merkwürdigen Mannes nicht treffender vergegenwärtigen, als indem man an ein freilich in ganz anderer Beziehung und von ganz andern Männern gesagtes Wort Lessings anknüpft, der einmal von Gelehrten redet, die, wiewohl sie einer Wahrheit ganz nahe stehn, die Entdeckung derselben dennoch nicht machen, weil sie ihr gewissermassen den Rücken zukehren. In einer derartigen Situation befand sich allen Ernstes Anaxagoras, bei ihm band und hemmte die Einseitigkeit seiner Fragestellung die Consequenzen, die sich aus seiner richtigen Beantwortung hätten ergeben müssen. Indem er nach dem Princip der Natur fragte, war er einsichtig genug, dasselbe in ein der Natur Jenseitiges, in den *Νοῦς* zu verlegen, aber er war nicht energisch genug, um nun allen Ernstes die Natur von jenem Principe aus zu erklären. Er fand aus dem rein natürlichen Gebiete den Ausweg in ein höheres, aber er fand nicht wieder den Rückweg von diesem in jenes, und nach einmaliger Proklamirung seines Princips begnügte er sich daher auch damit, statt einer teleologischen Betrachtungsart, lediglich bei den bewegenden Ursachen stehn zu bleiben.

So blieb also auch nach dem Anaxagoras noch der höchste Preis zu gewinnen. Dieser aber war für keinen Andern vorbehalten als für Sokrates und für den auf dessen Schultern stehenden Plato. Es galt nämlich zunächst und vor allen Dingen die Einseitigkeit der aller bisherigen Philosophie gemeinsamen Fragestellung zu beseitigen; es galt Ernst zu machen mit jenem von Anaxagoras gleichsam nur in müssiger Glorie über das System gestellten Princip des *Νοῦς*; dasjenige Mittel aber, wodurch Sokrates dies bewerkstelligte, war kein anderes als der zum wissenschaftlichen Bewusstsein erhobene Begriff — der Wissenschaft selbst, der aus diesem Begriffe her versuchte Auf-

bau eines vollständigen und im Gleichgewicht aller seiner Theile befindlichen Systems, und die Darstellung eines solchen Systems in seiner ganz von ihm durchdrungenen Persönlichkeit. Bevor wir indessen die hiermit angedeutete Leistung des Sokrates näher ins Auge fassen, wird es unerlässlich sein, zuvor einen Blick auf die Sophistik zu werfen, zu welcher Sokrates in mehr denn einer Beziehung steht.

Die Sophistik ist die Uebergangskrankheit, welche die Entwicklung der griechischen Philosophie auf der Gränze der ersten und zweiten Periode befällt. Eine solche Krankheit kann nach dem Vorangegangenen unvermeidlich sein, aber ein erfreuliches Symptom ist sie deswegen doch immer nicht. Die gegen sie eintretende Reaction kann selbst zu einem höhern Grade des Wohlseins führen als wie der vorher vorhandene war, aber als berechtigt dürfen deswegen doch diejenigen Factoren nicht gelten, die, indem sie zunächt die Krankheit herbeiführten, mittelbar dadurch auch jene Reaction veranlassten. So kann man auch von der Sophistik meinen, dass sie unvermeidlich gewesen, um alle Schwächen und Irrthümer der früheren Philosophie, — sei's durch Polemik gegen dieselben, sei's auch durch Anschluss an dieselben — in ein recht helles und scharfes Licht zu setzen, und braucht sich deswegen doch nicht zu verschliessen gegen das Irrthümliche ihrer wissenschaftlichen Argumentationen, gegen das Verwerfliche ihrer sittlichen Gesinnung. Namentlich dies Letztere ist es aber, auf dessen Anerkennung es ankommt, wenn man sich nicht einer völlig ungeschichtlichen Auffassung der Sophistik hingeben will. Man hat neuerdings vielfach den Versuch gemacht, Sokrates und die Sophisten näher an einander heran zu ziehen, sei's indem man jenen etwas herabzog, sei's indem man diese zu heben versuchte. Aber was man auch immer über den angeblichen Subjectivismus des Sokrates reden mag, das eigne Ich war dem Sokrates doch immer nicht Selbstzweck und eigentliches Object der Untersuchung, sondern nur der Ausgangspunkt, dessen er sich bediente, um zum Ewigen und Göttlichen, zum Objectiven und Absoluten aufzusteigen. Und was man auch immer von den wissenschaftlichen Leistungen der Sophistik rühmen mag, die Verwendung aller ihrer Erkenntnisse und Leistungen erfolgte bei den Sophisten doch

immer nur entweder in sittlicher Schwäche wie bei den ältern, oder wohl gar in starker und schamloser Unsittlichkeit wie bei den jüngeren Sophisten. Auf diese Weise bleiben Sokrates und die Sophisten in ihren letzten Zwecken und ihren innersten Motiven noch immer weit genug von einander geschieden, so vielfach es in Betreff der Mittelglieder auch oft den Anschein haben mag, als bewegten sich beide Seiten auf einem Niveau. Wissenschaftliche Production war auch schon unter den vorsokratischen Philosophen vorhanden gewesen. Und das strenge wissenschaftliche Bewusstsein von den Formen und Gesetzen der Wissenschaft findet sich nicht früher als beim Sokrates. Aber gleichsam in der Mitte zwischen beiden stehn die Sophisten, mit einer nicht mehr naiv, sondern in kunstmässiger Routine geübten Production auf dem wissenschaftlichen Gebiete, eine Stellung, die es zugleich genugsam erklärt, wie auf ihren Gedanken oftmals der Schein einer ernsteren Weisheit spielt, als wie ihnen wirklich zu Grunde lag. Genug, immer ist und bleibt es ein grosses Verdienst des Sokrates, den Sophisten mit einer Consequenz und einer Entschiedenheit entgegengetreten zu sein, die ihres Gleichen sonst in der Attischen Welt nicht haben.

Aber gehört zu einer so characterisirten Sophistik denn nun auch wirklich die Atomenlehre eines Leukipp und Demokrit mit hinzu? Oder bildet letztere nicht vielmehr eins der integrirenden, vielleicht selbst der wichtigsten Glieder, die die aufsteigende Entwicklung der vorsokratischen Philosophie gebildet haben? Diese Frage dürfen auch wir hier nicht unentschieden lassen, da ihre verschiedene Beantwortung der ganzen Auffassung und Anordnung der vorplatonischen Entwicklung einen wesentlich veränderten Character aufprägt.

Bekanntlich ist Ritter unter den neueren Gelehrten der erste gewesen, der die Atomistik zur Sophistik gerechnet hat. Aber für diese seine Anordnung hat er die allergeringste Zustimmung gefunden. Wir erklären uns diesen letzten Umstand aus einer gewissen Vorliebe, die sich an den Namen der Atomistik knüpft, die ihre Wurzel in den der neuern Philosophie angehörigen Systemen dieser Richtung zu haben scheint, die aber von diesen aus auch in die alte Philosophie zurückdatirt wurde, und der es unbillig erscheinen mochte eine offenbar

so sinnreiche und für die Zukunft so folgenreiche Hypothese durch den verächtlichen Namen der Sophistik herabgesetzt zu sehn. Was aber uns veranlasst, dieser Anordnung dennoch beizufallen, ist ein Doppeltes: theils nämlich die Wahrnehmung, dass es schwer oder vielmehr unmöglich ist, auch der Atomistik einen Platz als integrirendes Glied innerhalb der früheren Entwicklung anzuweisen — denn sie bestreitet die qeiden Grundvoraussetzungen, auf denen alles bisherige Speculiren beruht hatte und von denen die eine dahin ging, dass alle einzelnen Gestalten der gewordenen Welt wirklich unter sich in einem einheitlichen Zusammenhange ständen, die zweite aber dahin, dass dieser Zusammenhang auf vernünftigen Gründen beruhe und von einer solchen allgemein die Welt durchdringenden Vernunft Zeugniss ablege; theils aber die entgegengesetzte Wahrnehmung, dass es dagegen innerhalb der sophistischen Entwicklung äusserst leicht ist, auch für die Atomistik einen entsprechenden Platz aufzufinden. Ueberblickt man nämlich die ganze Anzahl aller einzelnen zur Sophistik gehörigen Erscheinungen, so bewährt sich, in der That, einer ernstlicheren Abschätzung mehr als wie man auf den ersten Eindruck denken mag, die Unterscheidung derselben in die beiden schon von Aristoteles angedeuteten Gruppen, je nachdem die Sophisten mehr einen Schein der Wissenschaft oder eine Wissenschaft des Scheins herzustellen bemüht sind. Bei allen Sophisten ausnahmslos findet sich ein Missverhältniss zwischen der Capacität ihres intellectuellen Könnens und der Schwäche ihres sittlichen Willen, aber bei den einen herscht doch das noch immer anerkennenswerthe Bestreben vor, durch wissenschaftliche Mittel die moralische Schwäche zu decken, während die andern dagegen auch diese Rücksicht verschmähn, und in der vollkommenen Naktheit ihrer Gesinnungslosigkeit heraustreten. Bei diesen letzteren findet eine Verschiedenheit denn auch nur noch in der Steigerung des Grades statt, womit die Rücksichtlosigkeit des einen den andern überbietet. Bei den ersteren dagegen finden wir zwar die sittliche Gesinnung immer mehr in der Auflösung und im Weichen begriffen, dafür aber die wissenschaftliche Form in immer grösserer Virtuosität gehandhabt. Sittlichen Ernst scheint Gorgias noch weniger als Protagoras, Democrit noch weniger als Gorgias besessen zu haben. Aber gegen die verschwimmende Unklarheit des Protagoras hebt sich doch der wenn auch einseitige doch scharfsinnige Geist eines Gorgias, gegen dessen einzelne und innerlich wenig zusammenhängende Argumentationen das überlegte System des Democrit nicht unvortheilhaft ab. Und eben das ist nun die Stellung, die wir innerhalb der Sophistik der Atomistik anzuweisen gedächten als das dritte Glied innerhalb der ersten Hauptgruppe, und dadurch gleichsam auf dem Uebergange stehend von dieser zur zweiten, in der grössten Virtuosität mit den Mitteln der Wissenschaft operirend, und doch die Wissenschaft nur als ein Werkzeug auffassend, im Dienste egoistischer, sensualistischer und überhaupt unethischer Interessen. Hat man dies Letztere dessen ungeachtet und trotz der scharfen Censur, die bereits Ritter grade auch an der ethischen Seite der Atomenlehre geübt hat, verkannt, so möchte ich darauf antworten, dass auch eben hierin die Atomiker sich noch als ächte Sophisten bewährt haben. Ihnen ist es gelungen, nicht nur in ihrer Gegenwart, sondern auch in dem Urtheil der Nachwelt noch über den wahren Character ihrer sittlichen Beschaffenheit irre zu führen.

Aber wenden wir uns jetzt zurück von diesen Schattenseiten der griechischen Cultur zu einem der am hellsten leuchtenden Punkte derselben. Es bleibt uns noch übrig, die philosophische Bedeutung des Sokrates etwas genauer in's Auge zu fassen.

So wenig bei einem andern der drei grossen Meister der alten Philosophie sind wir beim Sokrates im Stande einen Einblick zu thun in die allmälige Genesis seines persönlichen und philosophischen Characters. Fertig wie ein Bild aus Erz steht derselbe in dem Andenken der Weltgeschichte da. Sein Bild wird uns von mehr denn einer Seite beleuchtet, von mehr denn einem Standpunkte aus aufgefasst, dessen ungeachtet erhalten wir nie den Eindruck des werdenden, sondern nur den des gewordenen Geistes [1]). Selbst diejenige Veranlassung, die der platonische Sokrates selbst als den allerfrühsten Ausgangspunkt

1) Auf die Differenzen zwischen dem platonischen und xenophontischen Sokrates, sowie auf die Mittel, welche wir besitzen, um dieselben in methodischer Weise auszugleichen, kommen wir später zurück. Ebenso liegt in

aller seiner späteren Entwicklungen und Verwicklungen bezeichnet, selbst der dem Chaerephon in Betreff des Sokrates zu Theil gewordene Orakelspruch setzt, näher betrachtet, doch schon eine bereits erworbene Weisheit und einen dadurch veranlassten Ruhm des Sokrates voraus. Wie er aber zu beidem kam, das — wissen wir nicht, denn der sich vor den Athenern verantwortende Sokrates sagt es nicht, wahrscheinlich weil in dem damaligen Athen seine dessfalsigen Praecedentien allgemein bekannt waren. So sind wir also nach unserer gegenwärtigen Kenntniss des Sokrates darauf beschränkt, dessen fertiges Bild, dessen Schicksale von dem bezeichneten Zeitpunkte an zu betrachten. Von diesem Zeitpunkte und Ereignisse aus wollen wir aber wirklich die Wirksamkeit des Sokrates zu überblicken versuchen, ohne uns dabei vor dem Tadel einer aufgeklärt sein wollenden Ueberklugheit zu fürchten, die es ungeachtet der zahlreichen eigenen Aussagen des Sokrates dennoch nicht zu begreifen vermag, wie in dem Leben eines so „vernünftigen" Mannes ein delphischer Orakelspruch eine solche Rolle habe spielen können. Eben so wenig wie diese Rolle wird derselbe Standpunkt dann aber auch die „abenteuerliche" Geschichte mit dem sokratischen Dämonium zu begreifen im Stande sein — in dieser seiner doppelten Unfähigkeit spricht sich dann aber auch zur Genüge sein Unvermögen aus, den Sokrates im Einklange mit seinen eigensten Aussagen aufzufassen. Denn grade dieser Orakelspruch ist es allein, der den ganzen Beruf des Sokrates fixirt hat, der allein Einheit und Licht in die sonst unverständlichen und planlosen Bahnen des Sokrates bringt, und den man daher als eigentliche Ueberschrift über das ganze Leben des Sokrates anzusehn hat.

Also das Orakel hatte auf das Befragen des für seinen Freund enthusiasmirten Chaerephon den Sokrates für den Allerweisesten erklärt. Bei der persönlichen Bescheidenheit des Sokrates steht nichts fester, als dass er selbst diese Frage weder veranlasst noch gar gebilligt hat. Aber nachdem der Orakel-

---

dem Nachfolgenden auch die stillschweigende Widerlegung für Munk's Hypothese, nach welcher in der „natürlichen Anordnung der platonischen Schriften" der Lebensgang des Sokrates niedergelegt sein soll.

spruch einmal erfolgt war, stand es auch seiner religiösen Pietät nicht zu, denselben zu bestreiten, oder auch nur zu ignoriren. Indem er ihn nun aber in ernstliche Ueberlegung nahm, fand er sich durch ihn in einen befremdlichen Widerspruch verwickelt. Einerseits nämlich stand es ihm fest, dass der Gott weder absichtlich noch unabsichtlich die Unwahrheit sagen konnte. Anderseits aber war er sich selbst in ungeheuchelter Ueberzeugung keiner Weisheit bewusst. Andere wie Chaerephon mochten ihn auch damals schon für weise halten, aber er selbst that es gewiss nicht. Und vielleicht hatte er darin auch gar nicht so Unrecht, wenigstens wenn man unter Weisheit den Besitz gelehrter Kenntnisse, technischer Kunstgriffe oder besonderer Erfahrungen auf dem Gebiete des practischen, insonderheit des politischen Lebens versteht. Aber freilich in keiner dieser Bedeutungen hatte das Orakel auch die Weisheit verstanden, davon überzeugte Sokrates sich, als er nun zur Rechtfertigung derselben auf eine Art von Wallfahrt zur Erkundschaftung der Weisheit ausging. Er ging zu Männern des verschiedensten Berufs und der verschiedensten Bildungsart, und kein Jäger kann den Spuren seines Wildes sorgsamer und leidenschaftlicher nachgehn, als wie Sokrates dem Rufe der Weisheit. Schon jetzt konnte er keinen derer, die in solchem Rufe standen, unaufgesucht lassen; er zupfte sie am Mantel wenn sie ihm vorübergingen, er ging ihnen nach in ihre Werkstätten und Wohnungen. Und da fand er denn nun auch wirklich jenen Ruf in den seltensten Fällen ganz grundlos, wenn anders man ihn schon auf Kenntnisse, Erfahrungen u. s. w. der gewöhnlichen Art beziehn durfte. Aber er fand mit allen diesen Dingen fast ausnahmslos auch den Dünkel auf dieselben verbunden, und dieser setzte in seinen Augen das Verdienstliche an jenen Leistungen nun wieder herab, bis er so zuletzt zu der Wahrnehmung kam, dass die Abwesenheit dieses Dünkels allein das ihn gemeinsam von allen Andern Unterscheidende sei, bis er die Einsicht gewann, dass eben nur dies die Meinung des Gottes gewesen sei: auf jene Kenntnisse, Künste und Erfahrungen des menschlichen Lebens giebt der Gott nicht so viel, um sie für Weisheit zu halten; wohl aber giebt er etwas auf das Bewusstsein von der Nichtigkeit der menschlichen Weisheit gegenüber der göttlichen und auf die

durch ein solches Bewusstsein hervorgerufene Bewahrung vor allem Dünkel; desswegen kann er den Sokrates, weil ihm der Dünkel der Weisheit fehlt, für weise erklären, auch wenn ihm der Besitz jener andern Dinge abgeht. Weise ist der, der sich dem Gotte gegenüber nicht für weise hält. Weise ist der, der die Nichtigkeit menschlicher Weisheit begreift. So war es ein berichtigter Begriff von Weisheit den Sokrates von seinen bisherigen Wanderungen davontrug, — und der ihn nun auch auf die Fortsetzung derselben begleitete. Fortan verkehrte er in der alten Weise mit seinen Mitbürgern, aber jetzt nicht mehr in der Absicht, um erst bei ihnen den Begriff der Weisheit aufzufinden, vielmehr umgekehrt, um ihnen seinerseits ihre Blindheit gegen das wahre Wesen der Weisheit aufzudecken. Dadurch kam ein Salz in das Reden und Fragen des Sokrates, das ungleich höher war als alles sonst in der attischen Bildung enthaltene Salz. Auch jetzt fehlte es seiner Art noch keineswegs an humoristischer Harmlosigkeit, an attischer Feinheit und Humanität, vielmehr wegen aller dieser Eigenschaften übte Sokrates auch jetzt noch einen unwiderstehlichen Reiz auf die Athener aus, aber sobald sich der Stachel seiner Untersuchung gegen einen Einzelnen von ihnen richtete, ertrug dieser doch nur ausnahmsweise die Schärfe desselben. Unter solchen Umständen beschuldigte man den Sokrates dann damals des persönlichen Hochmuths, wie spätere Zeiten ihn wohl als Skeptiker aufgefasst, d. h. des Kleinmuths gegenüber den Aufgaben und Leistungen der menschlichen Wissenschaft beschuldigt haben. Aber gegen den einen Vorwurf so gut wie gegen den andern ist Sokrates durchaus in Schutz zu nehmen. Wenn die heimliche Kunst seiner in Frag' und Antwort bethätigten Dialektik auch oft zur Beschämung und Widerlegung eines Gegners führte, wenn die Nichtigkeit alles menschlichen Könnens und Wissens auch oft an den angesehnsten und zuversichtlichsten Autoritäten desselben aufgezeigt wurde, so wollte Sokrates damit doch weder aus der Verwirrung Anderer einen eignen Triumph aufrichten, noch wohl gar überhaupt irre machen an den Bestrebungen menschlicher Erkenntniss. Vielmehr was zu dem Einen wie zu dem Andern führte, war nichts Anderes als der im Hintergrunde aller seiner Gedanken ruhende, und doch als

die eigentliche Seele derselben anzusehnde Begriff der göttlichen Weisheit. An diesem zerschellten ihm alle fremde Prätensionen, aber auch er selbst demüthigte sich ihm gegenüber. Diesem gegenüber erschien ihm die menschliche Wissenschaft gradezu als nichts, aber an sich und in der ihr zukommenden Sphäre endlicher Verhältnisse aufgefasst, wusste er sie doch genugsam zu schätzen. Ja, man muss sogar behaupten, dass nächst dem der göttlichen Weisheit kein zweiter Begriff eine so grosse Herschaft über den Gedankengang des Sokrates ausgeübt hat, als grade dieser — der Begriff der menschlichen Wissenschaft. Eben in denselben Erörterungen, welche er anstellte, um die Unvergleichlichkeit göttlicher und menschlicher Weisheit darzuthun, hatte er Gelegenheit genug, um nicht blos den Unterschied von Wahrheit und Irrthum, sondern zugleich auch den ungleich feineren von wahrer Meinung und von wissenschaftlicher Erkenntniss aufzufassen. Er gab als Kennzeichen der letzteren nach der subjectiven Seite hin das Uebergewicht an Festigkeit und Zuversichtlichkeit, nach der mehr objectiven die in ihr enthaltene Einsicht in den Grund der Sache an. Dann wissen wir, wenn wir eine Sache auf ihren Grund zurückzuführen vermögen. Wenn wir aber dies vermögen, dann ist auch keine äussere oder innere Macht stärker als die so gewonnene Ueberzeugung. Eben desswegen baute Sokrates daher auch seine ganze Ethik auf Wissenschaft, weil er sie auf das Festeste bauen wollte, was er innerhalb des menschlichen Lebens kannte. So weit war er davon entfernt, die wahre Bedeutung der Wissenschaft zu unterschätzen. Eben so betrifft dann auch das Wenige, worüber er sich ein eigentlich theoretisches Bewusstsein zu vollständiger Klarheit erhoben hat, nichts anderes als die empirische Entstehung und die eigentliche Grundfunction der Wissenschaft: die Induction einerseits und die Definition anderseits. Diese beiden in ihrer Bedeutung erkannt zu haben, wird seit dem Vorgange des Aristoteles als ein dem Sokrates unabstreitbares Verdienst betrachtet. Darin hat er aber, in der That, nichts anderes gethan, als eine Verallgemeinerung dessen vollzogen, was er in einem einzelnen, allerdings höchst entscheidenden Falle — in seinem Suchen nach einer mit Recht so zu nennenden Weisheit auf den verschiedensten Gebieten des Lebens — praktisch geübt hatte. Darum

übte er diese beiden seinen Schülern denn auch noch ungleich mehr ein, als dass er ihnen methodische Regeln in Betreff derselben aufgestellt hätte. Ueberhaupt darf man nicht vergessen, dass alles, was man als System des Sokrates bezeichnen darf, uns doch nur in vollständigstem Anschluss an das praktische Leben einerseits und an die eigne Persönlichkeit des Philosophen anderseits entgegentritt. Es ist zwar ein altes, doch aber durchaus unhaltbares Vorurtheil, dass Sokrates nur über ethische und höchstens dialektische, nicht aber auch über die naturphilosophischen Fragen gelehrt haben solle. Nicht unrichtig ist es indessen, dass jene Materien einen ungleich grösseren Umfang in seinen Reden einnahmen als diese. Es erklärt sich dies aber auch schon zur Genüge aus der völlig undoctrinären, stets an eine äussere Veranlassung, an einen practischen Zweck anknüpfende Lehrart des Sokrates. Principiell und im Allgemeinen hat er die Naturbetrachtung gewiss nicht aus dem Kreise seiner philosophischen Spekulation ausgeschlossen; hat er doch auch in ihr, wie wir schon allein aus Xenophon lernen können, einen in ethischer und religiöser Beziehung höchst fruchtbaren Gedanken zur Geltung gebracht: den einer in der ganzen Natur erkennbaren und auf das Walten einer göttlichen Providenz zurückweisenden Zweckmässigkeit. Aber allerdings zurückgedrängt hat er sowol bei sich als bei Andern das physikalische Interesse gegen das ethisch-dialektische. Sein eigentlicher Ausgangspunkt war die Selbsterkenntniss wie das alle seine Gedanken, wenn auch aus der Verborgenheit heraus, beherrschende Regulativ der Begriff der göttlichen Weisheit war. In diesen beiden Punkten liegt der ganze Zusammenhang und die innere Einheit aller einzelnen Lehren gegeben, die dem Sokrates beigelegt werden. Und um dieser umfassenden Einheit, dieses in sich geschlossenen Zusammenhangs willen darf und muss man den Sokrates allerdings als den ersten grössten Systematiker der griechischen Philosophie ansehn, wenn schon er sein System weder in den mit seinen Schülern gehaltenen Unterredungen dargestellt, noch uns in Schriften hinterlassen hat. Der Sache nach lag ein wohlüberdachtes und in den drei bekannten Hauptmassen gegliedertes System aller Auffassungen des Sokrates zu Grunde und selbst nach den unvollständigen Berichten des

Xenophon vermögen wir dasselbe noch einigermassen zu reconstruiren; aber wie wenig Sokrates doch das Bedürfniss empfand, dasselbe auch äusserlich heraustreten zu lassen, und als eine selbstständige Erscheinung hinzustellen, für deren Anerkennung er wol gar Propaganda gemacht hätte, das beweist die doppelte Thatsache: einmal dass Sokrates überhaupt nicht geschrieben, und sodann dass die Mehrzahl aller seiner Zuhörer ihn entweder ganz missverstanden oder doch nur halb verstanden hat.

Es führt uns dies auf die Aufnahme, welche Sokrates zu Athen fand, an deren Erörterung sich dann zuletzt noch ein flüchtiger Blick auf die Veränderungen anschliessen wird, welche gleichzeitig mit der philosophischen Entwicklung bis auf Plato auch die religiöse, politische und litterarische Situation ihrerseits erfahren hat.

In jenen Wanderungen, die er unter seinen Mitbürgern anstellte, zuerst um bei ihnen den Begriff, den der delphische Gott mit „Weisheit" verbunden habe, zu erforschen, und sodann um die so gewonnene Einsicht auch seinen Mitbürgern, wenigstens auf indirektem Wege mitzutheilen, erblickte Sokrates den eigentlichen Beruf seines Lebens, erblickte er eine Art von göttlichen Ruf, der durch ihn an sein Volk erging. Es handelt sich jetzt darum zu überblicken, welche Antwort er darauf erhielt. Dass Sokrates bald nicht nur eine bekannte, sondern auch eine populäre Figur wurde, liegt bei der Eigenthümlichkeit jenes Berufes, sowie bei der allgemeinen Beschaffenheit der damaligen öffentlichen und socialen Verhältnisse äusserst nahe. Aber eine derartige Popularität ist noch zu keiner Zeit eine zuverlässige Grundlage dauernder Anerkennung gewesen. Sie schützte am allerwenigsten innerhalb des griechischen Alterthums vor der Eventualität selbst einer feindseligen und ungerechten Beurtheilung. Darum ist es nicht ganz überflüssig, hinzuzufügen, dass eben sowohl nach Seiten der Zustimmung und Verehrung als nach der entgegengesetzten Seite hin eine förmliche Skala sich entwerfen lässt von dem Verhältniss seiner Umgebung zum Sokrates. In dieser Umgebung finden sich solche, die nur zufällig einmal mit ihm zusammentrafen, und solche, die nur ausnahmsweise von seiner Seite wichen, solche, denen er nachging und solche, die er aufsuchte. Der Mehrzahl erschien er

wohl nur als ein pikanter Sonderling; Andere, wie Kritias, Aristophanes und Einzelne der Sophisten, mochten ihn richtiger beurtheilen, aber sie glaubten doch wohl in der Politik, Litteratur und selbst Philosophie zu verschiedene Voraussetzungen und Aufgaben vor sich zu haben, um sich allzulange beim Sokrates aufzuhalten; ein Chaerephon, Alkibiades und Apollodor verehrten ihn enthusiastisch, oft selbst mit blindem, beziehungsweise nicht ganz lauterm Enthusiasmus, aber von einer intensiven Einwirkung auf dieselben kann nicht füglich die Rede sein; in Betreff eines Aeschines und Xenophon ist freilich auch eine solche Einwirkung nicht abzuläugnen, aber bei diesen betraf sie doch nicht so sehr specifisch-philosophische Erkenntnisse als praktische und rhetorische Interessen; endlich ein Antisthenes, Aristipp, Euklid und einige Aehnliche wollten Philosophen und auch als solche nur Schüler des Sokrates sein, aber wie weit wichen ihre Lehren doch sowol unter einander als vom Sokrates ab. Nur Plato[1]) ist es daher, der den Sokrates am unbedingtesten und am lautersten verehrt, am vollständigsten verstanden und am treusten wiedergegeben hat. Aber auch nach der entgegengesetzten Seite lässt sich eine ganze Stufenfolge unterscheiden; die Einen lächelten nur verwundert über die *ἀτοπία* des Sokrates, bei Andern aber steigerte sich dies Lächeln zu einem misswollenden Spotte; die possenhafte Laune eines Aristophanes konnte mehr aus Leichtsinn, als aus Feindschaft hervorgehn, aber schon unter seinen Zuhörern mochten wenige sein, die durch die Wolken nicht entschiedener nach der einen oder der andern Seite gestimmt worden wären; wie manchen hatte Sokrates beschämt, wie manchen über sich selbst verwirrt; den Anhängern der verschiedensten Parteien hatte er gelegentlich widerstanden, aber keine Partei hatte er, die sich seiner angenommen und ihn geschützt hätte. So konnte es kommen, dass der Mann als ein Götterläugner und Verderber der Jugend nicht nur angeklagt, sondern auch verurtheilt wurde, der sich unter allen Griechen

1) Das Nähere über Sokrates Verhältniss zu seinen Schülern siehe bei Hermann System des Plato p. 263 seq., und in den schönen Worten von H. Ritter. G. d. a. Ph. II. p. 83. Wir gehen hier noch nicht näher darauf ein, weil uns später die Betrachtung über das Verhältniss des Plato zu seinen Mitschülern darauf zurückführen wird.

am ernstlichsten um das Wohl der Jugend bemüht, und dem religiösen Gehorsam unterworfen hatte. Es hört dies nicht auf, ein erschütterndes Unrecht zu sein, auch wenn man die nächsten Ursachen, die dazu geführt haben, erklärlich finden kann; erklärlich, sei's aus der allgemeinen Natur des Menschlichen, sei's aus der besonderen der damaligen Verhältnisse. Zu der ersten Klasse gehört der Neid, den grade eine sittliche Superiorität fast immer unter den Menschen veranlasst. In der zweiten dagegen das aller Klugheit wie allem gerichtlichen Brauche widerstreitende Benehmen des Sokrates bei seiner Verantwortung. Er verschmähte nicht nur jedes unerlaubte, sondern auch manches erlaubte Mittel, das zu seiner Befreiung hätte führen können. Er kränkte die Richter indem er sich gleichgültig, ja herausfordernd gegen ihre Entscheidung zeigte. Diese Entscheidung betraf das Leben; einen Preis, den er, der mehr als Siebenzigjährige, nicht sonderlich hoch mehr achtete, jedenfalls nicht so hoch, um seinethalben auch nur um eines Fingers Breite vom Recht abzuweichen. Sokrates achtete mehr auf die Stimme seines ihn nicht grade verklagenden Gewissens und auf die ihn nicht warnende Stimme seines Dämoniums, als auf die der Richter, die ihn des Todes für würdig, und auf die des Volkes, das ihn um seines Todes willen für unglücklich erklärte. So ging er denn „leicht wie ein Fussgänger" aus dieser Welt; nicht wie ein „Heiliger" oder „Gerechter" ist er gestorben, aber auch nicht wie ein der „Gesetzlichkeit verfallener Revolutionär." Von seiner Unschuld war er überzeugt, aber er schlug das Unrecht, das man ihm anthat, auch nicht hoch genug an, um darüber zu zürnen. Was ihm im Jenseits bevorstand, mochte ihn vielleicht nicht mit ganz derselben Zuversicht und Begeisterung erfüllen, als wie sein grosser Schüler uns dieselben an ihm geschildert hat. Aber das Diesseits fesselte ihn jedenfalls doch auch ungleich weniger als irgend einen seiner Mitbürger. Zeitlebens hatte er dafür gehalten, dass überall in der Welt deren unsichtbare Seite werthvoller sei als die sichtbare. Wie hätte er dieser Ueberzeugung nicht treu bleiben sollen, in den Augenblicken, wo sich seine Seele auf die Trennung vom Leibe vorbereitete. Seine Schüler gedachten noch, altgriechischer Anschauung gemäss, in der seinen Wünschen entsprechenden Bestattung

dieses seines Leibes ihrem Lehrer einen Beweis ihrer Pietät zu geben. Aber er lächelte und zürnte halb darüber, dass sie überhaupt noch daran dachten, innerhalb jener entseelten Hülle sein „Selbst“ zu suchen. So besiegelt Sokrates Tod unter den Griechen den Beginn einer völlig veränderten Weltanschauung als wie sie sich in dem *αὐτούς* ausgesprochen hatte, die das ersten Verse der Ilias enthalten. Nicht der Leib, sondern die Seele der Menschen ist als sein Selbst anerkannt. Und dies Selbst geht nicht mehr wie bei Pindar in den Schooss der allesgebärenden und allesverzehrenden Natur zurück, sondern eine sittliche Persönlichkeit geht zu den Schaaren der Vorangegangenen wie zu der Gemeinschaft der Götter über. Das ist die Erwartung, die Sokrates vom Jenseits hegt.

Sokrates ist der erste Philosoph, gegen den eine politisch-religiöse Anklage erhoben und vollständig gelungen ist. Mancher vor ihm mag, wie Thales, als ein unpraktischer Grübler verspottet worden sein: der erhabene Stolz eines Heraklit konnte nicht anders als auf Widerstand stossen, und das Gleiche gilt von den aggressiven Tendenzen der pythagoreischen Politik, sowie von der zersetzenden Kritik, die die Eleaten an der Staatsreligion ausübten. Aber keiner unter allen diesen hat desswegen das Schicksal des Sokrates erfahren. Nur Anaxagoras lässt sich ihm einigermassen zur Seite stellen. Aber auch dieser hatte sich doch noch aus dem Mittelpunkte hellenischen Lebens, wo man ihn für einen Atheisten hielt, an dessen Gränzen zu flüchten gewusst, wo man seinem Principe Altäre bauete. Es fragt sich: verletzte Sokrates wirklich den Athenischen Staat und seine Religion mehr noch als Anaxagoras und die Früheren, oder war man etwa auf der anderen Seite allmälig gewissenhafter, empfindlicher in der Aufrechterhaltung des politischen und religiösen Interesses geworden. Beides muss verneint werden. Als man den Sokrates verurtheilte, hatte sich der griechische Parteien- und Rivalitätskampf fast schon ganz ausgelebt. Und sollte nicht hiervon ein Gefühl auch die Brust seiner Richter durchzogen haben, selbst wenn sie dasselbe in eine ganz andere Form kleideten? Nicht dass Sokrates untreu seinem Vaterlande gegenüber gewesen wäre, kann man ihm mit Recht vorwerfen, wohl aber wenn anders dies ein Vorwurf ist, dass er es zu ernst

nahm mit einem Vaterlande, das doch schon den Keim des Todes in sich trug. Nicht dass er durch Einführung neuer Götter die alten zu beseitigen gedacht hätte, sondern dass er diese letzteren allen Ernstes vereinigen zu können glaubte mit seinen gereifteren Ansichten religiöser und ethischer Art. In alle dem, sowie in der Zurückbeziehung desselben auf die Wissenschaft, die Philosophie, lag nun allerdings bei Sokrates etwas völlig Neues, — und mit der bisherigen Art und Weise Unverträgliches und das fühlten mit überraschendem Instincte diejenigen heraus, die den Sokrates verklagten und verurtheilten. Aber sie selbst sprangen mit dem Vaterlande und seinen Göttern doch noch unvergleichlich viel schlimmer um, in der Indifferenz und Skepsis, die sie dem Einen, in der Leidenschaftlichkeit und dem Eigennutze, den sie dem Andern gegenüber bewährten. Was Sokrates retten wollte, verdarben sie. Und doch verklagen sie ihn eben um desjenigen willen, worin sie selbst sündigten. So schlägt ein Kranker zuweilen die Hand seines Arztes zurück, weil er ihn beschuldigt, dass dieser ihm wehe thue, statt ihn zu heilen.

Für denjenigen, der Herz und Verstand genug besitzt, um sich in das Leben fremder Völker zurückzuversetzen liegt etwas äusserst Erschütterndes in diesem Selbstaufreibungsprocess der griechischen Geschichte — ein Eindruck, der dadurch nur noch verstärkt werden kann, dass man, in der That, so viel Herrliches und Grosses, zumal auf dem künstlerischen und literarischen Gebiete in ihr antrifft. Welche Namen leuchten uns hier nicht entgegen in dem Zeitraume, der zwischen dem Auftreten des Thales und dem Tode des Sokrates liegt. Und doch dienten auch die besten Anstrengungen aller dieser edelsten Kräfte nur dazu, um die religiöse Auflösung und den politischen Ruin zu verdecken ohne beides heben zu können.

Aber als fast alle [1]) diese grossen Gestalten über die Bühne des attischen Lebens schon vorübergeschritten waren, als das Lied eines Pindar verklungen und die Muse eines Herodot genugsam bewundert worden war, als man sich genugsam erhoben hatte am Pathos eines Aeschylus und an der harmonischen Art

1) Nur die Beredsamkeit fällt in ihrer Blüthe nach dem Plato. Sonst liegen vor ihm alle grossen Nationalleistungen der griechischen Cultur.

des Sophokles, als man sich satt gelacht hatte an der Laune eines Aristophanes, und der spannenden Verwicklungen eines Euripides überdrüssig geworden war, da trat zuletzt Plato hervor, — ein ächter Grieche einerseits, und ein ächter Philosoph anderseits — trat hervor mit dem Bestreben: durch Philosophie sein Volk zu retten. Erwägen wir jetzt, welche Mittel er zur Erreichung dieses Zweckes in Anwendung brachte. Dieser Zweck selbst war kein anderer, als den ausnahmslos alle ihm voraufgehnden Philosophen auch schon erstrebt hatten, und der bereits bei Sokrates in unzweideutiger Klarheit herausgetreten war: Läuterung der Religion, Erforschung der Welt und Neubegründung des statlichen Lebens — alles dies mit den Mitteln der philosophischen Wissenschaft. Woran aber Sokrates zu Grunde gegangen war, Dasselbe versuchte Plato in erhöhter Potenz und mit ungleich grösserem Erfolg [1])!

---

1) Sollte diese Einleitung nicht noch mehr anschwellen, als es bereits geschehn ist, so musste in derselben nicht nur auf alle Quellenbelegung und literarische Auseinandersetzung verzichtet werden, sondern es konnte auch mancher an sich und speciell für unsere Frage nicht unwichtige Punkt in der Darstellung nicht anders als nur skizzenweise hervortreten. Dahin rechne ich vor Allem die Bedeutung des Heraklit und der Eleaten auf philosophischer und die der drei Tragiker, des Pindar und Aristophanes, auf dichterischer Seite. Hoffentlich verfehlt indessen auch das Angeführte seinen Zweck nicht ganz — und wenigstens einige der in demselben angesponnenen Fäden wird es auch möglich sein, bei ihrer Wiederaufnahme durch das zweite Buch noch etwas weiter zu führen.

Erstes Buch.

Das ursprüngliche System des Platonismus dargestellt nach den Originalurkunden.

Οὐδεὶς ἡμῶν θαῤῥήσει, ὅτι πάντα οἶδε τὰ Πλάτωνος, τοσούτων οὐσῶν διαφωνιῶν καὶ παρὰ τοῖς διηγουμένοις αὐτά.

Origenes contra Celsum I. 12.
ed. Lommatzsch XVIII. p. 34.

Erstes Buch.

Das ursprüngliche System des Platonismus dargestellt nach den Originalurkunden.

§. 1.

Allgemeine Charakteristik der platonischen Schriften.

Wir haben bisher den geschichtlichen Hintergrund festzustellen versucht, gegen welchen sich, wenigstens zunächst, die eigenthümliche Gestalt des Platonismus abhebt. Es ist jetzt unsere Aufgabe an den Letzteren selbst, und somit zuerst an den eigentlichen Gegenstand unserer Untersuchung heranzutreten. Innerhalb dieses ersten Buches haben wir uns indessen dieser Aufgabe doch nur erst mit einer gewissen Beschränkung in der Benutzung unserer Quellen zu entledigen. Wir wollen den Platonismus zu beleuchten versuchen nach allen verschiedenen Seiten, die uns an demselben zu interessiren vermögen; aber alle diese verschiedenen Seiten haben wir vor der Hand doch nur soweit zu verfolgen, als uns dazu die erste und vorzüglichste Quelle, die uns für seine Erkenntniss überhaupt zu Gebote steht, Veranlassung giebt. Dass uns diese erste und vorzüglichste Quelle in der Gesammtzahl der als ächt beglaubigten Schriften des Platon vorliegt, ist theils ohne Weiteres einleuchtend, theils wird es seine nähere Bestätigung noch durch den weiteren Verlauf unserer Darstellung an mehr denn Einer Stelle empfangen [1]). Als die verschiedenen Seiten aber, die wir hierbei zu berücksichtigen haben, lassen sich am

1) Aus demselben wird namentlich auch das hervorgehen, ob und wiefern selbst für die Biographie des Platon seine eigenen Schriften nicht nur als die erste, sondern auch als die vorzüglichste Quelle angesehn werden können.

Einfachsten zuerst die Lebensverhältnisse und der persönliche Charakter, sodann die schriftstellerische Absicht und endlich der philosophische Lehrgehalt des Plato unterscheiden. Was sich daher über diese drei Punkte den platonischen Schriften, und zwar ihnen allein ohne weitere Berücksichtigung anderer Quellen entnehmen lässt, wird das erste Buch hier zusammenzustellen haben. Ehe wir indessen auf einen derselben besonders eingehen, wird es unerlässlich sein, eine allgemeine Charakteristik der platonischen Schriften voraufzuschicken. Wir müssen uns zuvor unsere Quelle im Allgemeinen, und zwar mit möglichster Objectivität zu vergegenwärtigen suchen, bevor wir dieselbe über einen jener drei Punkte mit Erfolg zu befragen im Stande sind. Erst nachdem wir die evident vorliegende Beschaffenheit der platonischen Schriften vor Augen gestellt haben, können wir die Frage nach der schriftstellerischen Absicht aufwerfen, welche ihr Urheber mit ihnen verfolgt, und welche er uns, gleichviel mit welcher Bestimmtheit, vielleicht auch angedeutet haben mag. Und wiederum erst nachdem diese entschieden ist, können wir auch die Andeutungen und Aussagen, die in ihnen über Person und Lehre des Plato gegeben sind, wie vollständig aufzufinden, so auch richtig abzuschätzen hoffen.[1])

---

1) Nach dem im Text Gesagten wird man also nicht auch an dieser Stelle schon von uns Erörterungen über die Aechtheit, Vollständigkeit, Integrität, Abfassungszeit u. s. w. der unter Plato's Namen auf uns gekommenen Schriften erwarten, wie sie in den gewöhnlichen auf Plato bezüglichen Darstellungen allerdings mit Recht an die Spitze zu treten pflegen. Denn keine dieser Fragen lässt sich mit ausschliesslicher Berücksichtigung der platonischen Schriften allein beantworten, auf diese aber haben wir das Unternehmen dieses ersten Buches ganz und gar einzuschränken.

Dass indessen auch diesem schon eine ganz bestimmte Ansicht unsrerseits in Betreff jener Fragen zu Grunde liegt, wird hoffentlich unsere Darstellung selbst zu erweisen im Stande sein. Und auch den Beweis für die so getroffene Entscheidung gedenken wir dem Leser nicht schuldig zu bleiben. Derselbe findet ihn vielmehr nicht nur seinen einzelnen Bestandtheilen nach zerstreut in allem, was wir über Ueberlieferung, Verbreitung und Benutzung der platonischen Schriften aus den nachplatonischen Zeiten beizubringen haben, sondern ausserdem auch noch ausdrücklich zusammengefasst am Ende unsres ganzen Werkes, da, wo wir die Geschichte der platonischen Studien bis auf die Gegenwart herabzuführen gedenken.

Wir glauben nicht zu irren, wenn wir behaupten, dass der Eindruck, den die Mehrzahl und grade vielleicht auch die Mehrzahl unter den urtheilsfähigeren Lesern des Plato von einer ersten Bekanntschaft mit dessen Schriften davon zu tragen pflegt, nicht nur überhaupt ein sehr unerwarteter, sondern insonderheit auch ein in sich selbst widersprechender und gemischter ist. Müssten wir ihn mit Einem Worte zu bezeichnen suchen, so könnten wir ihn nicht anders nennen, als einen Eindruck der Enttäuschung, nur freilich einer Enttäuschung, die sich mit sich selbst noch nicht ganz zur Ruhe zu geben vermag, und die daher mehr noch verwundert über den empfangenen Eindruck, als in denselben resignirt ist. Die Meisten nämlich pflegen doch wohl nicht an den Plato heranzutreten, ohne schon irgendwie, gestützt auf seine Berühmtheit, eine gewisse günstige Meinung von seiner litterarischen und philosophischen Bedeutung mitheranzubringen. Und selbst, wo dies nicht schon von Anfang an der Fall sein, wo vielmehr von vorneherein ein dem Plato entgegenstehendes Vorurtheil mitgebracht werden sollte, wird dies Letztere doch wohl bald, — zumal in nicht ganz stumpfen Gemüthern, entweder verschwinden oder doch wenigstens ermässigt werden, sobald sie die gebildete Attische Sprache des Mannes, das Interessante und Anregende mancher von ihm zur Sprache gebrachten Fragen, das Anmuthige in der sogenannten Einkleidung seiner Dialoge, und das Geistvolle und Treffende einzelner seiner Bemerkungen wahrnehmen und unbefangen auf sich wirken lassen. Aber wie wenig scheint Plato nun doch in der That zu thun, um eine solche gute Meinung, die man von ihm hegt, auf die Dauer zu rechtfertigen, wie viel scheint im Gegentheil bei ihm zusammenzukommen, um dieselbe als nicht stichhaltig verwerfen zu lassen. Denn schon gleich zu Anfang möchten wenigstens Einige etwa Anstoss nehmen an der gar gelegentlichen und zufälligen Art, mit welcher in der Regel die einzelnen Untersuchungen herbeigeführt werden, wenn schon die Meisten vielleicht hieran, an diesem in medias res rapi, wie bei einem Dichter noch ihre Freude haben mögten. Aber auch selbst diese Letzteren werden doch jedenfalls dann kaum, bedenklich zu werden, vermeiden können, wenn nun der weitere Verlauf

der Dialoge den im Anfange rege gemachten Erwartungen und Bedürfnissen entweder gar nicht, oder doch jedenfalls nur in geringem Grade zu entsprechen scheint. Denn da stossen wir überall, wie es scheint, auf nicht mehr denn nur halbwahre und halberwiesene Behauptungen, auf Ungenauigkeiten und Unbestimmtheiten, Räthsel, Widersprüche und Sophismen. Eine Abschweifung spinnt sich oft aus der anderen fort, und verläuft scheinbar ohne irgendwelchen Nutzen für den eigentlichen Fortschritt des Dialogs gebracht zu haben, so dass dieser oft überhaupt mehr einem „Spaziergange" als einer regelmässigen Wanderung zu gleichen scheint. Da finden wir Dichterstellen und Meinungen fremder Standpunkte angeführt: aber wie werden Beide doch in der Regel aus dem Zusammenhange gerissen, schief aufgefasst, und einseitig beurtheilt. Oder wir sehen da auch wohl einen grossen Eifer und Scharfsinn auf die Vernichtung irgendwelcher entgegenstehender Ansichten verwendet, aber an die Stelle des Beseitigten scheint Plato selbst dann doch ganz und gar nichts Eigenes zu setzen im Stande zu sein. Dazu weiss man auch überhaupt nicht recht, unter welcher der von ihm vorgeführten Personen er seine eigene Meinung offenbart, und ob dies denn auch überhaupt mit irgend einer, oder mit Allen, oder nicht vielmehr mit keiner der Fall ist. Denn in der That! auch der letzte Gedanke scheint nach dem Erwähnten gar nicht mehr so fern ab zu liegen, wenn der Leser so oft nur unfassbare Andeutungen, Bedenken und Zweifel, und wohl gar am letzten Ende Nichts weiter als ein völlig negatives und sceptisches Resultat vorzufinden glaubt. Da glauben wir auch wohl endlich einmal irgend eine recht entscheidende Idee angetroffen zu haben, aber Plato selbst gleitet dann doch wieder, gleichsam spielend, und ihren Eindruck verwischend über dieselbe hin. Wir glauben endlich zu einem definitiven Resultate gelangt zu sein, aber dann verwirft Plato selbst, oder doch eine seiner Figuren dasselbe ausdrücklich als falsch oder doch als unerwiesen. Fürwahr! auch dem geduldigsten Leser geht dabei oft die Geduld aus, und er findet sich durch Plato in ein völlig unerträgliches Labyrinth verstrickt. Und, was schon schlimm ist, die Anstösse, die man an Plato nimmt, verschwinden oft nicht sowohl bei wiederholter Erwägung seiner Schriften,

als wie sie sich durch dieselben zu vermehren und zu verschärfen scheinen. Aber, was noch schlimmer ist, sie lassen sich nicht immer durch Zusammenhaltung einer Stelle mit der andern, eines Dialogs mit dem andern heben, sondern oft durch dieselbe gleichfalls auch nur anhäufen. Und was vollends das Allerschlimmste ist, ungeachtet aller derartiger Bedenken und Anstösse behalten wir noch immer das Gefühl beim Plato zurück, dass, um es kurz herauszusagen, Derselbe alles Dies, falls er nur gewollt hätte, hätte besser machen können, so dass wir uns öfter die Nachlässigkeit als die Unfähigkeit, öfter noch den Uebermuth als die Nachlässigkeit des Plato anzuklagen geneigt fühlen. Denn woher käme es doch sonst, dass ihm so oft das Wort auf den Lippen zu schweben scheint, ohne dass er es ausspräche? dass er uns in der Ferne ein Ganzes zeigt, das er uns dann aber doch wieder entweder ganz entschwinden, oder doch jedenfalls nur in zusammenhangslosen Strichen zurückbleiben lässt? ja, dass er oft „nicht sowohl durch einen Schleier als vielmehr durch eine angewachsene Haut" Dasjenige zu verbergen und zu umkleiden scheint, was er unseres Erachtens, und, wenn er auf uns hätte Rücksicht nehmen wollen, so recht in's hellste Licht hätte rücken müssen, und dass überhaupt eine an manchen Stellen völlig unübersehbare Ironie uns das Gefühl aufdrängt, als ob doch wohl Plato selbst mehr Klarheit und Entschiedenheit in seinen Ansichten besessen haben könnte, als wie er seinen Lesern zu zeigen und mitzutheilen für gut befunden hat. Er beschwört nicht nur Geister herauf, die er nicht wieder zu bannen weiss, sondern oftmals verschwinden auch solche wieder bei ihm, die festzuhalten er wol die Macht, aber nicht den Willen gehabt zu haben scheint. Darum geht es uns denn auch so eigen mit dem Plato, dass wir an ihm alle die angedeuteten Schattenseiten bemerken können, und doch von dem Eindrucke seiner geistigen Superiorität und Herrschaft nicht loszukommen wissen, und dass wir unter diesem gefangen bleiben, ohne aber uns doch auch ihm ganz überlassen zu können wegen der zahlreichen Steine, die er selbst so recht geflissentlich uns in den Weg zu legen scheint.

So wirft der „göttliche" Plato also die Meisten seiner Leser bei ihrer ersten Bekanntschaft mit ihm in einer Weise und in

einem Grade hin und her, wie es dem Leser, wenn ich nicht ganz irre, sonst ausnahmslos bei keinem zweiten unter allen mir bekannten Schriftstellern der Welt begegnet. Selbst wenn das Gesagte nicht in gleich hohem Maasse bei jedem Leser und in Betreff jeden Dialogs zutreffen sollte: der Gesammteindruck, den die Meisten bei der Mehrzahl der platonischen Schriften zuerst erfahren, mögte doch wohl der angegebene sein, und eher könnte ich die ungünstigen Seiten desselben wohl noch unterschätzt als übertrieben zu haben glauben. Wenigstens, wer dies bestreiten sollte, den würde ich nicht nur auf die später von uns näher zu betrachtende Geschichte der platonischen Studien aller Zeiten, sondern ausserdem und vielleicht in noch entscheidenderer Weise auch noch auf den Umstand verweisen dürfen, dass in gewisser Weise Plato selbst ein so ungünstiges Resultat des ersten Eindrucks beabsichtigt hat, und dass mithin dieses Resultat beim Leser anerkennen, schlechterdings auch nichts anderes heisst, als die nächste Absicht des Plato als von ihm durch seine Schrift erreicht behaupten. Jedenfalls aber wird es dabei nur auf eine durchaus consequente Verfolgung dieses Eindruckes ankommen, um damit zugleich auch von ihm befreit zu werden, so weit er ungerecht und unbegründet ist, statt dessen aber zu einer befriedigenderen Abschätzung des Plato zu gelangen. Durch einen solchen unerquicklichen und beunruhigenden Eindruck zuerst hindurchzugehen, kann meines Erachtens keinem erspart werden, der überhaupt Plato in seiner ganzen Eigenthümlichkeit kennen zu lernen wünscht. Man muss aber auch in der That durch denselben bereits hindurchgegangen sein, bevor man sich anschickt, sein letztes Wort und ein definitives Urtheil über Plato auszusprechen. [1])

---

1) Das Vorhandensein und die unwillkührliche Nachwirkung eines solchen ungünstigen Eindrucks als des ersten, den Plato hervorruft, zeigt sich in der Mehrzahl der unrichtigen Urtheile, die zu aller Zeit über Plato gefällt sind. In der Zeit vor Schleiermacher betrafen Diese vorzugsweise den angeblichen Scepticimus und die vermeintliche Geheimlehre des Plato; nach Schleiermacher dagegen besonders die Aechtheit, Integrität sowie den Gedankeninhalt der platonischen Schriften, in Betreff dessen man mehr oder minder wesentlich von einander unterschiedene Entwicklungsperioden nachzuweisen versucht hat. Wiefern man dabei im Unrechte gewesen ist, wird aus unseren weiteren Erörterungen erhellen. Hier genüge es auf die mannichfaltigen Selbstwidersprüche hinzudeuten, in welche sich die Vertreter derartiger Auffassungen oft verwickelt haben. So hat man wohl ein Werk dem Plato abgesprochen, und doch noch so viel Gutes an ihm anerkannt, als habe es ausser dem wirklichen Plato noch einen zweiten gegeben, der Verfasser des betreffenden Werkes gewesen sein könnte. Oder auch man belässt zwar ein Werk dem Plato, tadelt dann aber doch so unvergleichlich viel an ihm, dass man es dann dem Plato lieber doch absprechen sollte. Ein Muster gedankenlosen Hin- und Herredens über Plato enthält unter Andern auch Marbach Geschichte der griech. Philosophie p. 198. 201. 9. seq. Leider findet man Aehnliches aber auch im Einzelnen bei andern Schriftstellern, bei denen man es ihren übrigen Verdiensten nach nicht erwarten sollte. Oft hat man Blumenlesen gemacht aus den zu allen Zeiteu so reichlich vorkommenden laudes Platonis. Nicht weniger lehrreich, wenngleich weniger angenehm würde eine ähnliche Zusammenstellung der kritischen Disteln sein, mit denen die verschiedensten Zeiten sich an Plato versündigt haben. Die meisten von ihnen aber haben ihre letzte Wurzel in dem ungünstigen Eindruck, den grade zuerst Plato — abgesehen von seinen rein literarischen Vorzügen — in sachlicher Hinsicht hervorzubringen pflegt.

Um uns nun aber statt des bisher geschilderten, unvollkommenen und unrichtigen Eindrucks von den platonischen Schriften nach besten Kräften eines nach den verschiedensten Seiten hin wohl begründeten und erschöpfenden zu versichern, wird es am Zweckmässigsten sein, zunächst von dem Gemeinsamen auszugehn, welches ausnahmslos allen als ächt auf uns gekommenen Schriften, und zwar auch allen in einer durchaus evidenten Weise zukommt, um daran sodann zweitens die Betrachtung der eigenthümlichen Modificationen anzuschliessen, denen wir dies Allgemeinste in den verschiedenen einzelnen Schriften unterliegen sehn. Dieses Allgemeinste kann nun aber wohl am Besten dahin ausgesprochen werden, dass durchgehends alle ächte und auf uns gekommenen Schriften des Plato in prosaischer Diction abgefasste Dramen philosophischen Inhalts sind. Denn diese, wie man sieht, drei verschiedene Merkmale in sich befassende Formel erscheint weder als zu eng, um nicht die ganze Mannichfaltigkeit zu umfassen, die die verschiedenen einzelnen platonischen Schriften unter einander trennt, noch auch als zu weit, um nicht das Gemeinsame, was diese nach aussen hin abgränzt, auf's Deutlichste

hervortreten zu lassen. An ihr zeigt sich zunächst schon, welche Singularität gegenüber aller früheren Litteratur und Philosophie unter den Griechen den Schriften des Plato zukommt, eine Vergleichung, auf welche näher einzugehen wir später noch Gelegenheit finden werden. An ihr wird sich nicht weniger aber auch schon jetzt die ganze Mannichfaltigkeit aufzeigen lassen, mit welcher Plato die neue Schriftart gehandhabt hat, als deren Erfinder er in demselben Sinne und mit demselben Rechte gelten muss, in und mit welchen etwa wir einen Homer den Vater des Epos, einen Herodot aber den der Geschichte nennen. Die Form des prosaischen Drama's und zwar zunächst vorzugsweise in der Gestalt des philosophischen Dialogs hat Plato so gut wie zuerst unter den Griechen aufgebracht. Eben dieselbe productive Kraft, die er darin zeigt, hat er dann aber auch weiter in der meisterhaften Mannichfaltigkeit bewährt, mit welcher er sich in den verschiedensten Arten derselben versucht hat. Beides werden wir deutlich einzusehen im Stande sein, wenn wir uns jetzt jedes der angeführten drei Merkmale näher zu vergegenwärtigen versuchen. Und wir beginnen dabei zunächst mit der Erörterung des Dramatischen, weil es uns von dieser Seite aus eben so leicht wie unerlässlich sein wird, den Uebergang auch zu den beiden andern zu finden.

Wenn wir nun also zunächst darauf hinweisen, dass ausnahmslos allen platonischen Schriften der Charakter des Dramatischen [1]) zukomme, so wird diese Bemerkung kaum wohl noch eines näheren Nachweises bedürfen, falls man dabei den Begriff des Dramatischen nur nicht in einem engeren Sinne nimmt, als in welchem wir ihn hier zunächst gefasst wissen wollen. Zunächst nämlich möchten wir hier noch gar nichts Anderes darunter verstanden wissen, als jene Eigenschaft

1) Vgl. F. Thiersch „über die dramatische Natur der platonischen Dialoge" in den Abhandl. der Münchener Akademie. 1837. p. 1—59. Der Kern dieses Aufsatzes ist ein gewiss sehr richtiger Gedanke, in dessen Durchführung sich freilich manches Unrichtige und Gesuchte eingeschlichen hat, und der auch überhaupt nur auf die dem Umfange und der Art nach bedeutenderen unter Plato's Werken anwendbar ist.

der platonischen Schriften, welche negativ in dem völligen Zurücktreten ihres Verfassers hinter seine Schrift [1]), positiv in der unmittelbaren Vorführung vor uns redender und handelnder Personen besteht. Diese Eigenschaft ist nun aber doch an den ächten und auf uns gekommenen Schriften Plato's ebenso evident wie universell. Nirgends haben wir es in ihnen unmittelbar mit dem Plato selbst, sondern überall nur mit den Geschöpfen seiner Kunst, d. h. mit den von ihm uns auf der dramatischen Scene vorgeführten Personen zu thun. Vor eine derartige Scene führt uns jedes seiner Werke, aber eben darum verbirgt uns auch jedes seiner Werke den unmittelbaren Anblick seines Urhebers. In seinem Werke und durch dasselbe redet Plato zu uns: und zwar auch in Diesem immer nur durch das Ganze, nicht aber etwa nur durch eine einzelne Figur desselben. Nirgends steht er unmittelbar vor uns, nirgends hat er auch nur den leisesten Versuch dazu gemacht, auf der Bühne, die er uns zeigt, selbst als ein Handelnder und Redender mit aufzutreten [2]), ja sogar auch unter den andern hier Erscheinenden sind es nur Zwei, die gelegentlich einmal und zwar auch Diese nur auf eine, wie es scheint, fast völlig unumgängliche Veranlassung hin, den Namen des Plato auch nur in den Mund nehmen [3]). Für alle diese Erscheinungen lassen sich nun aber freilich auch wohl noch andere mitwirkende Gründe nicht ganz mit Unrecht anführen, der letzte und entscheidende Grund liegt aber doch schon in der blossen, von Plato getroffenen Wahl der dramatischen Form, zusammengenommen freilich mit der eben hiernach bei ihm vorauszusetzenden tiefern Einsicht in das eigenthümliche Wesen der Letzteren. Denn allerdings schlechthin ausgeschlossen ist durch diese ja nicht das Mitauf-

1) Abjectio sui nennt es ein mittelalterlicher Dramatiker gelegentlich einmal. Unter den neuern Aesthetikern hat aber namentlich F. Th. Vischer diese Gruudeigenschaft alles Dramatischen treffend beleuchtet. (Aesthetiks III. 2. 5. p. 1261. 1376. 1380 u. ö.)

2) Auch z. B. in den Gesetzen ist dies nicht der Fall, wiewohl es allerdings behauptet worden ist, dass der dort auftretende Athener Nichts ander, als nur eine leicht durchschaubare Maske für den Plato selbst sei. (s. u.)

3) Bekanntlich der Socrates der Apologie und der Phaedo des gleichnamigen Dialogs.

treten des Verfassers in einer einzelnen Rolle, und noch weniger gilt Dies vollends von ausdrücklichen und namentlichen Erwähnungen des Verfassers im Munde einer seiner Figuren. Vielmehr für Beides liefert ja die dramatische Literatur aller Zeiten, und zumal die des philosophischen Dialogs zahlreiche Belege. Aber eben diese, verglichen mit Plato's Verfahren, überzeugen uns doch auf das Bestimmteste davon, wie viel besser ohne jedes von Diesen wie für die dramatische Illusion, so überhaupt für die strengere Einhaltung und vollkommnere Ausgestaltung des dramatischen Characters gesorgt zu werden vermag[1]). Schon hier können wir also nicht umhin, die schriftstellerische Einsicht des Plato zu rühmen, das Verständniss, welches derselbe in das eigenthümliche Wesen der nun einmal von ihm gewählten Schriftform an den Tag legt.

Aber auch nicht blos in dieser zunächst doch nur negativen Beziehung, und in diesem ganz allgemeinen Wortsinne kommt der dramatische Charakter den platonischen Schriften zu: derselbe eignet diesen vielmehr auch noch im eminenten Sinne, und in derjenigen vollsten Bedeutung des Begriffs, nach welcher Dieser ohne Weiteres auch schon die mimische Ausstattung und das Dramatische im engern Wortsinne, d. h. eine bestimmte Beschaffenheit und Anordnung des vorgeführten Verlaufs involvirt. Auch in dieser Bedeutung des Wortes sind Plato's Schriften Dramen, wenn es je welche gegeben hat; wie denn ja auch überhaupt, sobald nur diese Schriftform selbst einmal gewählt worden ist, für einen nicht ganz ungeschickten Schriftsteller eben damit zugleich auch jenes andre Beide mit einer fast zwingenden Nothwendigkeit gesetzt ist. Denn ein Drama

1) Durch Erwähnungen des Verfassers im Munde einer seiner Figuren wird nur zu leicht die dramatische Illusion gestört. Das Mitauftreten aber des Verfassers in einer einzelnen Rolle mag bei gewöhnlichen Dramen vielleicht noch anders beurtheilt werden müssen, jedenfalls aber der philosophische Dialog wird dabei schwerlich dem bösen Dilemma entgehen, dass die den Verfasser repraesentirende Figur nicht entweder alle übrigen in den Schatten stellt, und zur blossen Folie und Voraussetzung werden lässt, oder auch nicht wirklich und vollständig die Meinung und den Character des Verfassers repraesentirt. Beide Uebelstände kommen aber für den Plato nach dem im Texte Angeführten ganz und gar nicht in Frage.

verbirgt augenscheinlich doch nur deswegen in einem gewissen Sinne seinen Urheber so vollständig, weil es ihn in einem andern Sinne nur desto vollständiger zu offenbaren gedenkt. Sein Urheber verzichtet doch nur deswegen auf eine directe Mittheilung, weil er alle seine Absichten auf indirectem Wege desto wirksamer zu erreichen hofft. Wie aber könnte er dies anders, als dadurch, dass er nicht nur überhaupt statt seiner andre von ihm bestimmt gezeichnete Personen unter bestimmten Orts- und Zeitverhältnissen vor uns reden und handeln, sondern in diesen ihren Reden und Handlungen irgendwie auch einen wohlerkennbaren Plan als zu Grunde liegend durchblicken lässt. Das Mimische also einerseits und das Dramatische im engern Wortsinne andererseits dürfen ohne Weiteres von Jedem gefordert werden, der überhaupt die dramatische Schriftform gewählt hat. Ob nun aber Plato wirklich diese Forderungen an sich gestellt, und in welchem Sinne er dieselbe zu erfüllen gewusst habe, darüber werden wir jetzt wohl kaum noch weitläuftige Untersuchungen anzustellen nöthig haben.

Denn schon was zunächst das Mimische, d. i. die handelnden Personen selbst, sowie den Ort nnd die Zeit ihrer Handlung in Plato's Dramen betrifft, wer, der nur überhaupt Sinn und Verständniss für derartige Zeichnungen besitzt, hätte an den platonischen nicht zu allen Zeiten die innere Lebenswahrheit und Wärme ihres Gehalts, die graziöse Feinheit und Einfalt, das Geschmackvolle ihrer Formen, die bestimmte Eigenthümlichkeit jeder einzelnen unter ihnen, und deren abwechselnde Mannichfaltigkeit unter einander bewundert? Wer einen platonischen Dialog mit Aufmerksamkeit gelesen hat, Dem pflegen die einzelnen Figuren derselben mit einer solchen Anschaulichkeit vor Augen zu stehen, als habe er sie auch schon sonst einmal in der Wirklichkeit des griechischen Lebens angetroffen, er pflegt sie nicht wieder zu vergessen, nachdem er sie überhaupt einmal begriffen hat; so sehr besitzen sie innere Möglichkeit in sich selbst, und in ihrer Darstellung eindringliche Deutlichkeit. Dazu bilden sie auch zusammengenommen ein ziemlich buntes und abweichendes Heer von Einzelgestalten, bei denen sich mehr denn Eine lehrreiche Vergleichung derselben unter einander darbietet, und bei denen diese namentlich

dadurch auch noch erleichtert wird, dass, wie Ein gemeinsames wohlbekanntes Mass für sie Alle, die Eine Figur des Sokrates fast ausnahmslos durch alle Dialoge hindurchgeht. Einen schwachen Begriff von allen diesen Eigenthümlichkeiten der platonischen Mimik bekommt man nun freilich auch dann schon, wenn man auch nur die gewöhnlichen Prosopographiae Platonicae[1]), sei's in den eigends hierzu bestimmten Werken, sei's in den platonischen Ausgaben, Uebersetzungen und Einleitungsschriften liest. Aber der volle tiefe Eindruck hiervon wird doch nur Demjenigen zu Theil, der dieselben in den platonischen Schriften selbst fortdauernd zu studiren nicht müde wird. Giebt es doch auch in der That kaum eine anziehendere Unterhaltung, als sich mit dieser Welt bekannt zu machen, die die Bücher des Plato bevölkert, die ihren Mittelpunkt in der so anziehend und bedeutend geschilderten Person des Socrates hat, die aber auch sonst noch reich an mancher anziehenden Gestalt ist, und die selbst in ihren „schlechteren Characteren" noch immer ein erhebliches, zum mindesten pathologisches Interesse zu erregen weiss.

Und etwas ganz Aehnliches wie von dem Mimischen gilt dann auch zweitens von dem dramatischen Verlauf in Plato's Werken. A. W. Schlegel[2]), Solger und andere Aesthetiker haben es oft versucht, Dasjenige, worin das Wesen dieses Letzteren besteht, in seiner ganzen Allgemeinheit zu definiren. Schlegel bleibt dabei bei der Bemerkung stehn, der dramatische Verlauf im Allgemeinen bestehe in Nichts anderem, als darin, dass an den handelnden Personen selbst — das Ende gegen den Anfang gehalten, sich etwas Wesentliches und Entscheidendes, und zwar in wohlerklärbarer und begreiflicher Art verändert haben müsse. Und so unbestimmt und nichtssagend auf

1) Ausser Groen van Prinsterer's Platonica prosopographia. Lugduni Batav. 1823. sind hier besonders die bekannten Werke von Stallbaum, Steinhart und Susemihl auszuzeichnen. Die Arbeit von Taine de personis Platonicis Paris. 1853. ist mir leider nicht zu Gesicht gekommen. Für Socrates kann man namentlich auch Munk's „natürliche Ordnung der plat. Schriften" (Berlin 1857.) wenigstens als Ausgangspunkt benutzen.

2) Beispielsweise erläutert Schlegel seine Ansicht am platon. Hippias. Näheres über ihn und Solger s. u.

den ersten Blick diese Bestimmung auch erscheinen mag: ich glaube nichtsdestoweniger, dass sie alles Nöthige enthält, was über diesen Punkt in ganzer Allgemeinheit gesagt werden kann. Jedenfalls in diesem Sinne verstanden, eignet ein ächtdramatischer Verlauf, wenn schon nicht allen in gleich hohem Grade, so doch in gewisser Weise allen platonischen Schriften. Bei wie vielen ist nicht doch, und zwar in augenscheinlichster Weise das Ende ganz anders, als wie der Anfang nicht nur selbst war, sondern auch nur das Ende erwarten liess. Eine der gewöhnlichsten Formen, in welcher Dies geschieht, ist z. B. die, dass Einer oder Mehrere der Unterredner entweder Anfangs den Wahn eines ihnen zukommenden Wissens hegen, das sich dann im weiteren Verlauf als ein nicht stichhaltiges erweist, oder auch durch diesen in sich ein Wissen nachgewiesen bekommen, dessen sie sich Anfangs nicht bewusst gewesen waren. Und wie gelegentlich und natürlich pflegt dabei ausserdem der erste Ausgangspunkt gewählt, wie frei und ungezwungen die von hier aus sich entwickelnde Bewegung, wie überraschend und anregend oft das Ende der platonischen Dramen zu sein.

Indessen Alles, wodurch wir bisher unsere Bewunderung für das Mimische und Dramatische in Plato's Werken an den Tag gelegt haben, gilt doch immer nur unter einer doppelten, stillschweigend von uns gemachten Vorraussetzung, unter der Voraussetzung nämlich einmal, dass das Mimische in Plato's Werken nicht als deren hauptsächlichster Zweck, noch auch nur irgend wie als ein, wenn auch nebengeordneter Selbstzweck anzusehn, und sodann zweitens, dass das Dramatische in ihnen nicht nach dem allgemeinen Maassstabe gewöhnlicher Dramatiker, sondern vielmehr nach einem ihnen specifisch eigenthümlichen Gesichtspunkte zu beurtheilen sei. Denn allerdings, wenn wir das Eine oder das andre dieser zwei Stücke irgendwie in Zweifel zu ziehen genöthigt wären: wir würden eben dann auch nicht umhin können, unser bisheriges Lob um ein Erhebliches herabzustimmen, ja vielleicht sogar in einen directen Tadel zu verwandeln haben. Denn man beachte doch nur, welchen Eindruck das Mimische nothwendig auf das hervorbringen würde, falls wir es einmal allen Ernstes als hauptsächlichsten oder nebengeordneten Selbst-Zweck betrachteten. Man

vergleiche doch nur einmal etwas genauer die gewöhnlichen Dramen mit denen des Plato: und man wird in letzterer Beziehung überall mehr auf die Wahrnehmung von Differenzen als von Uebereinstimmung geführt werden, in der ersteren aber die Behandlungsart des Plato dann nicht anders als nur einförmig und spärlich nennen können. Es versteht sich von selbst, dass hiermit auch nicht das Allergeringste nur von dem zurückgenommen werden soll, was wir soeben erst zum Lobe des Dramatischen und Mimischen bei Plato gesagt haben. Vielmehr wir dürfen unsre Ansicht auch hier noch einmal dahin aussprechen, dass falls man nur Plato's eigenthümliche Zwecke mit in Anschlag bringt, seine dramatische und mimische Kunst sich kühn mit den besten Meistern aller Zeiten zu messen vermag. Aber allerdings die strenge und fortdauernde Vergegenwärtigung jener Zwecke müssen wir nun auch wirklich voraussetzen dürfen, wenn wir unser vorhin ausgesprochenes Urtheil in Betreff des Mimischen wie Dramatischen sollen aufrechterhalten können. Denn ohne dem würden wir das Mimische bei Plato nicht sowol fein als dürftig und unbestimmt, nicht sowol einfach als eintönig nennen zu müssen glauben, und auch das Dramatische würde uns nach allen Seiten hin unbefriedigt lassen: eine so grosse Gleichförmigkeit und Reservation scheint uns Plato's Behandlungsart in beiden Stücken an den Tag zu legen. Nun aber führt auch glücklicherweise auch nicht das Geringste in Plato's Schriften selbst auf die Rechtfertigung einer derartigen Auffassung hin, vielmehr wird eine nach allen Seiten hin unbefangene und eindringende Betrachtung der platonischen Schriften meines Erachtens zu keinem andern Resultate als zu der Einsicht führen, dass wie das Mimische bei Platon ganz und gar nur als ein dem dramatischen Zwecke dienendes Mittel erscheint, so dieser Zweck selbst wieder auf das Eigenthümlichste durch die nähere Beschaffenheit des Inhalts bestimmt ist. Auf die Betrachtung dieses Letztern werden wir daher auch jetzt noch etwas näher einzugehen haben, da eben nur dadurch auch das Mimische und Dramatische bei Plato in seiner wahren Bedeutung, an sich und im Verhältniss zu einander, eingesehen werden kann.

Damit treten wir denn nun aber auch zugleich schon an

das zweite der vorhin von uns an den platonischen Schriften unterschiedenen Merkmale heran, und auch in Betreff Dieses zweifle ich nun nicht, dass dasselbe sich an den platonischen Schriften mit gleicher Evidenz und Universalität, wie deren dramatische Form, auch schon auf den ersten Anblick herausstellt. Denn dass ein solcher Inhalt, wie der in den platonischen Schriften behandelte, wie die in diesen angestellten Erörterungen über die Begriffe der Freundschaft und Liebe, des höchsten Gutes und der Tugend, der Wissenschaft und der Sprache, des Eins und des Seienden, der Beredsamkeit, Rhetorik und Sophistik, sowie endlich der Seele, der Natur und des Staates, dass solche Erörterungen, sage ich, philosophischer Natur seien, das wird doch wohl keiner ernstlich in Abrede zu nehmen geneigt sein, mag sein Begriff von Philosophie übrigens auch ein noch so enger und noch so sehr von der platonischen Auffassung abweichender sein. Höchstens nur noch in Betreff der Apologie könnte in dieser Beziehung ein Zweifel entstehen, sofern nämlich Diese doch sich allzu offenbar als eine Gelegenheitsschrift im praktisch-persönlichen Interesse des Socrates, oder besser noch als eine einfache biographische Erinnerung an Diesen zeigt. Indessen auch Diese fügt sich doch jedenfalls in sofern ungesucht in die Reihe aller übrigen ein, als in ihr eben derselbe Philosoph, den wir aus den übrigen Schriften kennen, redend, und zwar redend und sich verantwortend über das Ganze seiner philosophischen Lehrthätigkeit eingeführt wird. Jedenfalls in einem etwas allgemeineren Sinne kann man daher ausnahmlos allen platonischen Schriften einen philosophischen Inhalt vindiciren.

Eben diese Thatsache braucht denn nun aber auch in der That nur einfach ausgesprochen zu werden, und man hat damit sofort schon auch den Grund angegeben, der zunächst dem Dramatischen, und in Diesem mittelbar denn auch weiter dem Mimischen die eigenthümliche Gestalt gegeben hat, in welcher wir Beides beim Plato sehn. Denn man durchdenke doch nur den Begriff eines philosophischen Dramas einigermassen ernstlich, man vergegenwärtige sich doch nur einmal den Antagonismus, in welchem doch auch nicht nur für eine oberflächliche Betrachtungsart die beiden Seiten stehen, welche durch diesen Begriff zur Einheit zusammen gefasst werden sollen, die Philosophie

nämlich einerseits, in ihrer universalisirenden, von der concreten Form abstrahirenden, ja dieselbe sogar durchbrechenden Richtung, und die dramatische Kunst andererseits in ihrer individualisirenden, und die Form zur Schönheit verklärenden Art, — und man wird die Singularität eines solchen philosophischen Dramas nicht mehr zu unterschätzen geneigt sein, man wird sich nicht mehr wundern über die wesentlichen Differenzen, die zwischen einer solchen und jeder andern gewöhnlicheren Art des Dramas entdeckt werden mögen. Vielmehr so einleuchtend es auch schon hiernach einerseits sein wird, dass unmöglich jede beliebige Philosophie die dramatische Form zu ihrer Ausdrucksart wählen kann, so gewiss ist es auch anderseits, dass auch das Drama seinerseits sich ganz erhebliche Abweichungen von seiner sonst gewöhnlichen Behandlungsart gefallen lassen muss, wenn anders es überhaupt zu einem angemessenen Organ für philosophische Mittheilung werden soll. Und eine derartige Singularität in dramatischer Hinsicht zeigt sich denn nun auch wirklich an den platonischen Schriften in einer fast unübersehbaren Deutlichkeit. Sie zeigt sich zunächst schon in der ziemlich nachlässigen Art, mit welcher Plato — verglichen mit gewöhnlichen Dramatikern — alles auf die Zeit- und Ortsbestimmungen seiner Handlungen Bezügliche [1]) behandelt hat.

---

1) Wo Plato nähere Andeutungen über Ort und Zeit seiner Dramen giebt, sind sie durchgehends angemessen und ansprechend, und oft enthalten sie auch sehr sinnreiche Beziehungen zu der Handlung selbst, auf welche man namentlich in neuerer Zeit eine sehr bedeutende Aufmerksamkeit gewendet hat. Dabei vergesse man nun aber doch auch nicht, nicht nur, dass Plato es keineswegs überall für nöthig befunden hat, derartige Andeutungen einzustreuen, sondern auch dass selbst die gegebenen im Grunde doch nur sehr einfach und nahe liegend sind, so dass man also hierin weniger die Erfindungsgabe des Plato zu bewundern haben wird, als vielmehr nur seine Kunst, auch das Triviale edel zu behandeln und an das Nächstliegende seine besonderen Zwecke anzuschliessen. Auch auf die Zeitdauer und Zeiteintheilung seiner Stücke scheint er mir nur selten eine besondere Reflection gerichtet und ebenso nur selten den Versuch gemacht zu haben, den gewählten Zeitpunkt mit Zeitereignissen und Verhältnissen von allgemeiner Bedeutung in Beziehung zu setzen. Schon aus diesem Gesichtspunkte allein würden sich daher auch leicht Plato's bekannte Anachronismen begreifen lassen, selbst wenn nicht Göthe's Wort, dass alle Poesie sich eigentlich in Anachronismen

Eine solche Nachlässigkeit erklärt sich aber eben auch auf das Allereinfachste aus der besondern Natur seiner Dramen, für deren der theoretischen Welt, dem Reiche des Wissens und der Philosophie angehörige Handlungen und Schicksale alles Temporäre und Lokale zum Mindesten eine zurücktretende Bedeutung besitzt. Sie zeigt sich nicht minder in einer gewissen Reservation und Beschränkung in Betreff der handelnden Personen, welche mir beim Plato eben so sehr unabläugbar als selbstauferlegt zu sein scheint, unableugbar, mag man nun auf die Zahl und Wahl oder auch auf die Characterzeichnung der bei ihm vorkommenden Figuren [1]) blicken, selbstauferlegt, aber

---

bewegt, auch hier anwendbar wäre, und wenn nicht ausserdem Plato hinter diesen Anachronismen in der Regel noch ganz besondere Andeutungen absichtlich versteckt hätte.

1) Ueber diese und ähnliche Zahlenverhältnisse an den platonischen Dialogen hat man auch in neuerer Zeit noch mancherlei Betrachtungen anstellen zu können geglaubt, wie dies namentlich von Solger (s. u.) und Thiersch (a. a. O.) geschehn ist. Ich will nicht bestreiten, dass darin einzelnes Richtige und Beachtenswerthe beigebracht ist. Aber unter keinen Umständen darf man hierin doch eine besondere Reflection oder wohl gar ein tiefer liegendes Geheimniss der Kunst und Symbolik als zu Grunde liegend voraussetzen. Auch ist es wegen der stummen Personen, deren Anwesenheit aber doch angedeutet wird, oft schwer und unmöglich, mit ganzer Genauigkeit die Zahl der zu einem Stücke gehörigen Personen zu bestimmen. Jedenfalls aber ist diese Anzahl in den meisten Stücken — auch nach antiken Maasstäben — eine sehr mässige zu nennen. Dazu begleitet uns die Eine Figur des Socrates — mit einer einzigen Ausnahme — durch alle Schriften hindurch. Und auch sonst hat sich die Wahl der Unterredner doch immer nur in einem nicht allzuweit umschriebenen Kreise gehalten. Sind es doch durchgehends Personen, die durch Meinung oder Gesinnung oder sonstwie ein unmittelbares Interesse für die Philosophie darbieten. Abgesehn hiervon aber ist denn doch auch die Characterzeichnung dieser Figuren selbst eine reservirte, zum Theil selbst einseitige zu nennen. Beide Eigenschaften rühren aber gewiss nicht aus dem Unvermögen, sondern von einer bewussten Absicht des Plato her. Die Characterzeichnung seiner Personen soll die Handlung seiner Dramen erklären und begründen, aber nicht von dieser ab und auf sich allein die Aufmerksamkeit ziehen. Darum ist sie denn auch zwar durchgehends gehaltvoll, aber doch nur selten auch äusserlich auf einen grossen Umfang ausgedehnt. Auf den platonischen Gestalten insgesammt liegt ein so feines, zartes Colorit, sie alle sind so leicht hingeworfen und skizzirt, dass, wer über sie berichten will, selbst bei dem besten Willen und

sofern Plato in einzelnen mimischen Zügen allzu sehr verrathen hat, welche hohe Meisterschaft der Kunst ihm auch nach dieser Seite hin zu Gebote stand, um nicht — wenigstens in den

---

Geschick oft der Gefahr unterliegt, die Linien derber hervorzuheben, als es Plato selbst gethan und auch sonst die Bilder zwar handgreiflicher zugleich doch aber auch weniger platonisch zu machen. Ebenso haben denn auch nicht selten die Berichterstatter sich in der Lage befunden, aus ein Paar hingeworfenen Worten des Plato ganze Seiten ihrer mimischen Beschreibungen herauszuspinnen. So einfach, fein und intensiv sind die mimischen Künste des Plato! Er weiss Grosses durch kleine Mittel zu erreichen. Er weiss sich überall selbst in der Gewalt zu behalten. Er zeigt sich grade in der Beschränkung als Meister, und trägt Sorge dafür, dass wir seine Mittel nicht für den Zweck selbst halten. Darum entbehren seine Personenschilderungen denn auch nie einer sachlich-wissenschaftlichen Unterlage, wovon man sich am besten überzeugen kann, wenn man gerade solche Charaktere sich vergegenwärtigt, in Betreff deren Plato seinem Leser augenscheinlich einen entschiedeneren Affect, sei es der Ab- oder Zuneigung, sei es der Bewunderung oder Verachtung einflösen will. Denn grade an diesen zeigt er so recht seine weise und zurückhaltende Ueberlegung. Wen unter allen Menschen hätte Plato mehr geliebt und bewundert als den Socrates und gewiss auch! er hat Alles gethan, was in seinen Kräften stand, um uns sein Characterbild vollständig und eindringlich genug vor Augen zu stellen. Aber wodurch allein erreicht er doch diese Wirkung auf uns? Etwa dadurch, dass er uns bei lang ausgesponnenen Schilderungen festhält, die weiter überhaupt keinen Zweck hätten, als den der Personencharacterisirung? Oder nicht vielmehr dadurch, dass er uns die Persönlichkeit des Socrates durchgehends hingegeben an die Philosophie, die Philosophie fast ganz und gar gebunden an die Persönlichkeit des Socrates zeigt. Er gibt seiner Characterschilderung des Socrates Relief durch die an sie geknüpfte Entwickelung seines Systems, und Dieser wiederum verleiht er persönliches Leben durch ihre Darstellung am Character des Socrates. So bindet die philosophische Mimik des Plato auf das Innigste Persönliches und Sachliches, Kunst und Wissenschaft aneinander, und grade dadurch nur erreicht er das hohe Interesse, das er uns auch für die Person des Socrates abzugewinnen weiss. Und ebenso welche intensive Verachtung legt er gegen solche Creaturen, wie Kallikles und Aehnliche an den Tag: und doch wie weit ist ihre Characterisirung durchgehnds davon entfernt, zu einer rein persönlichen Satire, wohl gar nach der ausgelassenen Art der alten Komödie zu werden. Sehr treffend bemerkt in dieser Beziehung unter Anderm auch van Heusde Initia philosophiae Platonicae ed. 2. p. 185 „risum nobis excitat inter legendum Lucianus, haud secus atque Aristophanes: in Platone legendo subridemus“. Woher aber kommt dies, als weil beim Plato durchgehends auch in seinen komischen Schilderungen die rein sachlichen Motive durchblicken,

meisten Fällen — da, wo wir solche Kunst bei ihm in zurückhaltender und selbst einseitiger Weise gehandhabt finden, eine bewusste Absicht hierfür bei ihm voraussetzen zu lassen. Der

---

die seine Polemik und seinen Spott inspiriren. Was bei Plato verspottet wird, sind nicht sowohl die einzelnen Personen an sich, als sofern sie zuvor „zum Stellvertreter einer ganzen Genossenschaft gesalbt sind“, wie Platen in seinem romantischen Oedipus (V. p. 177.) sich ausdrückt, ein dem Plato nicht nur in seinem Namen verwandter Dichter. Und hierin liegt denn freilich einerseits die allerintensivste Verstärkung, die die platonischen Angriffe erfahren konnten. Andrerseits kommt in dieselben dadurch denn aber auch ein über alles rein Persönliche hinausstrebendes und in sofern versöhnendes Element hinein. Aristophanes will seine Gegner moralisch vernichten, so oft er überhaupt noch etwas anderes mit ihnen will, als über sie lachen. Der platonische Socrates dagegen ist menschenfreundlich genug, um selbst an seinen Feinden das gute Moment und die Wahrheit aufzuspüren und hervorzuheben. Er lacht daher auch nie über sie, um des blossen Lachens willen. Selbst wo er die Waffe der Ironie und des Spottes gegen sie schwingt, geschieht dies doch nur, um entweder sie selbst oder doch an ihnen sich und Andere moralisch zu bessern und intellectuell zu belehren. Wie boshaft sind oft selbst die scheinbaren Lobeserhebungen, mit denen Aristophanes die Opfer seines Witzes schmückt, ehe er sie schlachtet. Wie gutmüthig ist dagegen z. B. selbst der Arroganz eines Protagoras und Gorgias gegenüber die Ironie des platonischen Socrates; und in ihr selbst weiss er seinen Gegnern unvermerkt die positiven Mittel zu ihrer eigenen Besserung und Belehrung beizubringen. Kurzum: bei einem correcten Leser des Plato kann Alles, was Plato zur Schilderung seiner Personen beibringt, nur dazu dienen, um dessen Aufmerksamkeit für die von Jenen verhandelten Sachen anzuregen, und wach zu erhalten, sein Verständniss für dieselben zu beleben und zu schärfen, seine Aneignung zu erwärmen, seine Anstrengung auch wohl gelegentlich einmal durch heilsame Erholung zu unterbrechen: keineswegs aber ihn von den Sachen selbst abzuziehen, für sich allein fest zu halten, oder sonstwie zu zerstreuen. Ein solcher Leser wird daher denn auch nicht sowohl da nach einem besonderen Erklärungsgrunde fragen, wo er das Mimische einmal spärlich behandelt zu sehen glaubt, als vielmehr da, wo es allzu üppig und selbstständig herauszutreten scheint. Denn jenes Erstere muss ihm als das Normalverhältniss, dies Zweite dagegen als die noch erst durch besondere Umstände zu rechtfertigende Ausnahme erscheinen. Er wird das Mimische nicht für die äusserliche, und daher im Grunde doch immer eigentlich nur störende „Einkleidung“ oder „Ausschmückung“ der platonischen Gedanken halten. Aber eben so wenig wird er denn auch das Mimische zum Selbstzwecke der platonischen Schriften machen, und wäre es auch nur in der Weise, in welcher es z. B. Munk nach dem Grundgedanken seiner Schrift: „Die natürliche Ordnung der platonischen Schriften, 1857,“

Grund dieser Absicht wird aber gleichfalls Niemandem verborgen sein können, der sich nur darüber nicht täuscht, dass noch in ungleich geringerem Grade als bei andern Dramen die einzelnen Figuren eines philosophischen Dramas um ihrer selbst wegen da sind. Sie zeigt sich dann vor Allem auch an der ganzen Beschaffenheit der eigentlichen Handlung selbst, die auch nicht nur darin ihre ganz specifische Eigenthümlichkeit verräth, dass wir nicht so leicht im Stande sind, sie unter die von den gewöhnlichen Dramen abstrahirten Kategorien zu subsumiren, und somit also z. B. als tragisch oder komisch u. s. w. zu bezeichnen, sondern ausserdem auch noch in einer Reihe anderer Eigenthümlichkeiten, die gemeinsam alle darin ihren Grund haben, dass die Exposition der platonischen Dramen die eines wissenschaftlichen Problems, ihre Verwicklung die allmälige Auseinanderlegung der in ihm involvirten Schwierigkeiten und Bedenken (ἀπορίαι), endlich aber ihre Lösung die doch wenigstens irgendwie beschaffte und beschaffene Erledigung desselben sind. Sie zeigt sich endlich aber auch noch in Einem Momente, dessen Bedeutung mancher moderne Beurtheiler vielleicht gering anschlagen wird, dessen Vorhandensein an den platonischen Schriften einem antiken Auge aber vielleicht als die erste und

---

thut. Er wird schon nicht in Ritters Auffassung einstimmen können, nach welcher bei Plato die „zwei Bestandtheile seiner künstlerischen Fertigkeit, das Mimisch-Dialogische" einerseits, und „die dialektische Behandlung philosophischer Gegenstände" anderseits, theils in einem nur äusserlichen Zusammenhange mit einander, theils sogar in einem fortlaufenden Antagonismus gegen einander stehn sollen. (Gesch. d. Philos. II. p. 174 seq.) Noch viel weniger kann er sich Prantls (Geschichte der Logik im Abendlande I. p. 61. 68.) ungerechten Tadel aneignen, auf den wir später noch einmal zurückkommen werden. Aber auch die panegyrische Weise muss er misbilligen, nach welcher selbst bei C. F. Hermann, Stallbaum, Steinhart, Susemihl u. A., die sich doch sonst im Ganzen ein so grosses Verdienst um genauere Erkenntniss der platonischen Mimik erworben haben, diese nicht selten, wenn auch gewiss gegen die Absicht der Genannten, so doch thatsächlich, als Selbstzweck der platonischen Darstellung erscheint. Auf die nähere Begründung und Vertheidigung dieser unserer Ansicht über das Mimische beim Plato können wir freilich hier nicht eingehen, auch das Angeführte wird indessen schon die Ueberzeugung hervorrufen können, dass wir nicht ohne Rücksicht auf fremde Meinungen die eigne ausgesprochen.

wesentlichste Differenz zwischen diesen und andern Dramen entgegengetreten sein mag, und das sich auch am Einfachsten nur als eine, wenn auch nicht unausbleibliche, so doch allerdings naheliegende Folge des philosophischen Inhalts auffassen lässt.

Dieses Moment ist nun aber kein andres, als die prosaische Diction, das dritte Merkmal der platonischen Schriften also, auf dessen Betrachtung wir hier unmerklich von der des zweiten übergeführt werden. So wenig nun aber auch in Betreff dieses der Nachweis seines thatsächlichen Vorhandenseins noch irgend eines weiteren Wortes bedarf, so bedeutsam sind nichtsdestoweniger doch die Folgen, die auch hierin schon wieder — zumal für eine antike Auffassung — gegeben zu sein scheinen. Denn weil die platonischen Schriften in prosaischer Diction abgefasst sind, darum fehlt ihnen der Chorgesang, fehlt ihnen die Möglichkeit und der Anlass zunächst der musikalischen Begleitung, dann aber auch weiter und zwar schon deswegen der wirklichen Aufführung überhaupt. In ihnen haben wir es sonach also mit dem für alle Zeiten nachdenkenswerthen, für das Alterthum aber ganz besonders auffallenden Begriff eines nur für die Lectüre bestimmten Drama's zu thun. Mit diesem Begriff glauben wir nun aber in der That den bedeutsamsten Schlüssel bezeichnet zu haben, zur Erkenntniss wie aller den platonischen Schriften an sich zukommenden Eigenthümlichkeiten so auch aller ihrer bereits erörterten Abweichungen von den sonst gewöhnlichen Formen des Drama's. Vor Allem begreifen wir jedenfalls Das schon hieraus, dass die Absicht des platonischen Drama's nicht nothwendig schon bei einer einmaligen Vergegenwärtigung erreicht und erreichbar zu sein braucht, ohne dass wir deswegen sofort einen Tadel gegen Plato erheben dürften. Weil die platonischen Dramen überhaupt nur für die Lectüre bestimmt sind, weil sie somit ungleich leichter als wirklich für die Aufführung bestimmte Dramen in wiederholten Malen vergegenwärtigt werden können, darum ist es ihrem Urheber erlaubt, zur Erreichung seiner mit ihnen betriebenen Absichten auch allen Ernstes auf eine derartige Wiederholung als eine unerlässliche Forderung zu rechnen. Das ist unmittelbar nur eine Folge ihrer prosaischen Diction, die ihrerseits

selbst wieder nur eine Consequenz ihres philosophischen Inhalts ist, und wie jene daher auch als Mittel zur Erreichung der aus diesem sich ergebenden eigenthümlichen Absichten dient.

So stellt sich uns also jetzt nach allem bisher Besprochenen der philosophische Inhalt als das für die platonischen Schriften nach allen ihren Seiten hin Entscheidende, gleichsam als das innerlichste Merkmal derselben heraus, von dem die beiden andern selbst nur wieder als mehr äusserliche Folgen abhängen. Denn durch ihn war, wie wir bis jetzt gesehn haben, nicht nur die eigenthümliche Bestimmtheit ihrer dramatischen Form, sondern ebenso auch die Wahl der prosaischen Diction überhaupt bedingt und gegeben. Nach dieser doppelten Seite hin werden wir jetzt nun aber auch noch weiter unsere begonnene Betrachtung zu vervollständigen haben, sofern wir nämlich jetzt auch noch das nachzuweisen versuchen, dass nicht nur die eigenthümliche Bestimmtheit seiner Prosa, sondern ebenso auch die Wahl der dramatischen Form bei Plato durch den philosophischen Inhalt seiner Schriften bedingt gewesen ist. Beides wird uns, wenn wir nicht ganz irren, einen nicht unerheblichen Schritt weiter führen in der Erwägung der allen platonischen Schriften gemeinsam zukommenden Eigenthümlichkeit.

Was nun aber zunächst den ersten jener beiden Punkte, die nähere Beschaffenheit der platonischen Prosa betrifft, so können wir in Betreff dieser nicht anders als mit der — leider nicht müssigen — Klage beginnen, dass dieselbe zwar zu allen Zeiten viel bewundert, oft sogar übertriebener und thörichter Weise als ein Muster aller Prosa gefeiert, ungleich seltener aber doch wirklich verstanden, und auch überhaupt nur eingehender geprüft worden ist. Auch die gegenwärtige platonische Litteratur zeigt in dieser Beziehung nur eine beklagenswerthe Dürftigkeit, und wer daher jezt nichtsdestoweniger im Allgemeinen über die platonische Prosa zu reden versucht, der findet hierüber nichts weiter als eine nicht einmal allzugrosse Anzahl völlig zerstreuter Materialien [1]) vor, abgesehn davon be-

1) Diese finden sich — um früherer, zum Theil aber werthvollerer Arbeiten nicht zu gedenken — aus der nach Schleiermacher'schen Periode zerstreut in Commentaren, Grammatiken (so namentlich z. B. bei Mathiae),

tritt er aber ein so gut wie noch völlig unangebautes Terrain, wesswegen denn auch wir uns auf demselben eben nur so lange aufzuhalten gedenken, als es durch den Zusammenhang unserer Untersuchung schlechthin geboten zu sein scheint. Eins mögte sich nun aber doch auch jetzt schon als das Allgemeinste hinstellen lassen, aus dem allen übrigen der Platonischen Prosa nachgesagten Eigenthümlichkeiten, die und sofern sie ihr wirklich zukommen, sich ungesucht müssen ableiten lassen können, und eben dies Eine ist es auch nur, worauf es uns in dem gegenwärtigen Zusammenhange ankömmt. Kein andres Wort bezeichnet nämlich so umfassend und so treffend zugleich die allgemeinste Eigenart der platonischen Prosa, als wenn man sie als eine philosophisch-dramatische bezeichnet. Denn in diesem Worte ist es versucht, jene ihre ganz eigenthümliche Mittelstellung zu bezeichnen, kraft welcher sie sich durch das Moment ihres philosophischen Inhalts veranlasst, von der poetischen Diction der gewöhnlichen Dramen ebenso sehr entfernt, als wie wegen ihrer dramatischen Form von der gewöhnlichen Prosa, durch Jenes aber wiederum der Prosa, durch Dieses der Poesie sich annähert. In diesem Worte ist aber auch nicht nur die in Frage stehende Erscheinung genannt, sondern zugleich auch ohne Weiteres deren tiefer liegender Grund bezeichnet. Der philosophische Inhalt ist es, der durch das Medium der von ihm bestimmten dramatischen Form hindurch auch die platonische Diction bedingt hat. Daher stammt ihr diese — bisher noch lange nicht in ihrem ganzen Umfange erkannte — bunte Vielgestaltigkeit, die fast gleichen Schritt hält mit der sie bedingenden Vielgestaltigkeit der platonischen Mimik selbst [1]).

sprachphilosophischen Werken, und solchen Monographien wie die von Wiedasch de Platonis dicendi genere. Ilefelder Programm. 1836. Lange de compositione periodorum imprimis Platonicarum. Breslauer Progr. 1843. Braun de hyperbato Platonico. Culmer Programme. 1847. 1853. Engelhardt Anacoluthorum Platonicor. spec. 3. Gothaer Progr. 1834. 1838. 1845. und de periodorum Platonicarum structura 1853. Kahlert Plato's philos. Kunstsprache u. A. Ausserdem kann hier noch Ast's Lexicon Platonicum. Leipz. 1834. genannt werden, gegenüber welchem weder Grossmann specim. lexic. Plat. Altenb. 1838., noch Mitchell Index Graecitat. Platon. Oxf. 1832. Bedeutung zu haben scheinen.

1) Wir erinnern hier vorläufig an die auch in rein formeller Hinsicht

Daher stammt ihr dieser zu Anakoluthien so geneigte Periodenbau, der, so unpassend er mir in jeder andern, namentlich auch rhetorischen und historischen Schrift erscheinen würde, mir doch so natürlich in einer Schriftart zu sein scheint, die das freilich künstlerisch behandelte Abbild der mündlichen Rede sein will. Daher endlich stammen ihr auch sonst noch so manche Eigenthümlichkeiten in Numerus und Wortausdruck, die leichter im Einzelnen aufzuzeigen, als im Allgemeinen zu benennen sind, die darin aber alle ihren gemeinsamen Grund haben, dass wir es bei Plato mit den reichen Abwechselungen des Dramas, und zwar näher eines um philosophische Angelegenheiten sich drehenden Dramas zu thun haben.

Aber woher kam Plato denn nun doch überhaupt zu seinem Gedanken eines philosophischen Dramas? mit anderen Worten, welche Seite an dem Inhalt seiner Gedanken musste ihm die Wahl grade dieser Darstellungsart wünschenswerth machen? welche Seite an dieser ihm sie als besonders geeignet zum Organ für philosophische Mittheilung erscheinen lassen? Die Beantwortung dieser beiden Fragen ist nun aber in der That sehr leicht, falls man sich nur einmal an Eine Bedingung erinnert, ohne welche ausnahmslos kein Drama zu wirken vermag, und ausserdem zugleich an die vielfältigen Anstrengungen, die Plato in seinen Schriften zur Herstellung eben dieser Bedingung gemacht hat. Jedes Drama fordert nämlich von seinem Leser oder Zuhörer eine frische Regsamkeit der aneignenden, der das Ganze nacherzeugenden, und eben dadurch auch über das Ganze noch sich erhebenden Selbstthätigkeit, wenn anders seine Wirkung überhaupt noch etwas anderes als die kindische Lust an dem blossen Wechsel der vorüberziehenden Gestalten sein soll. Soll noch eine andere Wirkung als Diese erreicht werden, so muss bei jedem Drama der Leser oder Zuhörer aus

---

so sehr verschiedene Art, in welcher z. B. Socrates, die einzelnen Sophisten und andre Unterredner, wie namentlich im Symposium sprechen, an jenen gegen Lysias und Andre geübten Humor der mimischen Parodie, der völlig seines Gleichen etwa nur in den Hauff'schen „Mann im Monde“ und dessen Beziehungen zu Clauren hat, sowie endlich in dem feinen, hier und da aber doch auch unabläugbaren Durchblicken von Provincialismen, Dialektverschiedenheiten u. Ä.

dem Einzelnen das Ganze, und in dem Gedanken des Ganzen den Sinn und die Absicht des Dichters herauszufinden wissen. Damit tritt er denn aber auch ganz ohne Weiteres in eine Art von Wechselbeziehung zu dem Dichter. Zwischen ihm und diesem knüpft sich eine Art von Gespräch an, das mittelst des Dramas selbst geführt wird, und in welchem nicht nur der Dichter Jenem gleichsam auf seine Fragen seinen Sinn mitzutheilen, sondern eben durch diese Antworten in Jenem dann auch wieder von Neuem weitere Fragen anzuregen vermag. Ein solches — gleichsam hinter den Coulissen und doch auch wiederum nur durch das vor diesen Gespielte geführte — Gespräch zwischen Dichter und Hörer vollzieht sich streng genommen, wenn auch vielleicht unwillkührlich und uns selbst unbewusst jedes Mal, so oft ein Drama seinen vollen Eindruck auf uns hervorbringt. Dadurch allein kommt das bedeutungsvolle De te narro zu Stande, das ausnahmslos in der Absicht jedes Dramas liegt, weil ohne dies schlechterdings kein Drama überhaupt irgendwelche Absicht erreichen, irgendwelche Wirkung hervorbringen kann. Dadurch allein wird jedes Drama, gleichviel mag es nun wirklich aufgeführt oder nur gelesen werden, zu einem so äussert wirksamen und tief bedeutsamen Mittelding zwischen unmittelbarer mündlicher und gewöhnlicher schriftlicher Mittheilung. Von jener unterscheidet es sich durch das zur Vermittlung zwischeneintretende Drama selbst und durch die planvolle Leitung, die durch dasselbe hindurch der Dichter auszuüben vermag. Von dieser aber durch die Art, wie es sich unmittelbar und persönlich an jeden Leser oder Hörer zu wenden, und diesem das Mitgetheilte auf's Eigenste zuzueignen vermag. Alles dies liegt meines Erachtens in dem allgemeinen Wesen des Dramas überhaupt — und dass nun eben diese Seite an dem Letzteren es ist, die seine Anwendung für philosophische Gegenstände dem Plato so angemessen erscheinen lassen musste, das unterliegt keinem Zweifel. Jede Philosophie wird eine dramatische Mittheilungsart, wenn anders sie dieselbe nur für möglich hält, dann auch wohl für die Wünschenswertheste halten. An solcher Möglichkeit konnte aber zumal Plato bei allen Grundanschauungen seines Systems nicht zweifeln, wie wir dies später noch näher einzusehen Gelegenheit finden wer-

den. Und dass er es nicht gethan hat, das beweist uns nun eben auch die vielfältige Anstrengung, die er gemacht, um eine derartige Selbstthätigkeit, wie sie soeben geschildert worden ist, auf Seiten des Lesers hervorzurufen. Denn eben durch diesen Gesichtspunkt, und zwar nur durch ihn allein, erhalten erst jetzt die meisten der bisher erörterten Eigenthümlichkeiten der platonischen Dramatik ihr rechtes Licht. Vor allem gilt dies von der Handlung selbst und ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit in den platonischen Dramen. Denn in Betreff dieser müssen wir — ohne uns dabei der geringsten Uebertreibung schuldig zu machen, behaupten, dass in ihrer ganzen Anlage Plato durch den Gesichtspunkt geleitet worden ist, dass sie nicht sowol als Selbstzweck seiner Darstellung, als vielmehr nur als Organ seines Verkehrs mit dem Leser zu behandeln, uud dass er demgemäss sehr mit Absicht alle diese Sprünge und Wiederholungen, alle diese Auslassungen und Resultatlosigkeiten, ja überhaupt alle jene die Ausstellungen eines gewöhnlichen Lesers herausfordernden Seiten, die wir früher berührt haben, in sie hineingebracht hat, als eben so viele Aufforderungen für seine tiefer eindringenden Leser zu einer nicht bloss äusserlich aneignenden, sondern innerlich reproducirenden, zu einer nicht bloss recipirenden, sondern auch frei ergänzenden Selbstthätigkeit! Zu einer solchen wollte Plato seinen Leser zwingen, darum hat er ganz und gar an sie die Wirkung seiner Dialoge gebunden, hat es gethan mit vollständigster Nichtachtung und Nichtberücksichtigung eines oberflächlicheren Lesers. Daher denn auch Das nach der Absicht des Plato von uns gar nicht als der wahre und eigentliche Dialog, auf den es ihm ankomme, angesehn werden soll, was er als solchen uns zunächst und unmittelbar vorführt, vielmehr derjenige allein, den erst durch dieses ersteren Vermittelung hindurch er selbst mit uns, seinen Lesern, anknüpft. Und ebenso fällt denn auch zweitens auf das Mimische des Plato erst durch diesen Gesichtspunkt das volle Licht. Wir erkennen wenigstens Das jetzt auch in Betreff seiner Figuren sofort, dass ihre ganze Beschaffenheit nicht nur von den gewöhnlichen und offen zu Tage liegenden, sondern ausserdem, und mehr noch als durch diese, von jenen geheimen Rücksichten auf die Selbstthätigkeit des

Lesers abhängig gewesen ist. Um diese anzuregen, hat Plato jene oft so lebendig, individuell, und mit eingreifender Theilnahme an der Handlung geschildert — eben deswegen lässt er sie aber auch nicht selten in so hohem Grade eine zurücktretende, leidende, gleichgültige Rolle[1]) spielen. Denn eben Dieses konnte unter Umständen eben so gut, ja besser noch als Jenes zum gleichen Ziele führen. Die Handlung musste sich offenbar um so eigenthümlicher und wechselvoller gestalten, je eigenthümlicher und hervortretender die in ihr spielenden Figuren waren. Aber eben dies mochte auch keineswegs überall das in der Berechnung und Absicht des Plato liegende sein, oft mochte es ihm vielmehr lediglich nur darauf ankommen, das Räderwerk

---

1) Man hat auf diesen Punkt oft als wie auf einen Mangel des platonischen Dialogs hingewiesen. So thut dies in besonnener Weise z. B. schon Ritter l. l. p. 178., dagegen mit der ihm eigenen Maasslosigkeit Prantl (l. l. p. 68. not. 27.) indem er sagt: „Das Widerliche“ (!) „liegt nicht blos in der Form jener Stellen, wo die Antwortenden bloss wie jene chinesischen Figürchen nickend Ja sagen, sondern auch im Principe darum, weil der Fragende durchweg von vorneherein mit einer Superiorität ausgerüstet ist, für welche der Antwortende allein da ist. Wirklich genussreich ist ein wissenschaftliches Zwiegespräch nur, wenn jeder der beiden Sprechenden zugleich höher und tiefer als der andere steht, z. B. wenn dem Einem das empirische Material und dem Anderen die speculative Gliederung zur Hand ist.“ Anderseits scheint man mir aber auch zur Rechtfertigung des Plato noch nicht das Richtige und Ausreichende gesagt zu haben. Man muss da zunächst den Umfang, in welchem die Thatsache wirklich besteht, nicht verkennen. Aber man muss dieselbe auch nicht bloss entschuldigen wollen, etwa in der Art, wie Marbach (l. l.) behauptet: „wo Plato recht wissenschaftlich werde, behalte der Dialog nur noch äusserlich — die Eierschale auf dem Haupte der Dioskuren — das Zeichen seines Ursprungs bei.“ Denn dann ist der Dialog doch überhaupt nur als eine unangemessene Mittheilungsform bezeichnet worden. Ungleich treffender sind Hegel's (Gesch. d. Phil. II. p. 162.) Aeusserungen darüber, dass die Figuren des platonischen Dialogs „plastische Personen der Unterredung“ seien, denen es auch nicht bloss darum zu thun sei „pour placer son mot.“ Indessen auch ihm fehlt doch noch die nachdrückliche Beziehung auf die Selbstthätigkeit des Lesers, in welcher mir doch der entscheidendste Gesichtspunkt hierfür zu liegen scheint. Um so entschiedener konnte Diese von jedem Leser gefordert, um so mehr das erworbene Resultat überhaupt als ein für alle Leser gültiges und Allen verständliches angesehn werden, je weniger die Antwortenden singuläre Charactere mit singulären Meinungen sind.

der Unterhaltung überhaupt nur im Gange zu erhalten auf die einfachste Art, und durch die blosse, scheinbar zugleich so hölzerne und überflüssige Zwischeneinschiebung von Ja und Nein. So nimmt also hiernach selbst diejenige Seite an Plato's Dialogen, die sogar unter seinen Freunden ihm oft den härtesten Tadel zugezogen hat, den Charakter eines wohlüberdachten und berechneten Mittels an.

Wir haben bisher die allen platonischen Schriften gemeinsamen drei Grundeigenschaften zunächst in ihrer Allgemeinheit zu beleuchten versucht. Wir wenden uns jetzt zu den eigenthümlichen Modificationen, denen wir dieselben in den verschiedenen Hauptgruppen unterliegen sehen. Bevor wir indessen hierauf eingehen, können wir uns nicht enthalten, schon hier einige Consequenzen aus dem bisher Erörterten zu ziehen, die die schriftstellerische Absicht des Platon betreffen. Freilich die Weisungen, die Plato selbst uns in Betreff dieser zu geben für gut befunden hat, werden wir erst an einer späteren Stelle, im nächstfolgenden Paragraphen zu besprechen haben. Indessen zur Vorbereitung auf diese spätere Erörterung wird es doch auch schon hier als zweckmässig erscheinen, hervorzuheben, was auch über Plato's schriftstellerische Absicht schon aus dem über die allgemeinste Beschaffenheit seiner Schriften Gesagten sich ergiebt. Was Plato mit diesen gewollt hat, wird sich, wenn auch vielleicht nicht in völlig erschöpfendem Umfange, so doch wenigstens zum Theile und zwar diesem Theile nach in äusserst zuverlässiger Weise auch schon aus Dem entnehmen lassen müssen, was seine Schriften sind. Namentlich aber werden sich schon hierdurch viele von den unrichtigen Meinungen, die über jenen Punkt noch vorzukommen pflegen, auf das Allereinfachste erledigen lassen. Und diese Betrachtung schon hier anzustellen glauben wir daher auch um so weniger unterlassen zu dürfen, da auch nur durch sie das volle Licht auf jene Modificationen fallen kann, denen wir uns gleich nachher zuzuwenden haben.

Wir übertreiben in der That nicht, wenn wir bemerken, dass auch in der neuesten Litteratur noch immer, wenngleich vielleicht vereinzelt und schüchtern, Auffassungen über den betreffenden Punkt vorkommen, die fast auf den allerniedrigsten Maasstab hinweisen, der sich nur überhaupt an

einen Schriftsteller, insonderheit an einen Philosophen anlegen lässt. Oder wie sollen wir es sonst anders bezeichnen, wenn man auch nach Schleiermacher gelegentlich noch immer solchen Aeusserungen begegnet, als habe Plato etwa nur um seiner selbst, oder wenn überhaupt, um eines Lesers willen, so doch jedenfalls in Beziehung auf Diesen nur zu einem ziemlich untergeordneten Zwecke seine Schriften verfasst, etwa zum Scherz, zur ästhetisch-rhetorischen Unterhaltung, aus rein persönlichen oder historischen, polemischen oder apologetischen Interessen, zur blossen Erinnerung an seinen oder des Socrates mündlichen Unterricht, oder im besten Falle doch auch nur zur allgemeinsten Anregung für und zur ersten Einleitung in die Philosophie. Freilich als den allein entscheidenden Gesichtspunkt für ausnahmslos alle platonischen Schriften möchte so leicht wohl kein Besonnener irgend eins der angeführten Momente beizubringen gewagt haben. Indessen die partielle Benutzung derselben durchzieht doch die Mehrzahl selbst unter den besten Erscheinungen der platonischen Litteratur, und auch diese ist meines Erachtens nun doch nur erst dann erlaubt, nachdem man sich mit der gemeinsam allgemeinsten Absicht aller platonischen Schriften auseinander gesetzt hat, und nur soweit, als man hiernach zur Annahme specieller Absichten wirklich berechtigt ist. Die allgemeinste Absicht aller platonischen Schriften kann nun aber auch nur nach dem Voraufgegangenen schon in Nichts Geringeres verlegt werden, als in das Bestreben des Plato, durch seine Schriften alles nur irgendwie Wesentliche seiner philosophischen Ueberzeugungen und Ansichten einem aufmerksamen und zur eindringendsten Selbstthätigkeit aufgelegten Leser in innerlichster Weise zuzueignen. Nur für einen solchen Leser, nicht aber für jeden beliebigen hat Plato, wie es scheint, überhaupt schreiben, für diesen aber auch in der That! Nichts zurückhalten wollen, was ihm selbst in philosophischer Hinsicht irgendwie als von Bedeutung erscheinen mochte. Einem solchen Leser wollte er sein Ganzes mittheilen, aber auch Diesem und Dies doch nur in innerlichster Weise, nicht als baare Auszahlung eines fertigen Resultates, nicht in äusserlicher Hinreichung, sondern in einer genetischen Entwicklung, zu deren Zustandekommen der Leser

selbst beitragen, und zwar alles Beste beitragen sollte, dass er für die jedes Mal zur Verhandlung kommende Frage in seinem Innern nur aufzutreiben vermogte, in einer genetischen Entwicklung also, die auch bei jedem eigenthümlich bestimmten Leser sich eigenthümlich verschieden gestalten musste und sollte, und die daher auch eben hierin ihre beste Controlle und Abwehr gegen jede bloss äusserliche Aneignung von Seiten des Lesers trug. Plato wollte entweder gar nicht oder ganz verstanden sein. Er glaubte aber nur dann ganz verstanden zu sein, wenn der Leser wirklich nicht unterliesse, die in seiner Schrift gegebene wissenschaftliche Entwicklung mit Selbstthätigkeit nachzuerzeugen, und eben dadurch seinen eigenthümlichsten Voraussetzungen zu assimiliren. Ja vielleicht war dem Plato ein bei solchen Versuchen sich etwa herausbildender Widerspruch selbst noch lieber als eine auf anderen Wegen entstandene halbe oder ganze Zustimmung zu dem von ihm Vorgeführten. Hat er es doch nicht einmal gescheuet, seine Leser fast ausnahmslos bei jedem seiner Werke, zuvor in jenen zu Anfang dieses Paragraphen geschilderten Zustand der Verwunderung und des Unmuths zu versetzen, der gleichsam zur Prüfung seiner Leser, zur Sichtung der guten und schlechten, zur Ausscheidung aller Derer, die nur mit den Fingern und Augen, nicht aber auch mit vollem Kopf und Herzen zu lesen gewohnt sind, bestimmt gewesen zu sein scheint. Hat er doch auch überhaupt durchgehends und im höchsten Grade, wie Schleiermacher es gelegentlich einmal nennt, „litterarischen Muth“ bewiesen, sofern er seine Schriften durchgehends so eingerichtet hat, wie sie oberflächlichen Kritikern den reichsten Stoff zu Ausstellungen der verschiedensten Art bieten mussten, nur um sie eben damit zugleich so einrichten zu können, wie er es für gründliche Leser als das Angemessenste erachtete. Ein aristokratischer Zug seines Characters mag auch hierin schon durchblicken: ungleich mehr ist dies aber offenbar noch mit seinen ernsten Absichten pädagogischer Art der Fall. Für eine Psychagogie der bedeutsamsten Art muss Plato das Schriftstellerthum gehalten haben. Darauf führt meines Erachtens die ganze Beschaffenheit aller seiner Schriften hin. Denn eben das mag hier noch einmal nachdrücklich betont werden, dass alles soeben

über die Absicht der platonischen Schriften Gesagte zunächst sich nur stützen soll auf das vorher über deren allgemeine Beschaffenheit Bemerkte — nicht aber etwa auch hier schon auf eigene und unmittelbar darauf bezügliche Andeutungen des Plato. Dabei sind wir aber allerdings allen Ernstes davon überzeugt, dass Niemand jenes vorhin Entwickelte, das wir für evident halten, wird unterschreiben können, ohne dann auch weiter mit uns die soeben entwickelten Consequenzen daraus zu ziehen [1]).

---

1) Hierin liegt auch die entscheidendste Differenz der in diesem §. von uns eingehaltenen Betrachtungsart von der den Schleiermacherschen Einleitungen zu Grunde liegenden. Schleiermacher ist offenbar, in der eigenen Erkenntniss wie in seiner Darstellung, von einer eindringlichen Erwägung der bekannten Phaedrusstelle ausgegangen, unter deren Gesichtspunkt er dann weiter auch die Beschaffenheit der übrigen platonischen Schriften gerückt hat. So konnte es kommen, dass C. F. Hermann gleichsam den ganzen Grund der Schleiermacherschen Thesis erschüttert zu haben glaubte, indem er dem Phaedrus unter den platonischen Schriften eine andere Stelle anwies, als wie ihm nach Schleiermacher's Voraussetzungen zukommen zu müssen schien. Wir unsererseits gehen dagegen, der ganzen Anlage unseres Werkes gemäss, von der allgemeinsten Beschaffenheit der platonischen Schriften selbst aus, und werden erst später zu untersuchen haben, in welchem Verhältnisse zu den so gewonnenen Ergebnissen denn nun, wie überhaupt Plato's Andeutungen, so insonderheit die im Phaedrus gegebenen stehn. Wir würden jene festhalten, selbst wenn sie mit diesen in unauflöslichstem Widerspruche ständen. Dies Letztere ist aber in keiner Weise der Fall. Vielmehr wird es dem unterrichteten Leser auch während des Bisherigen schon nicht haben entgehen können, wie sehr Dasselbe von der Absicht geleitet worden ist, gleichsam die Probe für die Richtigkeit von Schleiermachers Grundgedanken anzustellen. Wir wollen nicht für jeden Irrthum, jede Uebertreibung und Willkühr verantwortlich gemacht werden, deren sich Schleiermacher allerdings nicht selten in seinen — was man dabei doch auch nicht übersehn mag — jetzt vor mehr denn 50 Jahren begonnenen Einleitungen schuldig gemacht hat. Aber auch nach allen neuerdings von so vielen Seiten, und zum Theil in gediegenster Weise erfolgten Einwendungen halten wir doch allerdings jenen Grundgedanken von Schleiermacher für das Epoche machendste Ereigniss, welches in dem Verständniss der platonischen Schriften eingetreten ist, seit diese zuerst von ihrem Urheber aus der Hand gegeben worden sind. So kann es nicht überraschen, wenn unsre Darstellung sich durchgehends mehr mit den Auffassungen von Boeckh, Ritter, Brandis, Zeller, Trendelenburg, Deutschle, Bonitz u. A. in Uebereinstimmung erweisen wird, als mit denen von C. F. Hermann, Stallbaum, Steinhart, Susemihl, Schwegler

Wenden wir uns jetzt den Modificationen zu, denen wir die bisher beleuchteten drei Grundeigenschaften der platonischen Schriften in ihren Hauptgruppen unterliegen sehen, so werden

---

u. A. Wir verkennen nicht, wie viel Triftiges auch in den Werken dieser zuletzt genannten, und mit ihnen übereinstimmender Gelehrten gesagt worden, wie manche Bereicherung durch sie der platonischen Litteratur widerfahren ist. Aber auch nach gewissenhaftester Ueberlegung haben sie uns nicht in der Ueberzeugung irre zu machen vermocht, dass wirklich Schleiermacher, und zwar er so gut wie zuerst den Schlüssel zur vollen Erkenntniss des ganzen Plato gefunden hat. Wem dies als ein Irrthum oder doch wenigstens als eine Uebertreibung erscheinen möchte, den möchten wir hier vorläufig nicht nur auf die eminente Energie hinweisen, mit welcher Schleiermacher grade an diesem Werke seines Kopfes und Herzens gearbeitet hat, und auf welche noch neuerdings wieder die Veröffentlichungen „Aus Schleiermacher's Leben.“ In Briefen. 3 Theile. Berlin 1858—1861, (vergl. namentlich I. p. 137. 201. 206. 220. 227. 231. 292. 327. 333. 337. 344. 363. 388. 389. 394. 401. 404.) ein höchst interessantes Licht geworfen haben; wir möchten ihn nicht nur im Allgemeinen auf die begeisterte Aufnahme verweisen, die Schleiermachers Bestrebungen — mit seltenen Ausnahmen, unter die allerdings z. B. ein Hegel gehörte — bei allen Zeitgenossen gefunden haben, sondern möchte unter den Letzteren noch insonderheit zwei hervorheben, deren bedeutsame Stimmen vielleicht noch immer mehr als billig ist, überhört werden. Uebrigens aber nöthigt die ganze Disposition unserer Arbeit uns dazu, unsere genauere Auseinandersetzung wie überhaupt mit jener berühmten Streitfrage so insonderheit mit den neusten in sie einschlagenden Werken von Steinhart (Platon's sämmtliche Werke. Uebersetzt von H. Müller. Mit Einleitungen von K. Steinhart. Leipzig. 7 Bände. 1850—1859); Susemihl (Die genetische Entwicklung der platonischen Philosophie. Leipzig. 2 Theile. 1855—60.); Michelis (Die Philosophie Platon's in ihrer inneren Beziehung zur geoffenbarten Wahrheit. Münster. 2 Bände. 1859—1860.); Ueberweg (Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge Platonischer Schriften und über die Hauptmomente aus Plato's Leben. Preisschrift der Wiener Akademie. 1861. Wien.), dem letzten Buche unseres zweiten Bandes zu überlassen, in welchem man auch einen möglichst umfassenden Litteraturnachweis antreffen wird. Die beiden Autoritäten aber, mit denen wir uns schon hier vorläufig decken wollten, sind solche, denen man Nichts weniger als Neigung zur überschwänglichen Phrase vorzuwerfen geneigt sein wird. Boeckh sagt (in einer gleich nach der Herausgabe der Schleiermacherschen Einleitungen erschienenen Recension): „Gestehn wir rund heraus, was wir denken: noch Niemand hat den Plato so vollständig selbst verstanden, und Andre verstehn gelehrt, wie dieser Mann, welcher bei seltener Umfassung des Höchsten mit nicht geringerer Sorgsamkeit auch das Kleinste nicht verschmäht. Seltenes Talent der Gelehrten! Seltenes Glück für wenige Gegenstände! Zu dieser

uns an dieser Stelle die die dramatische Form betreffenden am meisten zu beschäftigen haben. Denn die auf die prosaische Diction bezüglichen näher zu untersuchen, bleibt wohl besser den rein philologischen Werken überlassen, in Betreff des philosophischen Inhalts aber werden wir in diesem Zusammenhange vorzugsweise nur die Frage aufzuwerfen haben, ob und in welchem Sinne denn überhaupt mit Beziehung auf Diesen von solchen Modificationen die Rede sein dürfe und könne. Dagegen in Hinsicht auf die dramatische Form treten diese in so evidenter Weise heraus, dass es gewiss zweckmässig sein wird, von diesen auszugehn.

Denn was kann doch auch auf den ersten Anblick schon einleuchtender sein, als dass die platonischen Schriften, äusserlich angesehen und was das Ganze derselben betrifft, sich als Werke von monodramatischer oder dialogischer Haltung in zwei Hauptgruppen von einander unterscheiden. Bevor wir indessen hierauf eingehn, sei es gestattet, ein allgemeineres Wort über die Bedeutung des philosophischen Dialogs überhaupt voraufzuschicken, von welchem wir freilich nicht wissen, wie weit es auf allgemeinere Zustimmung wird rechnen können, das aber jedenfalls dazu nicht unerheblich beitragen wird, unsere

---

Quelle lasst uns hingehen, Ihr Philologen! verstehen wir das Ganze nicht, wozu frommt uns das Einzelne? Danken wir ihm, dass er das Verständniss gelöst hat, welches zwei Jahrtausende so nicht lösen konnten! Von der Zukunft lässt sich weder Gutes noch Böses verbürgen: aber hätte er sich ihrer nicht angenommen, wer weiss, wie lange die Philologen nach dem Schlüssel zum Platon, wie die Armen nach Brod hätten gehen müssen?“ — — „Unsere Nation wird einen ächten Platon vollständig haben, wie keine andre ihn hat oder haben wird! Lasset uns stolz darauf sein, wenn auch die Fremden nicht darauf achten sollten! Denn welche Nation vermöchte wohl wie wir den Hellenischen Weisen zu verstehn? Mögen die batavischen Gelehrten kommen, und nicht mehr die Schatten der Höhle betrachten, sondern die Sonne im Osten, die den anmuthigen Vormittag einer neuen Erkenntniss verbreitet!“ — Wem aber nun auch diese Worte aus der feurigen Jugendzeit des Altmeisters noch allzu schwunghaft erscheinen möchten, der schlage dann Immanuel Bekker's Ausgabe des Plato auf (Berolini 1816) und überzeuge sich davon, wie er, der Wortkarge, seinen Lakonismus bricht, um F. Schleiermacher als Platonis Restitutor zu begrüssen!

eigne Meinung auch über den platonischen Dialog von Anfang an ins volle Licht zu stellen.

Man hat die Form des Dialogs sehr oft zum Zwecke philosophischer Ideenmittheilung und Ideenanregung verwendet, aber fast ebenso oft hat man doch auch wieder ein solches Verfahren als unzweckmässig angreifen zu können geglaubt. Ja, gegenwärtig kann man die allgemeine Beurtheilung dieser Schriftform wohl im Ganzen nicht anders als eine ziemlich ungünstige[1]) nennen. Auch wir verkennen keineswegs, wie schwer es ist, einen seinem Zwecke auch nur einigermassen entsprechenden philosophischen Dialog herzustellen, wir verkennen nicht das Gewicht der Einwendungen, die man wie gegen einzelne Versuche in dieser Form, so gegen den ganzen Gedanken der Letztern selbst vorgebracht hat, und am allerwenigsten wollen wir diese zu dem alleinigen Ausdrucksmittel philosophischer Ideen auch jetzt noch gestempelt sehen. Aber die Schwierigkeiten, die sich ihrer erfolgreichen Ausfüh-

---

1) Statt vieler Urtheile dieser Art stehe hier nur das in Hegel's Sinn geschriebene Wort Vischers (Aesthetik III. 2. 5. p. 1470.): „Die strenge Wissenschaft hat angelockt von dem Scheine natürlicher Zweckmässigkeit, welchen der Dialog nach der subjectiven Seite für das Verhältniss zwischen dem Lehrer und Schüler, nach der objectiven für das Verhältniss von Satz und Gegensatz, Grund und Gegengrund, überhaupt für das Dialektische entgegenbrachte, diese Form geliebt, aber die Erfahrung gemacht, dass die Zuthat der Poesie, die Zerfällung in Personen, die nothwendigen Anknüpfungen an Zufälligkeiten der Situation u. dgl. ihr nicht förderlich, sondern nur hinderlich, störend sind. Wo die Wissenschaft auf ihrem eigenen strengen Boden steht, soll ihr die Poesie nicht folgen wollen; sie lenkt vom Wahren als blos Wahren ab, und die Mischung verwirrt durch die Theilung unseres Interesses an den Selbstzweck des Schönen und an den Selbstzweck des Wahren." (Vgl. Hegel, z. B. Geschichte d. Ph. II. p. 160.) Alles Dies ist gewiss auch richtig so lange eine derartige Theilung des Interesses erfolgt, so lange das Schöne als Selbstzweck neben dem Wahren als einem andern Selbstzweck besteht, so lange die Poesie nur „Zuthat" ist, die der Wissenschaft „folgt", so lange es sich noch um „Zerfällung" eines an sich Zusammengehörigen handelt u. s. w. Alles Dies ist nach dem im Texte Entwickelten aber nur als ein Fehler in der Behandlung des Dialogs, nicht als im Wesen desselben begründet anzusehn. Auch ist dabei nicht auf die Beziehung zwischen Leser und Schriftsteller in der von uns geschilderten platonischen Art und Weise Rücksicht genommen.

rung entgegenstellen, verringern doch in Nichts das Interesse, das wir an ihr nehmen. Die Ueberzeugung von den Gränzen ihrer Competenz erschüttert nicht unsre hohe Meinung von ihren besondern schätzenswerthen Vorzügen, unser Vertrauen zu deren besonderer Wirksamkeit innerhalb ihrer Gränzen. Alles dies stützen wir nun aber ganz vorzugsweise doch eben nur darauf, dass es uns in dieser Form, wie in keiner andern möglich zu sein scheint, alle Vorzüge der viva vox mit denen der Schrift — unter wirklicher Vermeidung ihrer beiderseitigen Nachtheile — zu verbinden, mit andern Worten also eben Das zu erreichen, wovon ich schon in dem Voraufgegangenen aus der Beschaffenheit der platonischen Schriften selbst zu zeigen versucht habe, dass darauf die durchgehends bethätigte Absicht des Plato gerichtet gewesen. Unter diesen Voraussetzungen kann ich es mir daher einerseits auch gar wohl erklären, weswegen nicht für jede philosophische Erörterung das Drama, der Dialog das angemessenste Organ ist. So verzichtet z. B. eine vorwiegend abstracte Erörterung gewiss gar gerne auf die Vorzüge der sinnlichen Anschaulichkeit, der ethischen Eindringlichkeit und alle übrigen, welche sonst noch die Schrift eben nur der viva vox abzuborgen im Stande ist; wenn sie dafür nur desto grössere Präcision des einzelnen Ausdrucks wie der Gesammtanordnung hervorzurufen im Stande ist. Andrerseits aber leuchtet doch auch aus dem Gesagten schon ein, welch hoher Werth dem Dramatisch-Dialogischen da zukomme, wo dasselbe überhaupt nur anwendbar ist. Es leuchtet zugleich ein, welcher Kanon allein der in lezter Stelle entscheidende bei Beurtheilungen über den Werth eines philosophischen Dialogs sein muss. Seine Aufgabe ist, die Vorzüge der mündlichen Rede mit denen des schriftlichen Vortrags zu vereinigen. Gelingt es ihm daher wirklich einmal, in der Weise wie es bei mündlichen Unterredungen zum mindesten sein kann, einen frisch lebendigen und von mehr denn Einer Seite hervorquellenden Ideengehalt, Natürlichkeit und freie Leichtigkeit in Anknüpfung und Fortbewegung des Gesprächs, während des Letzteren ferner eine gewisse Stetigkeit und Ordnung, sowie eine möglichst harmonische Herbeiziehung aller an demselben betheiligten Personen, endlich aber am Schlusse einen doch nach irgend welcher Seite

hin wahrzunehmenden und wohlbegreiflichen Erfolg [1]) herzuzustellen: dann, und in demselben Maasse, in welchem alles Dies stattfindet, wird man einen solchen Dialog auch als einen wohlgelungenen anzusehn haben. Er fixirt dann in Schrift den Genuss einer „wahren Unterredung“ [2]), wie dieselbe im wirklichen Leben nur selten, — unter den Besten, wenn es am besten geht — zu sein pflegt. Wo und in welchem Maasse dagegen ein Dialog der angedeuteten Vorzüge entbehrt, wo in ihm z. B. statt der natürlichen Leichtigkeit, Stetigkeit und Ordnung in Anfang, Mitte und Ende, sei es der Mechanismus eines lästigen Zwanges, sei es die völlige Planlosigkeit des Zufalls regiert, wo der Eine Unterredner sich entweder hinter den Andern zurückzieht, oder auch auf dessen Kosten zur Geltung zu bringen sucht, wo das Ende entweder gar nicht heranziehen will, oder auch umgekehrt, wie ein Deus ex machina plötzlich herabfällt,

1) Dabei fasse man aber doch auch alle diese hier geforderten Eigenschaften nicht schon von vorne herein in einem zu engen Sinn. Der Planmässigkeit eines Gesprächs widerspricht es z. B. nicht, seiner Natürlichkeit entspricht es dagegen sogar, wenn den einzelnen Unterrednern ihr Antheil nicht grade mit mathematischer Gleichmässigkeit abgemessen wird, oder wenn gleichsam im tempo des Gesprächs hier und da ein Wechsel eintritt. Und auch umgekehrt widerspricht es der Natürlichkeit nicht, den verborgen liegenden Absichten kann es aber sehr gut entsprechen, wenn das Ende nicht ein baar hingereichtes und fertiges Resultat ist; ganz abgesehen davon, dass die Erkenntniss des Nichtwissens oft auch schon als ein Resultat gelten darf, und dass es überhaupt im Wesen eines Dialogs liegt, mehr anzuregen und anzudeuten, als erschöpfend auszuführen und bestimmt hinzustellen.

2) Freilich auch darüber schon was im wirklichen Leben „wahre Unterredung“ zu heissen verdiene, sind die Vorstellungen oft nicht sehr genau und zutreffend, namentlich aber in der Regel nicht hinlänglich weitgefasst. Da nun aber, wo diese Vorstellungen der Correctur bedürfen, auch die Beurtheilung eines in Schrift verfassten Dialogs schon desshalb nicht befriedigend ausfallen wird, sei es gestattet, hier nicht nur auf ein darauf bezügliches Wort Goethe's (W. Meisters Lehrjahre VII. 5. p. 258. der gr. Cottaschen Ausgabe von 1837), sondern ebenso auch auf die sinnreichen Verse eines neueren Dichters hinzuweisen, die gewiss nicht ohne besonderen Bezug auf Plato gedacht sind:

> Die Alten pflegten weisen Grund zu legen
> Zu tief geschöpfter Zeugung der Gedanken,
> Durch des Gespräch's Hin- und Herüberschwanken
> Durch gleicher Gründe zwiefaches Erwägen u. s. w.

dann und in demselben Masse, in welchem dies Alles der Fall ist, sinkt der Dialog in seinem Werthe. Er büsst dann nicht selten die Vorzüge der beiden Seiten ein, die er vereinigen sollte, ja, vereinigt wohl gar die Nachtheile Beider [1]). Das eigentliche und alleinige Mittel aber, durch welches doch nur ein Schriftsteller wie Dieses vermeiden so Jenes erreichen kann, ist eben die allersorgsamste und wohlüberlegteste Achtsamkeit auf jene im Wesen alles Dramatischen gelegene Wechselwirkung zwischen Dichter und Leser, von welcher soeben bei uns die Rede war. Je genauer diese Rücksicht nicht nur überhaupt von einem Dramatiker genommen, sondern insonderheit auch seinen jedesmaligen Zwecken individuell angepasst wird, desto vollkommner ist sein Werk. Und diesen Punkt ganz besonders wird daher auch jede Kritik eines philosophischen Dialogs ins Auge zu fassen haben, die für mehr als oberflächlich gelten will [2]).

1) Schon in allgemeiner Hinsicht liegt die Gefahr des Mislingens bei einem in Schrift verfassten Dialoge sehr nahe, und zwar aus einem doppelten Grunde: einmal wegen des Antagonismus, in welchem viele der als gleich unerlässlich geforderten Eigenschaften, wie z. B. die Natürlichkeit und die Planmässigkeit des Verlaufs gegen einander zu stehen scheinen, und sodann wegen der kaum zu überschätzenden Differenz zwischen mündlicher und schriftlicher Unterredung. Dasselbe Wort mündlich geredet, macht einen ganz andern Eindruck, als wenn es in Schrift verfasst ist. Wir fürchten fast, dass sich die meisten aller der Fehler, die ein Dialog vermeiden soll, an Schleiermacher's „Weihnachtsfeier“ werden studiren lassen können. Wenigstens hat man ihr das sehr mit Recht nachgesagt, dass dieselbe weniger einem Kunst- „als einem Uhrwerke gleiche, in welchem jeder Stift berechnet ist.“ (Kahnis, Der innere Gang des deutschen Protestantismus. 1854. p. 171. und ähnlich Lutherische Dogmatik. 1861. I. p. 99.)

2) Wie schon dieser erste Band die Bedeutung des philosophischen Dialogs für das klassische vor- und nachplatonische Alterthum mehrfach zu erörtern hat, so wird auch der zweite wiederholt Gelegenheit finden, einige der im Texte gemachten Andeutungen mit Beziehung auf die christlichen Zeiten wieder aufzunehmen. Vorläufig genüge daher hier die weiterer Ueberlegung anheimzugebende Bemerkung, dass die meisten der hervorragenden Philosophen dieser Zeiten — man denke an die ganze Reihe von Justin und Augustin an, durch Anselm, G. Bruno, Leibnitz, Lessing u. A. hindurch bis auf Schelling und unsere Tage hinunter — theils eben so viel vielleicht, wie durch ihre Schriften durch ihre mündliche Lehre gewirkt, theils auch in ihren Schriften selbst oft zu den dieser Letzteren sich annähernden For-

Man braucht jetzt nun aber auch in der That nur das soeben Entwickelte gleichsam als ein objectives Maass an die platonischen Dramen[1]) anzulegen, so wird man dadurch schon

---

men der Vorlesung, Rede oder auch gradezu des Dialogs oder Monologs gegriffen haben. Dies gilt zum Theil selbst von dem kritischen Kant und dem Objectivität prätendirenden Hegel, jedenfalls in sofern, als auch bei Diesen selbst die strengsten systematischen Werke in äusserst starkem Grade ein persönlich-didactisches Element heraustreten lassen.

2) Das Beste, was in zusammenhängenderer Weise über den platonischen Dialog gesagt worden ist, nachdem Schleiermacher zuerst nach Boeckh's treffendem Ausdrucke „eine wahre Dramaturgie der Philosophie" begründet hatte, findet sich meines Erachtens bei van Heusde, (Initia philosophiae Platonicae ed. 1. 1827. ed. 2. 1842. bes. VIII. p. 95—99. p. 175—195. p. 299—311.). Hegel, (Gesch. d. Philos. II. p. 154 seq.). Brandis, (Gesch. d. Griech. Röm. Philos. bes. II. 1. p. 151 seq.). Zeller, (Griech. Philos. II. ed. 2. p. 319 seq. 355 seq.). Ausserdem sei es gestattet, etwas ausführlicher bei den hierher gehörigen, wenig gekannten und doch zum Theil äusserst treffenden Bemerkungen Solgers zu verweilen, eines überhaupt allzu sehr in Vergessenheit gerathenen Philosophen, der ein gründlicher Kenner und eigenthümlich-selbstständiger Nachahmer des Plato war. Nach ihm (Nachgelassene Schriften ed. Tieck und von Raumer I. p. 15. 206. 146. 98. 140. 157. 597. 161. 329. (333. 348.) II. p. 189. 200 u. bes. p. 493 auf Veranlassung von A. W. v. Schlegel's Vorlesungen über dramatische Kunst und Litteratur, aus denen besonders I. p. 29. ed. 2. in Frage kömmt) ist die Kunst der Dialoge „die höchste Form der Philosophie", eine nach unsrem Dafürhalten allerdings zu weit gehende Behauptung, die er aber doch zum Theil sehr einleuchtend zu machen weiss, theils durch Vergleichung der dialogischen Methode mit Spinoza's geometrischer Darstellungsart, theils durch die jedenfalls beherzigenswerthe Bemerkung: „Philosophiren kann und darf man nicht ohne System, aber wie eben das System individuell und selbstständig erfahren wird, das lässt sich nur im Gespräche darstellen." Hiernach begreift man doppelt leicht, weswegen er an A. W. Schlegels bezeichneten Vorlesungen ein grosses, durch eine scharfe und an eignen Gedanken reiche Kritik bewährtes Interesse nimmt (so z. B. behauptet er da die Ironie als den wahren Mittelpunkt aller dramatischen Kunst und findet sie selbst für den philosophischen Dialog unerlässlich), weswegen er mit gleichem Interesse auch die Fr. Schlegel-Schleiermachersche Uebersetzung begleitet, ohne indessen des Letzteren Einleitungen „überall und unbedingt zu billigen", und weswegen er endlich sich selbst vielfach in eignen, zum Theil mit wahrer Kunst angelegten Gesprächen versucht hat. Zu beachten ist dabei ganz besonders auch noch der Zeitpunkt, wann alles dies von Solger gesagt worden ist, und zu bedauern nur, dass er wenigstens schriftlich nicht mit grösserer Ausführlichkeit auf Schleiermachers Thesis eingegangen ist. Denn diese ist und bleibt doch

die höchste Meinung von dessen schriftstellerischer Kunst zu fassen im Stande sein. Diese stellt sich am deutlichsten in den verschiedenen Beziehungen heraus, die Plato seinen einzelnen

---

immer für das neuere Studium des Plato das Kriterium, an welchem die einzelnen Auffassungen sich scheiden und unterscheiden. Leider erkennen auch Hegel und v. Heusde die Schleiermacherschen Voraussetzungen nicht in ihrem wahren Werthe an, was mir aber auch bei Beiden nur zu ihrem eigenen Schaden zu gereichen scheint. Denn so viel Treffliches Beide auch im Einzelnen über den platonischen Dialog sagen mögen: das Grundwesen desselben haben sie nicht richtig eingesehen. v. Heusde ignorirt, Hegel verachtet sogar in recht ungerechter Weise „das Literarische des Herrn Schleiermacher und überhaupt der Neueren." Daher kommt denn auch Jener über eine gewisse Unbestimmtheit nicht hinaus, die freilich überhaupt in seinem enthusiastischen Wesen begründet ist, Dieser aber verwickelt sich in einen bei einem solchen Manne doppelt auffallenden Widerspruch. Vortrefflich nämlich ist freilich alles Das, was v. Heusde beibringt, wie über das Anschauliche und Eindringliche, über das Leben und die Bewegung, über das Poetische und Dramatische, über die zurückhaltende Behandlung zunächst des Komischen, dann aber auch des Tragischen und Rhetorischen in Plato's Dialogen, so auch über das völlig Neue in dieser Schriftform, deren Urheber zu sein Plato sich bewusst gewesen zu sein scheint, und die er in Zusammenhang dachte mit allen höchsten ethischen und intellektuellen Beziehungen seines Systems, wie er ihr auch einen entschiedenen Vorzug vindicirt vor aller bisherigen Rede-, Schreib- und Dichtkunst. Und ebenso finden sich auch bei Hegel manche geistvolle Bemerkungen über die platonischen Dialoge, die er „eins der schönsten Geschenke nennt, welche das Schicksal uns aus dem Alterthume aufbewahrt" hat, und an denen er namentlich „die edle Urbanität des Tons", das „Objective und Plastische," das „nicht Conversationsmässige", sowie dass sie wahre Dialoge, nicht nur eine „zusammengestellte Reihe von Monologen" seien, als schätzenswerthe Vorzüge hervorhebt. Aber wie stimmen diese Aeusserungen bei Hegel nun doch zusammen mit dem weiteren Verlauf seiner Darstellung, der durchdrungen ist von Sehnsucht nach Plato's „mündlichem Unterricht", von Klagen über das „Unbequeme, Schwierige, Vorstellungsmässige und Missverständliche" in Plato's Schriften, und der mit ausgesprochener Absicht in der Entwicklung des Systems sich ziemlich weit entfernt hält von Plato's eigenem Wortlaut! Und wie überraschend ist bei v. Heusde nach dem vorhin Bemerkten die verwischende Art, in welcher er unter Anwendung veralteter Formalkategorien (analytisch-synthetisch, cernere jungere in allem Denken u. s. w.) unter einer zum Theil unkritischen Herbeiziehung platonischer Belegstellen (namentlich auch epist. 7.) das Eigenthümliche der platonischen Schriften auflöst in das allen, namentlich auch den Herodoteischen und Aristotelischen Schriften Gemeinsame. Beides aber scheint mir seinen gemeinschaftlichen Grund in der Nichtachtung

Dramen zum Dialogischen gegeben hat und auf Diese gehen wir daher jetzt ausführlicher ein.

Unter der grossen Anzahl platonischer Dramen ist kein einziges, das nicht irgendwie eine Beziehung auch zum Dialogischen in sich trüge. Aber freilich diese Beziehung ist bei den Einzelnen eine gar sehr verschiedene, und zeigt sich zum mindesten in fünf characteristisch auseinanderzuhaltenden Modificationen. Nach Diesen können wir nämlich unterscheiden:

1) nichtdialogische Schriften, die aber doch irgendwie eine Art von Tendenz zum Dialogischen an den Tag legen;

2) äusserlich-dialogische Schriften, die aber gleichsam wieder herausfallen aus der streng dialogischen Haltung;

3) Schriften, deren Ganzes äusserlich nicht als ein Dialog gelten kann, wiewohl ein solcher allerdings den innerlichen Kern derselben bildet;

4) Schriften, die Dialoge zugleich sind und enthalten, so dass man sie füglich als Doppeldialoge bezeichnen darf;

5) endlich aber solche Schriften, die zur genauesten Unterscheidung von allen früheren Klassen als wirkliche, reine, eigentliche und einfache Dialoge bezeichnet werden mögen.

Es würde nicht schwer sein, diese Aufzählung noch nach einer strengeren Logik zu gliedern. Indessen sehr mit Absicht haben wir doch die hier gegebene gewählt, und zwar nicht blos deswegen, weil sie äusserlich am bequemsten und übersichtlichsten die einzelnen Hauptarten der platonischen Schriften unterscheiden lässt, sondern weil in ihr zugleich der innere Zusammenhang heraustritt, der zwischen diesen besteht. Denn dass auch in rein literarischer Hinsicht schon ein solcher anzunehmen ist, beweist der beachtenswerthe Umstand, dass in Hin-

der Schleiermacherschen Untersuchungen zu haben — eine Annahme, in der ich noch mehr bestärkt werde durch Vergleichung dieser beiden mit den beiden andern von mir Genannten. Auch Brandis nämlich hat in seiner wohlwollend begeisterten Auffassung eine gewisse Verwandtschaft mit dem enthusiastischen v. Heusde — und dass wenigstens in allgemeineren Beziehungen Zeller den Hegelschen Voraussetzungen nicht fern steht, ist bekannt genug. Beide bewahren aber doch in ihren platonischen Auffassungen alles Wesentlichste der Schleiermacherschen Grundlagen. Und wie viel richtiger und gerechter urtheilen sie daher auch schon allein deswegen über Plato!

sicht auf die dialogische Kunst des Plato nicht nur der Grad ihrer vollkommeneren Ausbildung gleichen Schritt hält mit dem Umfang ihrer Anwendung, sondern ebenso mit Beiden dann weiter auch die Anzahl der einzelnen Exemplare, die zu den verschiedenen Klassen gehören. Dieser Umstand ist gewiss sehr beachtenswerth. Schon im Allgemeinen flösst auch er uns gleich so manchem andern, was wir bisher angeführt haben, Vertrauen zu der schriftstellerischen Einsicht und dem Ernste des Plato ein. Ganz insonderheit beweist er uns dann aber auch, in wie hohem Grade das Dialogische der Stern und Kern des platonischen Schriftenthums ist.

Demgemäss beginnen wir jetzt zunächst mit denjenigen zwei Klassen der platonischen Schriften, die — in verschiedener Weise — am wenigsten Beziehung zur dialogischen Kunst besitzen, die diese daher auch nicht anders als nur auf dem niedrigstem Grade der Ausbildung zeigen können, und von denen jede endlich sich auch nur durch ein einziges Exemplar vertreten findet. Dies ist die A p o l o g i e einerseits, und der M e n e x e n u s andrerseits — Jenes eine Rede, die überhaupt nur nach zwei, verhältnissmässig doch nur untergeordneten Seiten hin irgendwie ein Verhältniss zum Dialogischen offenbart, Dieses ein Dialog, der aber gleichsam in's Oratorische zurückfällt, sofern nämlich das Dialogische an ihm nichts weiter als die äussere Einfassung ist für eine in dasselbe eingelegte Rede, und fast nur als Mittel für die mit Dieser betriebenen Zwecke dient. Beide müssen — nach dem vorhin von uns festgesetzten Begriffe dieses Wortes — als dramatisch bezeichnet werden sofern beide uns nicht sowol ihren Verfasser unmittelbar selbst, als vielmehr eine oder zwei von ihm gezeichnete Personen, hier den Socrates, dort den Socrates und Menexenus vorführen; beide entbehren in Folge dessen auch nicht ganz weder der mimischen Ausstattung noch des dramatischen Verlaufs, nach der engern Bedeutung dieses Wortes. Beide haben ebenso wie zum Dialogischen einerseits, so zum Oratorischen andrerseits ein bestimmtes Verhältniss. Aber die nähere Bestimmtheit dieses Verhältnisses ist hier und da eine sehr verschiedene. Der Menexenus ist wirklich ein Dialog, nur dass bei ihm der Dialog weiter gar keinen Inhalt hat, als das Referat über die

Geschichte und die Kritik über den Werth einer in ihn eingelegten Rede. Diese erscheint daher auch nothwendigerweise als die eigentliche Pointe des Ganzen. Die Apologie dagegen ist gar noch nicht einmal ein Dialog, sondern zunächst nichts weiter als eine Rede. Nichtsdestoweniger kann nun doch auch ihr andrerseits eine Beziehung zum Dialogischen vindicirt werden, sofern sie nämlich die Richter und einen Ankläger als anwesend voraussetzt, welche Beide auf die Anrede des Socrates antworten, wenn schon Jene nicht sowol durch Worte als durch Thaten, und auch Dieser, wie es scheint, nur durch solche Worte, die der Aufzeichnung kaum für würdig zu achten waren. In diesen dialogischen Beziehungen als solchen kann daher auch Niemand das Bedeutsame der Apologie erblicken wollen, sodass hiernach also Apologie und Menexenus, wenn schon aus verschiedenen Gründen und in verschiedener Weise darin doch übereinstimmen, dass Beide uns das Dialogische in dem engsten Umfange seiner Anwendung, und in Folge davon dann nothwendigerweise auch auf dem niedrigsten Grade seiner Ausbildung zeigen.

Was nun aber hiernach in kleinerem Umfange und gleichsam im Keime, wie die Apologie einerseits, so der Menexenus andrerseits zeigt: Das entwickeln nun weiter die beiden nächstfolgenden Klassen platonischer Schriften. Die dritte Klasse umfasst den Lysis, Charmides, Parmenides und die Republik, und in ihr erscheint die der Apologie zu Grunde liegende Form nicht nur in vergrössertem Maasstab, sondern auch abgesehn davon noch mit einigen sonstigen Modificationen. In einem ähnlichen Verhältnisse zum Menexenus steht dann die vierte Klasse, die ihrerseits den Euthydem, Protagoras, Symposium, Phaedo und Theaetet befasst. Das Verhältniss der dritten Klasse zur Apologie beruht dabei aber darauf, dass wie in Dieser, so auch in Jener nur eine einzelne Person uns vorgeführt wird, in der Regel Socrates, einmal doch aber auch Kephalos; wobei indessen hier abweichend von der Apologie die Rede bestimmter den Character einer Erzählung annimmt, und zwar einer Erzählung, deren Gegenstand ein Dialog ist, ohne dass uns indessen zugleich bezeichnet würde, an wen denn nun eigentlich diese so beschaffene Erzählung sich addressirt. Wie hiernach also nicht bloss überhaupt das Mimische und Dramatische, sondern insonderheit auch das Dialogische in dieser Klasse eine grössere Anwendung finden kann, bedarf wohl kaum der Hervorhebung. Und so finden wir denn auch wirklich in allen jenen vier Stücken, verglichen mit der Apologie, wie die Characterzeichnung vielseitiger, umfassender und inhaltreicher, so auch den dramatischen Verlauf selbst eigenthümlicher, gegliederter, complicirter und schwieriger — wie auch dies Beides wohl kaum noch erst des näheren Nachweises bedarf. Nichtsdestoweniger darf man hierüber doch auch ein andres nicht übersehn, dass nämlich das Dialogische hier zwar in grösserem Umfange, doch aber eigentlich nicht in reinerem Character heraustritt, als in der Apologie. Auch im Lysis, Charmides, Parmenides und in der Republik wird uns das Dialogische doch immer noch nicht dramatisch vorgeführt, sondern lediglich erzählt. Es wird uns erzählt, aber dass es gradeein Dialog ist, was uns erzählt wird, erscheint der äussern Form der Schrift nach doch eigentlich immer nur als ein Zufälliges. So dass hiernach also die der dritten Klasse angehörigen Schriften zwar ihrem innern und eigentlichen Kerne nach, nicht aber ebenso auch nach ihrer äussern Erscheinung als Dialoge sich darstellen. In beiden Beziehungen kann man sie daher auch in gewissem Sinne als aus der Form der Apologie herausgewachsen ansehn.

Und in einem ganz ähnlichen Verhältnisse steht denn nun auch zum Menexenus die vierte Klasse. Die dieser angehörigen Schriften stimmen nämlich insofern zwar mit Jenem überein, als auch in ihnen selbst die äussere Einfassung schon dialogisch ist, darin aber weichen sie nun doch sofort wieder von Diesem ab, und nähern sich statt Dessen der dritten Klasse, dass der umfasste Inhalt in ihnen weder eine eigentliche Rede, noch auch — seiner äusseren Gestalt nach — zunächst ein Dialog, das Letztere nichtsdestoweniger aber doch seinem innern und eigentlichen Wesen nach ist. Auf diese Weise stellt sich daher auch jetzt für die dritte Klasse, unbeschadet ihres zunächst behaupteten Zusammenhangs mit der Form des Menexenus, zugleich auch ein solcher mit der der dritten Klasse, und sonach mittelbar also auch mit der der Apologie heraus, und um so

einleuchtender wird eben dieser letztere Zusammenhang uns noch werden, je mehr wir beachten, wie naheliegend und klein strenggenommen der Schritt überhaupt nur ist, der die Veränderung von der der dritten Klasse zu Grunde liegenden Form zu der der vierten herbeiführt. Wir haben freilich vorhin in Betreff Jener bemerkt, dass sie den oder die Adressaten ungewiss lasse, an welchen oder welche sich der in ihr Erzählende richte, und schlechthin widerlegt können darnach Diejenigen daher auch nicht werden, wie z. B. Schneider bei der Republik [1]), die als Solche die Leser verstanden wissen wollen. Indessen der Analogie platonischer Schriften und ihrer ganzen Art scheint mir diese Annahme doch allerdings sehr zu widerstreiten, was ich um so entschiedener behaupten mögte, da in der That ja auch die ganze Characteristik derjenigen Unterredner, die in den Einfassungsgesprächen der vierten Klasse als solche auftreten, eine sehr wenig umfangreiche und ausgebildete zu nennen ist. Es war wirklich nur ein äusserst kleiner Schritt, an die Stelle jener völlig ungenannten und ungekannten Adressaten der dritten Klasse solche Gestalten zu setzen, als wie im Protagoras und Symposium der bloss als ἑταῖρος Bezeichnete, im Euthydem aber Krito, im Phaedo Echecrates und endlich im Theaetet Terpsion ist. Freilich eine gewisse Verschiedenheit findet auch hier wieder und zwar auch nicht bloss zwischen diesen Allen und den Ungenannten der dritten Klasse, sondern ebenso auch dieser Einzelnen unter einander Statt. Indessen weder Diese noch Jene scheint mir doch so gross zu sein, um ein entscheidendes Moment abgeben zu können. So dass sich also hiernach die dritte und vierte Klasse mit den Fäden ihrer Eigenthümlichkeiten gleichsam ineinander zu verweben scheinen, und sonach auch wohl zu Einer Klasse zusammengefasst werden können.

Je mehr dies nun aber der Fall ist, desto leichter ist dann weiter auch noch der Uebergang von ihnen zur letzten, fünften Klasse, der der Zahl nach umfassendsten unter allen, die mir zu gleicher Zeit aber auch nicht bloss den grössten Umfang in Anwendung, sondern ebenso auch die grösste Vollkommenheit

---

1) Ueber das Verhältniss der Republik zum Timaeus und Kritias s. u.

in Ausbildung der dialogischen Kunst zu enthalten scheint. Diese Klasse gilt mir in der That als der wahre Gipfel in der dialogischen Kunst des Plato, auf welchem alle übrigen Arten, wie in ihrer höhern Synthesis, zusammenzutreffen scheinen, und deren Eigenthümliches wir daher auch am Gründlichsten feststellen zu können glauben durch scharfe Beleuchtung ihres Zusammenhangs mit den frühern. Ein solcher Zusammenhang stellt sich nun aber auch wirklich sehr offenbar zwischen dieser fünften Klasse einerseits und der vierten und dritten andrerseits, und zwar schon in dem äussern Umstande heraus, dass je zwei diesen letzten Klassen angehörige Dialoge mit Einem jener beiden andern Klassen durch ein von Platon selbst geknüpftes Band verbunden sind, der Timaeus und Kritias nämlich mit der Republik, der Sophist und Politikos dagegen mit dem Theaetet. Dieser Umstand beweist schon zur Genüge, dass die hier in Rede stehende formelle Verschiedenheit der einzelnen Hauptgruppen unter den platonischen Schriften nicht als sehr wesentliche und tiefgreifende Differenzen von Plato selbst können angesehn worden sein; wenigstens nicht als so tiefgreifend, dass durch sie jeder Zusammenhang zwischen ihnen aufgehoben wäre. Nicht minder tritt dann aber auch selbst noch nach innerlicheren Seiten ein solcher Zusammenhang heraus. Vor Allem ist dies nämlich der Fall in der Art, wie auch schon in den der dritten und vierten Klasse angehörigen Schriften der blosse Erzählungston durchbrochen wird, nicht allein durch den grösseen Umfang der wiedererzählten Rede eines Einzelnen — wobei doch in der That auch schon die bloss erzählende Haltung zum mindesten als eine Fessel empfunden werden musste — sondern in ungleich höherem Maasse noch durch die zwischendurch vorkommenden Reden, Vorlesungen oder Recitirungen eines grösseren Ganzen, durch die Anknüpfungen der ganzen Erörterungen an einen gegebenen Text u. a. Ja, im Theaetet geschieht eigentlich schon der letzte, zur völligen Sprengung der in der blossen Erzählungsform liegenden Fessel nur noch erforderliche Schritt durch die Art, wie in dem schriftlich aufgezeichneten Dialoge, αἱ μεταξὺ τῶν λόγων διηγήσεις (p. 143 c.) weggelassen werden, Jener selbst uns statt dessen aber — gleichsam nach allen Sei-

ten hin rund — unmittelbar dramatisch vorgeführt wird, ganz abgesehen noch von der dringlichen Aufforderung, die eben hierzu ausserdem auch in dem — namentlich im Theaetet und Euthydem — noch immer mehr und mehr wachsenden Umfange des einfassenden Dialogs liegt.

So löst sich allmälig, gleichsam aus dem Schoosse der übrigen vier Klassen die fünfte, an Zahl der Exemplare wie an Werth der dialogischen Kunst bedeutendste Gruppe der platonischen Schriften heraus. Erst in ihr entfaltet sich meines Erachtens das Eigenthümliche des platonischen Schriftenthums in seiner ganzen Singularität und Schönheit, und nicht mit Unrecht wird daher auch grade diese Klasse am Meisten von Allen denen, in's Auge gefasst werden müssen, die in litterarischer Hinsicht über Plato ein allgemeines Urtheil abzugeben haben.

Wir haben bisher die Modificationen beschrieben, denen die dialogische Form bei Plato unterliegt. Es gilt jetzt nun aber auch noch die Frage nach der tieferliegenden Bedeutung derselben aufzuwerfen, sowie nach dem innern Gesetze, kraft dessen sie bei Plato heraustreten. Die Beantwortung dieser Frage muss nun aber in genauester Weise an Dasjenige wieder anknüpfen, was vorhin über die wie bei jedem so insonderheit bei dem platonischen Drama vorauszusetzende Selbstthätigkeit des Lesers gesagt worden ist. Freilich auch aus andern Gründen hat man nicht selten jene abwechselnden Modificationen genügend herleiten zu können geglaubt, und insonderheit sind es dabei namentlich die Leichtigkeit der dramatischen Entwickelung, die Lebendigkeit der mimischen Ausstattung, die von Plato beabsichtigten Andeutungen über das Verhältniss des von ihm Gegebenen zur historischen Wirklichkeit sowie endlich den Inhalt betreffende Verschiedenheiten gewesen, die man hierfür in Anspruch genommen hat. Aber an sich und so gefasst scheinen mir alle diese Gründe die zu erklärenden Verschiedenheiten doch nicht tief und erschöpfend genug zu rechtfertigen, vielmehr, um auch nur diese selbst in durchaus befriedigender Weise fassen zu können, wird es unerlässlich sein, zunächst von der Frage auszugehn, wie weit Plato einerseits bei jeder seiner fünf Hauptklassen eine Selbstthätigkeit des

Lesers — in dem vorhin näher characterisirten Sinne — gefordert, und wie viel er andrerseits gethan zu haben scheint, um diese nicht nur überhaupt hervorzurufen, sondern damit zugleich auch schon in eine ganz bestimmte Richtung hinzuweisen und zu leiten.

Durchlaufen wir nun aber unter diesen Gesichtspunkten jene fünf Klassen platonischer Schriften jetzt noch einmal, so wird es zunächst schon gleich von der Apologie einleuchtend sein, in welcher Weise sie sich zu jenen stellt. Sie zeigt, wie wir gesehn haben, die dialogische Kunst des Plato nur erst in dem engsten Umfange ihrer Anwendung, und in Folge dessen nur auch erst auf dem niedrigsten Grade ihrer Ausbildung. Dramatisch ist sie unbedingt zu nennen, sofern in ihr unmittelbar nicht sowol Plato als Socrates redet[1]) — aber dialogisch ist sie doch nur in einigen für das Ganze verhältnissmässig nur sehr zurücktretenden Seiten. Ist daher unser vorhin aufgestellter Kanon richtig, so muss es ihr auch unter allen platonischen Schriften am wenigsten auf eine, über das blosse Maass einer unbefangenen Reception hinausgehende Selbstthätigkeit auf Seiten des Lesers ankommen. Und dem entspricht denn nun auch auf das Allergenaueste der Eindruck, den diese wirklich auf uns macht[2]). Die platonische Apologie — wenn wir

---

1) Allerdings auch noch in jenem tiefern Sinne, den wir früher bezeichnet haben, kann die Apologie als ein Drama gelten, wie sich dies namentlich in den characteristischen Eigenthümlichkeiten der drei Stadien der Verhandlung herausstellt. Indessen diese dramatische Entwicklung lag doch zu unabweisbar in dem historischen Vorgange selbst gegeben, um für unser Urtheil über die Erfindung und überhaupt über die literarische Kunst des Plato irgend einen Ausschlag geben zu können

2) Ueber Wesen und Werth der platonischen Apologie theilen wir in allen Hauptpunkten die Schleiermachersche Ansicht, deren Richtigkeit namentlich auch Stallbaum (i. s. prolegom. ed. 4. 1858), Zeller (Gr. Phil. II. ed. 2. p. 133. 1.) und Ueberweg (Untersuchungen über die Echtheit und Zeitf. d. pl. Schriften p. 149. 237 seq.) anerkannt haben, während allerdings die Mehrzahl der neueren Gelehrten auch in dieser Hinsicht ihre eigenen, und zum grössten Theile sehr unrichtigen Wege geht. Schleiermacher nennt die Apologie „eine wegen des einwohnenden Geistes und des dargestellten Bildes ruhiger sittlicher Grösse und Schönheit zu allen Zeiten geliebte und bewunderte Schrift, die sich an ihrem besonderen Zwecke begnüge, keine

sie lediglich selbst befragen, scheint Nichts Anderes sein zu wollen, als die in allem Wesentlichen treue Aufzeichnung eines historischen Ereignisses. Ob sie dies wirklich sei, darüber haben wir hier noch gar nicht zu entscheiden. Aber dass sie selbst sich dafür gebe, das allerdings behaupten wir. Zwar behaupten wir das auch nicht in dem Sinne, als ob die Apologie sich selbst für eine buchstäblich treue Aufzeichnung ausgebe. Zu dieser Annahme liegen in ihr selbst nicht die geringsten Indicien vor, an und für sich ist dieselbe aber keineswegs so nahe liegend, um auch ohne solche besondere Indicien für wahr gehalten werden zu müssen. Die Apologie besitzt gewiss so viel historische Treue, als man Dies nur von einem Schriftsteller erwarten kann, der ein so origineller Geist und zugleich ein so pietätsvoller Schüler des Socrates war, wie Plato. Damit ist jede wesentliche Abweichung von dem geschichtlichen Vorgange ausgeschlossen, nicht aber deswegen auch eine bis in's Kleinste und Einzelnste hineinreichende Treue als unerlässlich gesetzt. Nach dem Eindrucke, welchen die Apologie, ganz allein und für sich betrachtet, macht, ist sie als das geistvoll aufgefasste Porträt anzusehen, welches ein grosser Künstler von einem edlen Mann aus einem der entscheidensten Momente seines Lebens entworfen hat und welches sich demgemäss gleich weit entfernt hält, wie von einer unhistorischen Idealisirung einerseits, so von einer bloss äusserlichen Abzeichnung der Wirklichkeit andrerseits. Am allerwenigsten aber soll durch diese Behauptung ihres historischen Characters der Apologie an ihrem litterarischen Werthe irgend etwas geschmälert werden. Wir denken vielmehr von diesem sehr hoch: und stimmen daher auch ganz in das begeisterte Lob ein, das wie die Mehrzahl competenter Richter[1]) aus allen Zeiten so auch noch neuerdings Schleiermacher wieder ihr gegeben hat. Sie ist unschätzbar, sofern sie sich als historisches Document ansehn lässt, ebenso unschätzbar ist sie aber auch als Document von Plato's schriftstellerischer Kunst! Man musste doch immer ein Plato sein[2]), um den Socrates, und sein Benehmen doch auch nur so schildern zu können, wie es in der Apologie geschieht — mit solcher entsagenden und begeisterten Hingabe von Seiten des Aufzeichners, innerhalb des Aufgezeichneten aber so sehr mit allen Spuren der inneren Wahrheit und Schönheit! Steht nun aber hiernach, wenigstens in allem Wesentlichen, der historische Character der Apologie fest: so begreift man dann auch leicht weiter die vorhin an ihr hervorgehobene Abwesenheit von tiefer liegenden dialogischen Beziehungen. Was bedurfte es solcher, da die Apologie besser für sich selbst redet, als es irgend ein Anderer über sie vermocht hätte! Hätte ein sie einfassender Dialog doch auch kaum über irgend etwas Anderes in passender Weise sich auszulassen vermocht, als entweder über den Process selbst, oder über das Verhältniss des hier über ihn gegebenen Berichtes zur historischen Wirklichkeit; oder endlich auch in kritischer Weise über die Bedeutung der ganzen Angelegenheit. Diese Kritik hoffte Plato nun aber doch, und zwar Dies gewiss mit Recht,

wissenschaftlichen Ansprüche mache" (I. 2. ed. 3. p. 125.) und die „von der wirklichen Vertheidigung des Socrates eine so treue Nachschrift aus der Erinnerung sei, als bei dem geübten Gedächtniss des Platon und dem nothwendigen Unterschiede der geschriebenen Rede von der nachlässig gesprochenen nur möglich war" (p. 128). Während ich mir dies Urtheil in allen seinen Stücken aneigne, kann ich nicht ganz das Gleiche in Betreff der einzelnen Gründe thun, aus denen Schleiermacher sich den Mangel des Dialogischen in der Apologie zu erklären sucht. Noch weniger bin ich dazu natürlich im Stande gegenüber Demjenigen, was z. B. C. F. Hermann (Gesch. u. System d. pl. Ph. p. 631. not. 374.) in dieser Hinsicht bemerkt.

1) Unter deren Zahl rechne ich freilich einen Ast ebensowenig als den Cassius Severus mit ihren blinden Urtheilen über die platonische Apologie. Auch eines neuern Paradoxologen geschweige ich, der, um den Socrates zum Revolutionär machen zu können, unter Anderm auch den Plato zu einem schlauen und trügerischen Vertheidiger gemacht hat!

2) Wir können uns nicht enthalten, hier ein Wort des alten Wandsbecker herzusetzen, indem Dieser, wie so oft, den Nagel auf den Kopf trifft, und das, vollständig erwogen, manchen der neuen Gelehrten von ihren unrichtigen Auffassungen in Betreff der platonischen Apologie hätte zurückhalten können. Claudius sagt unter der Aufschrift: „Der Maler, der den Socrates gemalt hatte,

Sonst treff' ich Alle. Sagt mir an,
Warum nicht auch den Einen?
Antwort.
Sei erst, wie er, ein grosser Mann;
Sonst male nur die Kleinen."

noch wirksamer vom Leser selbst vollzogen zu sehn, wenn er sie ihm allein überliess, als wenn er ihm darin irgendwie voranginge. Jene anderweitigen Andeutungen aber waren bei dem besondern Inhalte der Apologie so gut wie ganz überflüssig und zwar die letztere von den beiden genannten noch ganz besonders, da ja auch schon in der Apologie selbst die Anwesenheit des Plato während der Verantwortung des Socrates als thatsächlich vorausgesetzt und erwähnt wird. Eine solche Schrift wie die Apologie fordert von ihrem Leser schlechterdings nichts anders als unbefangene Reception und gerechte Abschätzung, keineswegs aber ist die Letztere in Betreff ihrer noch erst an eine ergänzende Selbstthätigkeit von Seiten des Lesers gebunden. Darum entbehrt die Apologie denn auch in allem Wesentlichen der dialogischen Behandlung.

Wesentlich anders steht es in dieser Beziehung aber schon um den Menexenos [1]. Derselbe ist ein Dialog, wennschon das Dialogische in ihm auch nur erst eine untergeordnete, eine noch ganz und gar dienende Bedeutung hat. Der Dialog ist da aber nur als die Einfassung des Ganzen, und enthält in Folge dessen denn auch nur einige Angaben über die angebliche Herkunft und den vermeintlichen Werth der in ihn eingelegten Rede, sowie über den Anlass ihrer dermaligen Recitation durch den Socrates. Und dem entspricht denn nun auch ganz der Grad, in welchem Plato bei ihm die Selbstthätigkeit des Lesers wie gefordert, so auch unterstützt und geleitet hat. Dies beides fehlt beim Menexenus eben so wenig ganz, als es bei ihm in hohem Grade der Fall ist. Es ist für den aufmerksamen Leser sehr leicht, auf den Gedanken zu kommen, dass Plato mit ihm noch etwas anders wolle, als Alles, was in dem Dialoge selbst und unmittelbar gesagt wird. Auf diesen Gedanken

1) Ueberweg l. l. p. 243 bemerkt: „Man könnte eine Stufenreihe entwerfen, worin von den platonischen Schriften die einen auf die äusserste Seite der Freiheit in der Composition zu stehen kämen, andere in die Mitte, wieder andere auf die Seite der vorwiegenden historischen Treue und nach dieser Seite hin möchte dann die Apologie ein Aeusserstes bezeichnen." Wir möchten hinzusetzen, dass der entgegengesetzte Pol dann ohne Frage durch den Menexenus bezeichnet werden müsste.

muss ihn zunächst [1]) schon der eigenthümliche Umstand führen, dass die hier in Frage stehende Rede sich ganz und gar nicht für eine bereits wirklich gehaltene, sondern nur für eine fremde Schularbeit giebt, die, wie sie sehr gelegentlich entstanden ist, so auch aller Wahrscheinlichkeit nach in aller Zukunft gar keine wirkliche practische Verwerthung finden wird. Denn legt dieser Umstand doch nicht ganz ohne Weiteres schon die Frage nahe, wozu denn überhaupt noch die Mittheilung einer solchen Rede geschieht, zumal da ja, wie bemerkt, nicht sowol sie um des Dialoges, als vielmehr der Dialog um ihretwillen dasteht. Nicht minder legt diesen Gedanken dann aber auch zweitens jener berüchtigte Anachronismus nahe, der einerseits ein so colossaler und zumal für die damaligen Leser in die Augen springender, und anderseits doch auch ein so tief in der ganzen Anlage der Schrift gewurzelter ist, dass man nicht nur nicht an seiner Absichtlichkeit zweifeln kann, so lange man an der Aechtheit derselben festhält, sondern vielleicht so gar selbst für diese eine Instanz aus dem blossen Vorhandensein dieses Anachronismus entnehmen darf. Und endlich auch durch die das Ganze zugleich in feinster und ausgelassenster Weise durchziehende Ironie muss auch die Frage sich aufdrängen, wohinaus überhaupt mit einer so beschaffenen Schrift ihr Urheber gewollt habe. Zur Beantwortung dieser Frage enthalten aber eben dieselben drei Umstände, die sie anregen, zugleich schon die beste Unterstützung. Vor Allem gehe man nur jener zuletzt hervorgehobenen Ironie nach, wie dieselbe sich nicht nur in einzelnen Aeusserungen des Socrates, sondern ebenso auch in dessen ganzem Benehmen gegenüber dem Menexenus, sowie überhaupt in der Zeichnung des Letzteren [2]) sich zeigt, man gehe dieser Ironie nach

1) Das Nähere über alle diese hier am Menexenus in Anspruch genommene Seiten, sowie auch die Gründe, weswegen ich diesen Dialog für ächt halte, müssen späteren Erörterungen vorbehalten bleiben.

2) Mit Ironie tritt Socrates dem Menexenus von Anfang bis zu Ende gegenüber und Ironie liegt auch schon der ganzen Characterzeichnung als solcher zu Grunde. Denn offenbar erscheint Menexenus als ein gutartiger aber etwas beschränkter, höflicher aber auch kritikloser und voreiliger Jüngling. Mit den Wissenschaften glaubt er fertig geworden zu sein, dagegen

und halte dem gemäss bei Vielem, was der Menexenus bringt, wie namentlich bei dem der Rede gespendeten Lobe u. a. das genaue Gegentheil für die wahre und eigentliche Meinung des Plato und man wird dann auch nicht lange mehr über die Absicht, die er mit der ganzen Schrift verfolgt im Unklaren bleiben. Dass diese in eine polemische Kritik rhetorischer Bestrebungen zu verlegen sei, wird dann schon mehr als wahrscheinlich werden. Freilich die näheren Beziehungen dieser Kritik sind damit nicht auch sofort schon gegeben; wie denn auch gleichfalls eine ganz objective Grenzlinie zur Unterscheidung des Ironischgemeinten vom Ernsten dabei noch fehlt. Indessen wie eine solche bei jeder Ironie fehlt, so lange Diese sich nicht selbst um die Hälfte ihrer Wirkung bringen will: so liegt doch auch für die nähere Bestimmung jener anderen Beziehungen zum mindesten für denjenigen Leser eine ausreichende Anweisung vor, der den Menexenus mit andern Schriften des Plato vergleicht. Denn in diesem scheint mir zu Nichts Anderm der Menexenus eine so nahe Verwandtschaft zu besitzen, als wie zu jener ersten Rede des Phaedrus, und da es nun von dieser nicht zweifelhaft ist, dass Lysias in ihr persiflirt und parodirt wird, so liegt die Vermuthung äusserst nahe, dass entweder dieselbe oder doch eine analoge Polemik die eigentliche Grundabsicht auch des Menexenus sei. Für die unterrichteten Zeitgenossen des Plato aber waren alle diese Beziehungen wohl ganz unmittelbar verständlich. Und für sie konnte daher auch noch weniger als für uns ein Zweifel darüber entstehn, dass die eigentliche Pointe des Menexenus ebensowenig in der Kritik dieser einzelnen Rede an und für sich als in der blossen Mittheilung der in ihr entwickelten Gedanken oder wohl gar irgendwie in dem die Rede umschliessenden Dialoge zu erblicken sei. Indessen doch auch

---

zu den Staatsgeschäften sich bereits drängen zu dürfen, und vollends auf Reden ist er ganz versessen. Die angebliche Rede der Aspasia scheint ihm ein Kleinod zu sein, und er glaubt nichtsdestoweniger doch dem Socrates, was Dieser über ihre Entstehung Lächerliches beibringt. Ironischer Humor verräth sich ebenso aber auch in so vielen andern Zügen, wie in der Art, in welcher Socrates die Rede fast unter Schlägen gelernt haben will, in seiner Versicherung unbedingter Abhängigkeit vom Menexenus, in dem Verbot des Wiedererzählens, in dem Hinweis auf einen ganzen Vorrath ähnlicher Reden u. A.

schon für uns liegt die Einsicht sehr nahe, dass wie der Dialog nur der Rede dient, so wiederum diese nur als ein exemplarisches Object seiner rhetorischen Kritik von Plato behandelt worden ist. In seiner Weise legt also auch der Menexenus Zeugniss davon ab, dass im gleichen Maasse, in welchem die dialogische Form bei Plato an Bedeutung gewinnt, zugleich auch ein Anspruch auf und eine Zurechtweisung für die Selbstthätigkeit des Lesers wahrgenommen wird.

In ungleich evidenterer Weise scheint mir nun aber alles Dies doch noch durch eine Vergleichung der dritten und vierten Klasse sowol untereinander als auch Beider mit der fünften herauszutreten. Auf diesen drei Stufen sehen wir den Umfang der dialogischen Kunst zu nehmen, und ihre Vollkommenheit reifen. In gleichem Grade sehen wir dann aber auch den Anspruch auf Selbstthätigkeit des Lesers wachsen. In immer höherem Grade fordert Plato eine solche, und immer mehr überlässt er es ihr, sich auch auf flüchtige und vereinzelte Winke hin in Betreff seiner eigentlichen Absicht zurechtzufinden. In der Apologie kommt dem Mimischen offenbar eine ziemlich selbstständige Bedeutung zu, sofern es sich in ihr ja überhaupt nur um eine Characterschilderung, und zwar näher um eine der betreffenden Person selbst anheimgegebene Characterschilderung, um eine Selbstcharacteristik des Socrates handelt. Und ähnlich fällt auch im Menexenus noch ein nicht unerhebliches Gewicht auf die ironische Characterschilderung des Menexenus, sofern eben auch durch diese unmittelbar schon der eigentliche Hauptzweck des Ganzen, — Bekämpfung und Verspottung falscher Richtungen in der Rhetorik — am Menexenus selbst mitbetrieben wird. Dagegen das Dramatische besitzt offenbar — weder in der Apologie noch im Menexenus — irgendwelche nennenswerthe Bedeutung. Hiervon das grade umgekehrte Verhältniss befestigt sich nun aber mehr und mehr in jenen drei aufeinanderfolgenden Klassen. Die Bedeutung des Dramatischen wächst mehr und mehr; die des Mimischen verliert mehr und mehr an Selbstständigkeit. Freilich Jenes zeigt sich immer nur in der durch seinen philosophischen Inhalt gegebenen eigenthümlichen Bestimmtheit — und dafür ein zweckentsprechendes Mittel zu sein, hört auch Dieses, das Mimi-

sche nimmermehr ganz auf. Aber eben auch nur als solches wird das Mimische mehr und mehr behandelt, und ebenso — innerhalb seiner philosophischen Singularität — entwickelt sich das Dramatische mehr und mehr. Dazu verschwinden allmälig immer mehr jene Notizen über die Herkunft und Ueberlieferung des mitgetheilten Gespräches, über sein Verhältniss zur historischen Wirklichkeit, oder selbst, wenn sie nicht verschwinden, nehmen sie doch immer mehr die Bedeutung an, dass sie die Beziehungen zu dieser lockern, statt sie, wie man erwarten könnte, zu sichern und zu befestigen. Auch in der Verwendung der Ironie und der Anachronismen stellen sich allmälig solche Verschiedenheiten heraus, die mir — gleich allem andern Bisher erwähnten — ihren gemeinsamen Grund nur in der immer wachsenden Tendenz des Plato zu haben scheinen, die Selbstthätigkeit des Lesers wie überhaupt hervorzurufen, so insonderheit auch auf den rein philosophischen Kern seiner Schriften zu concentriren. Man vergleiche zu diesem Ende doch nur z. B. die der dritten Klasse angehörige Republik mit dem Theaetet als Vertreter der vierten und Phaedrus als dem der fünften Klasse, und man wird sich leicht davon überzeugen können, dass Jene uns viel unmittelbarer und vollständiger als Diese den eigentlichen Sinn und die Absicht des Ganzen sagt, sowie dass unter diesen wieder Beides noch mehr beim Theaetet, als beim Phaedrus der Fall ist. Der Phaedrus, wenn anders man seinen ganzen eigenthümlichen Sinn begreifen will, erfordert die allerangespannteste Reflexion und Combination von Seiten des Lesers, zu deren Anregung und Beförderung Plato zwar das Unerlässlichste, doch aber auch eben nicht mehr als Das gethan hat. Dies Unerlässlichste, was er gethan hat, besteht darin, dass er die rein sachlichen Andeutungen so gegeben hat, dass durch ihre strenge Verfolgung dem Leser überhaupt die Möglichkeit gegeben ist, wie den Sinn des Ganzen, so auch die Bedeutung der einzelnen Theile zu erfassen. Mit leichter Mühe gelangt er indessen doch auch so noch immer nicht dazu; er vermisst im Phaedrus jene frappanten Fingerzeige, wie sie doch z. B. schon der Theaetet in ungleich höherem Maasse bringt. Denn freilich auch beim Theaetet wird das eigentliche Wort des Räthsels ja innerhalb des ganzen

Dialogs nicht gradezu und unmittelbar ausgesprochen, aber die Ueberzeugung, dass überhaupt ein solches vorhanden sei, sowie die Möglichkeit, dasselbe nun auch wirklich zu finden, wird hier dem Leser doch noch ungleich näher gelegt, als da, und wäre es auch nur durch die scheinbare Resultatlosigkeit des Ganzen, die kein mit dem Plato einigermassen Vertrauter, so wie sie sich giebt, für baaren Ernst nehmen wird, während allerdings selbst ein Solcher beim Phaedrus sich zunächst dupiren lassen kann durch die scheinbar völlig dogmatische Haltung des Schlusses. Endlich aber noch geringer als hier ist bei der Republik die Zumuthung, die an des Lesers Selbstthätigkeit in der vorhin bezeichneten Weise gestellt wird. Auch damit ist freilich noch keineswegs aller Streit der Meinungen in Betreff der Republik beseitigt: aber ungleich einfacher als bei den beiden andern Werken, ist es bei ihr doch zu bestimmen, was Plato habe sagen wollen.

Und jedenfalls Ein Umstand unterscheidet die letzte Klasse doch in sehr auffallender Weise von den beiden andern: von den diesen angehörigen Schriften steht jede Einzelne entweder ungleich selbstständiger da als die Exemplare der letzten Klasse, und kann demgemäss auch schon losgerissen von allen übrigen ziemlich vollständig verstanden werden, oder sie documentirt doch jedenfalls ihre relative Zusammengehörigkeit zu andern in einer so handgreiflichen und unübersehbaren Weise wie dies z. B. bei der Republik in Beziehung auf den Timaeus und Kritias, und beim Theaetet in Beziehung auf den Sophist und Politikos — in beiden Fällen aber auch noch ausserdem in Beziehung auf ein nicht vorhandenes Glied — der Fall ist. Ganz anders steht es in dieser Rücksicht nun aber doch mit der fünften Klasse. Ihre Glieder bedürfen, verglichen mit den Schriften der übrigen Klassen, nicht weniger, sondern eher noch mehr der vergleichenden Zusammenhaltung mit Diesen, weil sie dadurch allein ihren vollen Sinn zu offenbaren, und über denselben den Leser gewiss zu machen im Stande sind. Und doch zeigen sie sich grade mehr als die andern in scheinbarer Selbstständigkeit und Beziehungslosigkeit zu Andern. Hier also rechnet Plato offenbar in einem sehr wesentlichen Stücke auf die ganze und selbstständige Theilnahme des Lesers.

Wir haben soeben den Versuch gemacht, die verschiedenen Modificationen, die sich an der dialogischen Form der platonischen Schriften wahrnehmen lassen, aus ihrer verschiedenen Beziehung zur Selbstthätigkeit des Lesers zu begründen, d. h. aus dem verschiedenen Grade, in welchem sie diese in Anspruch nehmen, sowie aus der verschiedenen Art und Weise, in welcher sie dieselbe unterstützen. Es entsteht jetzt weiter die Frage, ob diese dialogischen Verschiedenheiten in irgend welchem Verhältnisse zu solchen Modificationen stehn, die den philosophischen Inhalt betreffen, ja ob überhaupt derartige beim Plato anzuerkennen seien oder nicht. Beide Fragen glauben wir nun aber doch mit gleicher Entschiedenheit verneinen zu dürfen. So wenig es uns hat gelingen wollen, einen tieferliegenden Zusammenhang zwischen inhaltlichen Verschiedenheiten einerseits und den von uns beleuchteten Verschiedenheiten des Dialogs andrerseits zu entdecken: so wenig können wir auch überhaupt an dem Gesammtinhalte der platonischen Schriften eigentliche und mit Recht so zu nennende Modificationen erblicken, wenn anders man unter diesem Ausdrucke noch irgend etwas Anderes begreift, als wie die Verschiedenheit jener früher von uns näher specificirten einzelnen Fragen einerseits und andrerseits solche Veränderungen in der Behandlung derselben, wie sie durch die Verschiedenheit der einzelnen handelnden Personen, des Orts, der Zeit und des Zwecks ihrer Handlung, sowie endlich auch durch die verschiedenen Altersstufen auf, und durch die wechselnden Lebensumgebungen, unter welchen Plato eine so grosse Anzahl von Schriften verfasst haben muss, unausbleiblich und ganz von selbst herbeigeführt werden mussten. Verschiedene Fragen bilden den Vorwurf der einzelnen platonischen Schriften; nicht nur untereinander weichen die in ihnen auftretenden Personen vielfältig ab, sondern auch Dieselben reden über dieselben Gegenstände je nach der verschiedenen Veranlassung mit einer, zum Theil bis zur Inconsequenz und zum Widerspruch gesteigerten Nuancirung ihrer Aeusserungen. Sogar auch Plato selbst in seiner von uns erst hinter dem Ganzen vorauszusetzenden und zwischen den Zeilen herauszulesenden Meinung entbehrt einer solchen Nuancirung insofern keineswegs, als diese schlechterdings nothwendig ist — wie bei allen Sterblichen überhaupt — bei einem Denker, der ebensowenig von Anfang an fertig als zu allen Zeiten unveränderlich war, der seine Schriften ebensowenig bloss abspielte nach einem ein für alle Male entworfenen Programme, als wie er in der Ausarbeitung derselben mit pedantischer Aengstlichkeit über eine auch in allen nebengeordneten Seiten zu beobachtende Uebereinstimmung mit sich selbst wachte. Aber darüber hinaus können wir doch Keinem von Denen folgen, die, sei's in alter, sei's in neuer Zeit, sachliche Verschiedenheiten wesentlicher Art nachweisen zu können geglaubt haben. Alles, was von der Art in den platonischen Schriften von unabläugbarer Beschaffenheit ist, ist unseres Erachtens weder quantitativ noch qualitativ bedeutender, als Aehnliches, was ich mich anheischig mache, ausnahmslos an jedem beliebigen Schriftsteller nachzuweisen, der nur überhaupt über so schwierige Gegenstände und in so grossem Umfange wie Plato geschrieben hat. Man halte mir nicht die späteren Entwickelungen der platonischen Ideen- und Zahlenlehre als eine widersprechende Instanz entgegen. Soweit diese in den platonischen Dialogen selbst Spuren von sich zurückgelassen haben, soweit können wir sie ohne besondere Mühe mit dem übrigen Ganzen der platonischen Gedanken zu einer gewissen Einheit zusammenreimen. So weit wir sie aber überhaupt nur erst aus den Berichten Anderer, wie namentlich des Aristoteles kennen, gehören sie noch ganz und gar nicht unter die Betrachtung unseres ersten Buches. Noch weniger aber finden wir uns zu irgendwelcher Einschränkung des soeben Behaupteten durch jenes ganze Heer von Meinungs-Modificationen und Nuancen veranlasst, welche die neueren Gelehrten, wie namentlich C. F. Hermann, Steinhart, Susemihl und Michelis aus Plato's Schriften belegen zu können geglaubt haben. Die Aufrechterhaltung unserer Ansicht im Gegensatz zu der von Diesen gegebenen Ausführung wird vielmehr ein uns fortwährend beschäftigender Gesichtspunkt innerhalb des ganzen weiteren Verlaufs unserer Untersuchungen sein. Aber eben deswegen genügt es auch an dieser Stelle unsere Ansicht vorläufig nur ausgesprochen zu haben; es genügt, dass wir uns hier einfach zu jener Grundvoraussetzung der Schleiermacher'schen Thesis bekennen — welche übrigens auch in allem

Wesentlichen von einigen nicht minder erheblichen Autoritäten, als die genannten sind, getheilt wird, und wir finden uns damit nicht nur aller weiteren Erörterungen über die angeblicherweise den Inhalt der platonischen Schriften betreffenden Modificationen überhoben, sondern erblicken eben dadurch auch die entscheidendsten Gesichtspunkte in Betreff der Anordnung schon fixirt, welche wir zu befolgen haben, wenn wir uns jetzt dazu anschicken, jenen Inhalt nach jenen drei früher von uns bezeichneten Gesichtspunkten zu reproduciren.

Nach allem bisher Entwickelten wird kein einigermassen aufmerksamer Leser sich jetzt noch überrascht finden können, weder davon, dass unsre nächste Entwicklung sich im genauesten Anschluss an die einzelnen Dialoge selbst halten, noch auch davon, dass dieser Entwicklung selbst wieder im Grossen und Ganzen die Schleiermachersche Anordnung zu Grunde gelegt werden wird. In diesem Verfahren bestärkt uns übrigens in beiden Beziehungen auch noch eine ganz besondere Wahrnehmung. In ersterer Beziehung nämlich können wir uns der Ueberlegung nicht entziehn, dass, welche Anordnung man auch sonst für seine Darstellung platonischer Gedanken als die zweckmässigste erachten mag[1]), jedenfalls für die eigenthümlichen Gesichtspunkte unserer Arbeit keine andere Darstellungsart so sehr indicirt zu sein scheint, als der sorgsamste Anschluss an die einzelnen Dialoge. Denn dass fast nur als solche, ungleich seltener aber in ihrem Zusammenschluss zu einem grössern Ganzen, die platonischen Schriften in der ganzen Zeit bis auf Schleiermacher, zum Theil aber selbst auch noch in der nachfolgenden Zeit gewirkt haben: das ist eine der notorischsten Thatsachen, von denen unsere später zu gebende Geschichte des Platonismus Zeugniss ablegen wird. Da nun aber dieses Verhältniss Plato's zur späteren Zeit unser Hauptgesichtspunkt ist: so werden wir auch innerhalb dieses ersten Buches schon unsre Betrachtung so anzuordnen haben, wie sie den hieraus sich ergebenden Rücksichten am angemessensten zu sein scheint. Je grösser nun aber hiernach schon das Verdienst Schleiermacher's erscheinen muss: um so mehr wird man sich

1) Vergl. in dieser Hinsicht Zeller's Bemerkungen p. 364 seq.

dann geneigt fühlen, demselben auch in Hinsicht seiner Anordnung — wenigstens in deren Grundzügen — nachzufolgen, zumal wenn man beachtet, wie unverwischbar in der That diese von Schleiermacher behaupteten Grundzüge aus der Mehrzahl der davon abweichenden Auffassungen nichts destoweniger hervorblicken. Zwei oder drei in dem Wesentlichsten gar nicht allzu verschieden characterisirte Hauptgruppen[1]) haben die Meisten auch unter den übrigens nicht mit Schleiermacher zusammenstimmenden Anordnern unter den platonischen Schriften annehmen zu dürfen geglaubt, und wenn daher auch wir ein Aehnliches thun, so wird, wenigstens in dieser Allgemeinheit angesehn, unser Verfahren kaum noch der weiteren Rechtfertigung bedürfen. Dabei dürfen wir es indessen nicht unterlassen, einen Punkt noch besonders hervorzuheben, der zugleich Eine unserer wesentlichsten Differenzen von Schleiermacher bezeichnet. Schleiermacher nämlich hat, verführt durch die von ihm zuerst gemachte Entdeckung der Zusammengehörigkeit der platonischen Schriften, einen ziemlich starken Accent darauf gelegt, dass diese der Hauptsache nach sich auch in Einer einzigen graden Linie darstelle. Dieser Behauptung steht nun aber zunächst schon der fast unbedingte Mangel an eigenen darauf bezüglichen Andeutungen des Plato entgegen, die Dieser gewiss nicht in solcher Weise hätte fehlen lassen, wenn ihm wirklich auf die Einhaltung jener Einen und einheitlichen Linie etwas angekommen wäre. Mit dieser Behauptung lassen sich auch sonst mehrere andere naheliegende Erwägungen nicht wohl zusammen reimen, vor allem aber hat sie ihr Bedenkliches in den auch schon bei Schleiermacher als Consequenz aus ihr sich ergebenden ungerechten Unächtserklärungen gezeigt, zu denen heutzutage sich kaum noch Ein Besonnener in ihrem ganzen Umfange zu bekennen wagen möchte. Ja man kann diese Behauptung bei Schleiermacher nicht bloss als eine Uebertreibung, sondern in gewisser Weise auch als einen Abfall von seiner eigenen Grundvoraussetzung ansehn. Denn grade je stärker man betont, dass keine tiefergreifenden Differenzen des Inhalts innerhalb der

1) Auch hierüber muss ich mir an diesem Orte die näheren Auseinandersetzungen versagen.

platonischen Schriften anzuerkennen seien, desto geneigter wird man werden, die Reihefolge ihrer Betrachtung bis auf einen gewissen Grad als eine gleichgültige anzusehn, und sich ihre Zusammengehörigkeit nicht sowol unter dem Bilde Einer Linie vorzustellen, als vielmehr unter dem Eines Kreises, in dessen Peripherie jeder Punkt den Ausgangspunkt abgeben kann, von dem man nicht nur zu einem andern Punkte der Peripherie überzugehn, sondern auch mittelst des eigenthümlichen Radius zum gemeinsamen Centrum zurückzugehn vermag. Sehr mit Recht haben daher auch Brandis u. A., die in Ganzem Schleiermacher nachfolgen, in diesem Punkte ihn den Gegnern gegenüber im Stich gelassen. Und so möchten denn auch wir die von uns zu Grunde gelegte Anordnung vor der Hand noch für gar nichts Anders, als für eine zufällig entstandene und willkührlich gewählte angesehen wissen. Um so besser, wenn wir sie später noch für etwas mehr als Das erkennen werden. So wenig sie die Abfassungszeit der platonischen Schriften repräsentiren will, so wenig giebt sie sich auch für die einzige aus, in welcher ohne Beeinträchtigung ihres vollen Verständnisses die platonischen Schriften gelesen werden dürften. Genug, wenn man dafür auch uns nur zugesteht, dass sie ebenso auch in der von uns eingehaltenen Art betrachtet werden können!

Wir stehen am Ende unserer allgemeinen Characteristik der platonischen Schriften. Es sei gestattet, jetzt noch einen Blick auf den Ausgangspunkt derselben zurückzuwerfen.

Wir nahmen diesen in dem ungünstigen Eindruck, von welchem wir behaupteten, dass eine erste Bekanntschaft mit den platonischen Schriften denselben in der Mehrzahl ihrer Leser hervorzurufen pflegte. Wir haben uns sodann bemüht, die litterarische Form dieser Schriften zu beleuchten wie sie bedingt ist, zum Theil schon durch den in sie niedergelegten philosophischen Inhalt überhaupt, in ungleich höherem Masse aber noch durch die Absicht des Plato, einen solchen Inhalt nicht sowol in diesen nach der gewöhnlichen Weise nur niederzulegen, als vielmehr durch dieselben dem Leser auf innerlichste und gründlichste Weise zuzueignen. Und wir glauben dadurch in den Stand gesetzt zu sein, nicht nur die Möglichkeit und Entstehung jenes vorhin berührten ungünstigen Eindrucks einerseits, sondern

nicht minder auch das sehr beschränkte Recht dieses Eindrucks andererseits zu begreifen. Für Beides werden wir später die Geschichte des Platonismus ein fast durch alle ihre einzelnen Epochen in gleicher Stärke fortlaufendes Zeugniss ablegen sehn. Für das Erste in jener Legion von Missverständnissen, die zu allen Zeiten das gründlichere Verständniss seiner Wissenschaft beeinträchtigt haben, für das Zweite in der vielleicht noch grösseren Anzahl besonnener und unbesonnener Lobeserhebungen, die ihm zu Theil geworden sind. Beides werden wir vollständig aber auch schon aus dem bisher Entwickelten zu begreifen im Stande sein. Können wir dessen kurzen Sinn doch ganz einfach dahin zusammenfassen: Die von Plato zum Ausdruck seiner Wissenschaft gewählte Schriftform muss unter allen Arten derselben als die zugleich wirksamste und schwierigste bezeichnet werden. Ueberall ist Plato's Ausdrucks- und Mittheilungsart diejenige gewesen, die schon sein grosser Vorgänger, der weinende Philosoph von Ephesus sich selbst sowol wie dem delphischen Gotte mit den bemerkenswerthen Worten nachgesagt zu haben scheint: *οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.* Denn das und nichts Anderes ist doch auch nur das Eigenthümlichste an aller dramatischen Schrift. Ueberall ferner ist es die schriftstellerische Maxime des Plato gewesen, neunundneunzig oberflächliche Leser aufzuopfern, um sich statt dessen in dem Hundertsten einen Solchen zu erziehen, der es nach seinem vollen Sinn und Herzen wäre, und der insonderheit nicht sowol als ein empfangender Schüler seinen Schriften gegenüber, als vielmehr als ein beitragender Gehülfe ihnen zur Seite träte. Daher zugleich diese Vieldeutigkeit und dieser anregende Reiz in allen platonischen Schriften. Ueberall endlich stellt Plato an seine Leser die allergrössten Anforderungen — überall aber hat er auch mehr für das Verständniss seines tiefer eindringenden Lesers gethan, als irgend ein anderer Schriftsteller. Er fordert Leser, die „schwimmen" können: Solchen bietet er dazu aber auch wirklich die umfassendste Gelegenheit. Er rechnet auf Leser, die Geschmack genug besässen, um seine Poesie richtig zu würdigen, und weder zu ernst, noch zu leicht zu nehmen, philosophischen Verstand genug, um seine Gedanken scharf zu fassen, und Witz genug, um seine Ironie zu merken und zu

deuten, selbst da, wo er nicht ausdrücklich dabei bemerkt, dass er jetzt ironisch sein wolle. Mit einem Worte: Plato rechnete auf ein Ideal von Leser, wie seine Rechnungen und Gedanken sich uns durchgehends als auf das Ideal eingerichtet erweisen werden. Aber in dieser Beziehung durfte er Das doch auch wenigstens mit einigem Grunde thun: sofern auch er seinerseits seinem Leser ein wahres Ideal von Lecture herzurichten versucht hat: ein geschriebenes Wort nämlich, das aber doch grössere Vortheile noch als die lebendige Rede haben sollte — ein Drama, dessen Kern und Inhalt aber die philosophische Wahrheit ist. Aus diesem Grunde wird daher auch der triviale Leser, der den Plato zu seinen Gesichtspunkten herabzieht, wenn anders er ehrlich ist, immer bekennen müssen, dass ihm der platonische Dialog ein Buch mit sieben Siegeln ist, dessen vielfach bezeugte Berühmtheit er eigentlich nicht zu begreifen vermag. Derjenige aber, der sich von Plato auf sein Niveau heben lässt, und Diesem so weit es möglich und erlaubt ist, congenial zu werden trachtet, Der wird aus der Lecture der platonischen Schriften nicht nur selbst den grössten Genuss ziehen, sondern zugleich auch begreifen, wie ein solcher durch diese Schriften unter den grössten Verschiedenheiten von Zeit und Ort, sowie für die mannichfaltigsten Stufen und Arten der Bildung hat erzielt werden können![1])

---

1) Das im Texte Gesagte wird eins der hauptsächlichsten Themata sein, das unsere Geschichte des Platonismus später durchzuführen hat. Vorläufig sei es gestattet zur Bestätigung auf ein Zeugniss hinzuweisen, das nicht nur in seiner Ueberschwenglichkeit an die schlimmsten Zeiten des Florentiner Enthusiasmus erinnert, das nicht nur überhaupt in seiner Singularität manchem unserer Leser vielleicht neu sein wird, sondern das insonderheit auch dafür selbst ein redendes Zeugniss ablegt, in welchem Grade Plato es den heterogensten Bildungskreisen, selbst solchen anzuthun weiss, die seinen eigenen Voraussetzungen äusserst fern liegen. Was wir im Sinne haben, ist ein Amerikanisches Zeugniss über Plato und findet sich in den diesseits und jenseits des Ocean's vielgelesenen Representative men von R. W. Emerson: p. 22—53. Dort heisst es unter Anderm: „Among books Plato only is entitled to Omars fanatical compliment to the Koran, when he said: Burn the libraries for their value is in this book!! —— Out of Plato come all things that are still written and debated among men of thought. —— Plato is philosophy and philosophy is Plato — at once the glory and the shame

Diese Erinnerung mag an das Ende dieses Paragraphen treten, gleichsam als Gegengewicht zu jenem „ungünstigen Eindruck" von welchem wir im Anfange desselben ausgegangen sind.

§. 2.

Die schriftstellerische Absicht des Plato nach den darauf bezüglichen Andeutungen seiner Schriften[1]).

Wir haben bisher die schriftstellerische Absicht des Plato aus ihrem Erfolge zu errathen versucht. Wir müssen uns jetzt diese Absicht an und für sich vergegenwärtigen. Wir haben als ihren Erfolg in dem Bisherigen die allgemeinste Beschaffenheit der platonischen Schriften ansehen zu dürfen geglaubt. Zur vollen Bestimmung jener Absicht müssen wir uns jetzt auf die einzelnen Andeutungen berufen, die Plato selbst in Betreff Jener seinen verschiedenen Schriften eingestreuet hat. Andeutungen, gelegentlich eingestreuete und nur erst mittelbar auf seine Absicht zu beziehende Andeutungen werden es freilich überhaupt nur sein können, die wir in dieser Beziehung nach dem Voraufgegangenen zu erwarten haben. Denn da Plato selbst, bei der dramatischen Beschaffenheit seiner Schriften, zu keiner Zeit unmittelbar vor uns hintritt: so können alle Weisungen, die er uns darüber geben möchte, nicht anders

---

of mankind! —— Calvinism is in his Phaedo: Christianity is in it. Mahometism draws all its philosophy in its handbooks of morals from him, Mysticism finds in Plato all its texts. —— He stand between truth and every man's mind ——." Das Stärkste unter Allem aber ist wohl, wenn der in seiner Paradoxie sich selbst überschlagende Essayist sagt: „This citizen of a town in Grece is no village patriot. An Englishman reads an says: how English! a German how Teutonic! an Italian how Roman and how Greek! As they say that Helen of Argos had that universel beauty, that every body felt related to her, so Plato seems to a reader in New England an American genius! —— I am struck in reading him with the extreme moderness of his style and spirit!" Risum teneatis amici!

1) Unter den auf den Gegenstand dieses Paragraphen bezüglichen Monographien verdient nur die von C. F. Hermann die Erwähnung: „über Plato's schriftstellerische Motive" in den Gesammelten Abhandlungen, Göttingen 1849. p. 281. seq.

als durch den Mund fremder, d. h. der von ihm uns vorgestellten Personen an uns ergehen. Und selbst so können sie nur in sehr mittelbarer Weise sich finden, da ja, wie gleichfalls vorhin schon bemerkt, Plato's Figuren seinen eigenen Namen nur zwei Mal, und beide Male ohne alle Beziehung auf seine Schriften, in den Mund nehmen. Ja, inwiefern selbst auch nur solche gelegentliche und mittelbare Andeutungen in den platonischen Schriften gefunden werden können, wird noch erst der nähern Erörterung bedürfen. Immer aber ist es doch nothwendig, und selbst nach dem Voraufgeschickten nicht überflüssig, auch in der angegebenen Beziehung die Frage nach der schriftstellerischen Absicht des Plato aufzuwerfen. Sehr möglich wäre es ja auch jetzt noch immer, dass Plato's Absicht und sein Erfolg sich nicht deckten, und und zwar nicht nur in der Weise, dass Dieser Jene nicht ganz erreichte, sondern selbst so, dass ein Verhältniss des Widerspruchs, ein Gegensatz zwischen diesen beiden Seiten stattfände. Freilich wahrscheinlich will uns von Anfang an weder das Eine noch das Andere bedünken — wenigstens wenn wir der hohen Meinung von der schriftstellerischen Bedeutung des Plato treu bleiben wollen, die wir bereits im Vorigen zu rechtfertigen gesucht haben, wenn wir uns erinnern, wie sehr, schon nach der Beschaffenheit der Schriften zu urtheilen, in denselben eine wohlüberlegte und hochgegriffene Absicht von Seiten des Plato nicht nur zu Grunde gelegt, sondern in gewissem Grade auch erreicht zu sein schien —: indessen von vornherrein auszuschliessen ist dennoch keins von Beiden, wie denn ja auch wirklich Beides von nahmhaften Gelehrten behauptet worden ist. Und zu einer vollständigen Einsicht in die schriftstellerische Art des Plato gehört es daher jedenfalls, auch die Frage aufzuwerfen, was für Andeutungen giebt Plato uns selbst über die Natur seiner schriftstellerischen Absicht? und um diese beantworten zu können, müssen wir uns wiederum zuvor fragen: bei welcher Gelegenheit giebt er uns überhaupt solche? welche Veranlassung finden seine einzelnen Figuren zu Aeusserungen, die wir als von Plato gegebene Andeutungen auf seine schriftstellerische Absicht anzusehen ein Recht haben?

Es wird nicht leicht sein, deren mehr als zwei aufzufinden; und selbst diese beiden Arten verschlingen sich fortdauernd und

vielfach so mit einander, dass es zweckmässig sein wird, sie in Eine Betrachtung zusammenzufassen. Erstens nämlich finden Plato's Figuren mehr denn Ein Mal Gelegenheit, über die Erscheinungen der vorplatonischen Litteratur ein Urtheil zu fällen. Und nicht selten kommen sie ebenso zweitens dazu, einzelne derartige, mit der platonischen Schriftform in genauestem Zusammenhang stehende Momente zu besprechen, wie z. B. die Natur der mündlichen Unterredung, des philosophischen Unterrichts, des Gedächtnisses und Aehnliches. Das Entscheidenste von dem, was sich auf diese beiden Seiten bezügliches in den platonischen Dialogen vorfindet, werden wir daher auch hier übersichtlich zusammenzufassen haben [1]).

Wir würden nicht bloss unzweckmässig, sondern selbst ungerecht zu handeln fürchten, wenn wir diese unsere Betrachtung mit etwas Anderem anheben wollten, als mit Beleuchtung der berühmten Phaedrusstelle (p. 274 c.). Undankbar gegen Schleiermacher, dessen grosses Verdienst, kurz gefasst, eben darin besteht, diese Stelle zwar nicht zuerst hervorgezogen, doch aber zuerst vollständig verwerthet, und zur Grundlage seiner ganzen Behandlung des Plato erhoben zu haben. Unzweckmässig aber wegen des besondern Verhältnisses, in welchem diese Stelle zu den übrigen steht, die uns in diesem Paragraph zu beschäftigen haben werden. Denn freilich, diese Phaedrusstelle ist keineswegs die einzige aus Plato's Schriften zu entnehmende Andeutung, die ein sehr helles Licht auf das hier in Frage stehende wirft. Allein sie fasst dies Licht doch gleichsam in seinen intensivsten Brennpunkt zusammen, während alle übrigen Stellen nur vereinzelte Strahlen davon besitzen. Unter solchen Umständen steht es daher auch ganz und gar nicht so, — wie es nach Schleiermachers Darstellung vielleicht das Ansehn haben könnte — als ob mit der Phaedrusstelle sein Grundgedanke stehe und falle. Vielmehr durchzieht

---

1) Wir verfolgen absichtlich die hier in Frage kommenden Stellen an diesem Orte nicht bis in ihr genauestes Detail hinein, da wir sie alle später noch einmal in dem vollen Zusammenhange der betreffenden Dialoge zu beleuchten haben werden. Es ist hier ebensowenig nöthig, sie nach allen Seiten hin zu beleuchten, als erlaubt, sie ganz zu umgehn.

eine ganze Reihe von Parallelstellen für die einzelnen in der Phaedrusstelle zusammengefassten Momente grade die bedeutendsten unter den anerkannt ächten Dialogen des Plato. Aus ihnen würden wir die Hauptpunkte des im Phaedrus Gesagten selbst dann zu construiren im Stande sein, wenn der Phaedrus selbst entweder für uns verloren, oder überhaupt nie aus der Hand des Plato hervorgegangen wäre. Aber freilich nicht ohne Mühe würden wir hierzu im Stande sein, nicht ohne grössere Mühe würden wir dann einen minder einleuchtenden Beweis zu Stande bringen können, als wie wir ihn jetzt in der Phaedrusstelle zu erblicken haben, welche, indem sie von ihrer Klarheit zugleich den andern Stellen mittheilt, eben damit auch vor der Gefahr bewahrt, deren Bedeutung zu übersehn oder zu unterschätzen.

Bei der Stellung, welche der Phaedrusstelle hiernach zukömmt, bei dem Streite, welcher sich neuerdings selbst über die Wortauslegung des Einzelnen erhoben hat, wird es nicht für Pedanterie gelten dürfen, wenn wir uns genau die drei Fragen zu beantworten suchen: wer redet an jener Stelle? was wird in ihr behauptet? und in welchem Zusammenhange geschieht Dies?

Vor unsern Augen stehn da Phaedrus und Socrates. Ihre beiderseitige Characteristik ist kaum zu verfehlen, da sie sich selbst so lebendig und eindringlich wie nur irgend möglich zeichnen. Und vor allem unübersehbar und unverkennbar ist ein Hauptzug in ihrem Wesen, auf den es uns hier vornemlich ankömmt. Dies ist ihr verschiedenes Verhältniss zur sogenannten φιλολογία (p. 236 e.) D. h. mit gleicher Deutlichkeit zeigt sich uns der Eine von ihnen als ein ebenso unersättlicher und unermüdlicher wie urtheilsloser Verehrer aller geschriebenen und gesprochenen Reden, und der Andre als ein ebenso gutmüthiger wie ironischer Kritiker derselben. Freilich dem Anscheine und auch vielleicht dem Dafürhalten des Phaedrus nach ist Socrates zum mindesten ein ebenso maasloser Redeenthusiast, als Jener. Er selbst thut Alles, um den Phädrus in diesem Glauben zu erhalten: aber doch spricht er kein Wort dabei, das nicht die humoristischste Ironie gegen Phaedrus und alle seines Gleichen athmete. Wer diese verkennen kann, verdient nicht den Plato zu lesen. In pädagogischer Accomodation geht er nur deshalb

so vollständig auf die Redesucht des Phaedrus ein, um diesen desto gründlicher davon zu kuriren. Er theilt scheinbar dessen Enthusiasmus, um den Gegenstand desselben desto sicherer zu fassen, desto schonungsloser zu kritisiren. Und eben Dies, nichts Anderes ist es nun auch, was wir ihn in jener hier in Frage kommenden Hauptstelle vornehmen sehn. Das ganze Gespräch besass seinen Anlass an der von Phaedrus angestimmten Bewunderung für die „geschriebenen Reden" des Lysias. Es endigt, nachdem bereits die erste — angeblich oder wirklich — vom Lysias herstammende Rede nicht nur thatsächlich durch die beiden nachfolgenden Reden verspottet, sondern selbst principiell durch die sich daran anschliessende umfassendere Kritik oratorischer und rhetorischer Bestrebungen verurtheilt worden war — es endigt damit, aller Schrift überhaupt gleichsam den Boden unter den Füssen wegzuziehen durch die gegen ihre Uebelstände gerichtete Polemik. Die Schrift ist ein Heilmittel, nicht des Gedächtnisses, sondern nur der Erinnerung. Sie beseitigt nicht, sondern sie erzeugt die λήϑη. Denn das Gedächtniss bringt sie in Vernachlässigung, und gewöhnt die Menschen ihr Vertrauen auf die Schrift zu setzen und sich aus deren Typen von Aussen her, nicht aber aus sich selbst von Innen her zu erinnern. So gewährt sie statt der Wahrheit und Weisheit nur den Schein der Weisheit, den Wahn derselben. Durch sie werden die Menschen zwar viel hören, aber wenig lernen, weise zu sein glauben, ohne es wirklich zu sein, statt dessen aber unwissend, dünkelhaft und schwer zu behandeln werden. In die Schrift darf man daher auch nichts Festes und Deutliches niederlegen, aus ihr nichts Derartiges entnehmen wollen. Sie ist zu nichts anderem gut, als nur, um den bereits Wissenden zu erinnern. Sie schweigt auf jede an sie gerichtete Frage. Sie fällt achtlos in die ungehörigen Hände der Unverständigen: losgerissen von ihrem Vater entbehrt sie jeder Möglichkeit der Vertheidigung gegen den Verläumder. Aber es giebt auch noch eine andre Rede als die in Schrift verfasste. Jene ist der ächte Bruder von dieser, diese nur das Schattenbild jener. Dies ist die lebende und beseelte Rede des Wissenden, welche mit Wissenschaft in die Seele des Lernenden geschrieben wird, fähig sich zu wehren, wissend gegen wen sie reden und schweigen

soll. Jeder Nachdenkende und Einsichtige wird daher auch wenig auf die Schrift, wenig ebenso auf die mündliche Rede geben, sobald Beide nur des Ueberredens wegen, ohne tiefere Untersuchung und eigentliche Belehrung rhapsodisch verfasst sind [1]). Er wird vielmehr begreifen, dass in jeder geschriebenen Rede, sie mag prosaisch oder poetisch abgefasst sein, und handeln, worüber sie will, mit Nothwendigkeit viel Spiel und wenig Ernst enthalten sein muss. Sehr kläglich steht es daher auch um den Schriftsteller, der nicht besser ist als seine Schrift, und nicht sowol seine Schrift zu vertheidigen vermag, als vielmehr nur durch sie sich vertheidigen lassen muss. Der wahre Philosoph dagegen steht nicht nur selbst immer noch höher als seine Schrift, und vermag sie daher auch zu vertheidigen, sondern kann selbst solche Schriften hervorbringen, die sich allein zu vertheidigen wissen, die den ungehörigen und unverständigen Leser entweder überhaupt fern zu halten, oder doch jedenfalls, wenn er sich naht, abzuschlagen wissen, die nicht bloss überreden, sondern belehren, und in denen allein das Klare, Vollkommene und des Ernstes Würdige sich findet. Das ist der Mann, der sowol Socrates als auch Phaedrus nur erst zu sein wünschten, und der nicht nur Lysias noch lange nicht, sondern auch nicht einmal der doch ungleich philosophischere Isocrates in Wirklichkeit ist. Seine Schriften werden aber auch gar nicht mit Rohr und Tinte, sondern mit dialektischer Kunst in die Seele geschrieben. In den Seelen erspriessen solchem Manne seine ächten Söhne, zuerst nämlich in der eigenen Seele die erfundene und zuvor, vor aller Schrift, besessene Rede selbst, dann aber auch die in fremden Seelen durch ihn veranlassten, die etwas Selbstständiges und Unsterbliches, Weisheit und Glückseligkeit Verleihendes in sich tragen. Die wirklichen Schriften

1) Es hat gewiss etwas Verführerisches p. 277 e. die Heindorf-Schleiermachersche Conjectur ὅσοι statt ὡς οἱ in den Text zu nehmen. Vielleicht erhalten wir aber doch einen noch eigenthümlichern Sinn, wenn wir bei der Lesart der Handschriften stehen bleiben. Denn dann kann man in den Worten eine ziemlich uneingeschränkte Kriegserklärung nicht nur gegen alle Schrift, sondern selbst gegen alle Rede erblicken — zum deutlichen Kennzeichen, dass es überhaupt nicht gar zu ernst mit dieser Kriegserklärung gemeint gewesen ist.

dagegen werden von ihm nur zu Scherz und Unterhaltung ausgearbeitet werden, und können höchstens zur Erinnerung für die Wissenden dienen, als Schatzhäuser für das Gedächtniss — für ihn selbst auf die Zeit des vergesslichen Alters, und für jeden Andern, der mit ihm dieselbe Spur gegangen ist.

Das ist nach unserer Auffassung die viel umstrittene Phaedrusstelle. Wer redet also in ihr? Was wird geredet? und in welchem Zusammenhange geschieht es? Nicht unmittelbar Plato selbst redet — das erinnern wir hier noch einmal: sondern der ironische Socrates einerseits, und der urtheilslose Phaedrus andrerseits. Diese beiden Eigenschaften fordern uns von vorn herein auf, behutsam in der Festsetzung des definitiven Sinns zu sein, den wir der von ihr vertretenen Ansicht beilegen. Aeusserlich scheinen Beide freilich ganz und gar einig unter einander zu sein. Aber werden wir ihnen Beiden deswegen auch innerlich die gleiche Stellung zu der in Frage kommenden Sache vindiciren? Wir zweifeln, ob Phaedrus ebenso vollständig die Sache begreift, als er ihr zustimmt. Wir zweifeln nicht, dass Socrates noch etwas mehr und Anderes im Schilde hat, als was er ausspricht. Aus diesem Grunde befremdet es uns denn auch gar nicht so sehr, wenn der Letztere stellenweise mit aller Schrift entweder zu brechen scheint oder auch wol wirklich seinen Worten nach bricht. Gelegentlich lenkt er dann doch auch wieder ein, ohne dabei allzuängstlich vor kleinen Inconcinnitäten zwischen seinen einzelnen Aeusserungen auf seiner Hut zu sein. Er hebt auf das Schlagendste Uebelstände hervor, die wirklich mit aller Schrift verbunden sind: warum soll er es da nicht einmal sagen dürfen, dass er überhaupt nicht viel von aller Schrift halte. Vielleicht übertreibt das seinen eignen Sinn in etwas — liegt doch in der That etwas sehr Ergötzliches darin zu sehen, wie er allmälig den Phaedrus von seinem Enthusiasmus für die „geschriebenen Reden" zu deren völliger Nichtachtung überführt, und indem Socrates dem hierin liegenden Reiz nachgab, konnte dieser seinen Worten leicht eine übertriebene Fassung geben, die eigentlich nicht sein ganzer Ernst war. Vielleicht aber war dies der ganze volle Ernst des Socrates: in dem Munde dessen, der Zeit seines Lebens nichts geschrieben hat, wäre eine so tiefe Herabsetzung der

Schrift gar nicht etwas so Unerhörtes. Diese socratische Aeusserung braucht deswegen noch immer nicht der ganze und genaue Sinn des Plato zu sein [1]). Ja, strenggenommen kann sie es gar nicht einmal, wenn anders wir den Plato nicht für einen entweder sehr kurzsichtigen oder auch inconsequenten Denker halten. Denn in einer Schrift theilt er uns diese Polemik gegen die Schrift mit, in einer Schrift, die wenigstens den Anschein in Nichts vermeidet, als wolle sie doch wirklich noch etwas anderes, als etwa blos „scherzen" oder „erinnern" und noch dazu in einer dramatischen Schrift! Der letztere Umstand muss nach der Natur des Dramatischen uns — vor der Hand wenigstens — immer im Ungewissen darüber lassen, ob Socrates Ansicht auch die des Plato sei: die beiden andern aber erheben es sogar zur Wahrscheinlichkeit, dass sie es nicht sei — vorausgesetzt nämlich, dass in Socrates Ansicht wirklich und allen Ernstes jene Uebertreibung lag, die wir in ihr soeben, dem Scheine seiner Worte nachgebend, anerkannt haben. Aber eben dies Zugeständniss kann ich mich doch nicht entschliessen, auch definitiv zu machen. Auch schon die socratischen Worte selbst lassen wenigstens die Möglichkeit einer eigentlichen Schrift offen, die doch ihre Wirkung unmittelbar und in innerlicher Weise an den Seelen vollzieht, nicht bloss erinnernd im gewöhnlichen, sondern in jenem tiefen und weiten Sinne, wonach bei Plato überhaupt alle Wissenschaft Erinnerung ist. Man presse auch nur nicht die einzelnen Worte in kleinlicher Weise! Man reisse sie vor Allem nicht aus dem Zusammenhange des ganzen Dialogs, aus der Analogie aller übrigen Aeusserungen des platonischen Socrates heraus!

Dann wird man finden, dass nicht nur kein Gegensatz besteht zwischen dem §. 1. über die Beschaffenheit der platonischen Schriften Bemerkten und dieser Aeusserung des Socrates im Phaedrus, sondern dass beide Seiten sich sogar wechselseitig auf das Allerhellste beleuchten. Die platonischen Schriften sind

1) Man denke nur daran, wie manches Mal ein Dichter seinen Figuren Worte für oder gegen die Dichter in den Mund legt, die er selbst keineswegs adoptirt. Decken Goethes Auffassungen sich mit denen seines Tasso oder seines Antonio oder nicht vielmehr mit keinem der Beiden?

in unsern Augen wirklich von der Art, dass sie den ungehörigen Leser ganz abschrecken, oder doch jedenfalls nicht zum sichern Gefühl des Verständnisses gelangen lassen, dass sie Rede und Antwort stehen wenigstens auf eine grosse Anzahl der bei ihnen vernünftigerweise aufwerfbaren Fragen und Einwendungen, dass sie zwar mit Rohr und Tinte, nichtsdestoweniger aber auch mit Dialektik und in die Seelen geschrieben sind, dass zwar viel Scherz und wenig Ernst in ihnen enthalten ist, Beides doch aber nur für den ersten Anlauf, und nicht auch für das selbstthätig eindringende Studium. So löst die Beschaffenheit der platonischen Schriften das Räthsel der Phaedrusstelle. Dies Räthsel seinerseits macht uns aber auch wieder gewiss, dass unsere Auffassungen von der Beschaffenheit der platonischen Schriften keine unrichtigen gewesen sind. Nach der Phaedrusstelle konnte Plato, wenn anders er überhaupt schrieb, dies in keiner andern Form thun, als in einer solchen, die um die Nachtheile der gewöhnlichen Schrift und Unterredung zu vermeiden, die Vorzüge dieser beiden zu vereinigen sucht. Er selbst ist daher in unsern Augen „jener Mann", der nicht nur Phaedrus oder Lysias, sondern auch nicht einmal Jsocrates oder Socrates ist!

An diese Phaedrusstelle reihen sich jetzt leicht die entscheidendsten von den übrigen Stellen. Licht empfangend und austheilend stehen sie in einer genauen Beziehung wie zur Phaedrusstelle so auch zu fast jedem der vorhin im Einzelnen an den platonischen Schriften hervorgehobenen Momente ihrer Beschaffenheit. Sehr viele von diesen Stellen betreffen nach seinen verschiedensten Seiten hin den schon im Phaedrus angedeuteten Zusammenhang [2]) zwischen der Schrift im Allgemeinen einerseits und der äusserlichen oder innerlichen, d. i. der gesprochenen oder gedachten Rede andererseits. Noch mehr giebt es, welche eine analoge Kritik, als wie sie der Phaedrus an den

2) Diesen Zusammenhang berühren ganze Dialoge in ihrem Grundgedanken, wie namentlich der Theaetet und Kratylus, und ausserdem eine ziemliche Anzahl einzelner Stellen, aus denen wir hier nur Sophist. p. 263 e. hervorheben wollen. Auch die mehrfach wiederkehrende Auffassung der Philosophie als höchster und eigentlicher Musenkunst gehört zum Theil hierher (z. B. Phaedo. 60. 61 a. Sympos. 187 d. u. a.).

verschiedenen Gestalten der practischen und theoretischen Beredtsamkeit übt in umfassendster Weise auf die meisten Erscheinungen der voraufgegangenen und gleichzeitigen, prosaischen und poetischen Litteratur ausdehnen. Die ganze Anlage der platonischen Schriften bringt es mit sich, dass in ihnen von der Litteratur nicht so oft und namentlich auch nicht so detailmässig[1]) die Rede sein kann, wie etwa beim Aristoteles. Eben diese Anlage verpflichtet uns auch, bei jeder derartigen Notiz, die wir aus dem Munde einer der platonischen Figuren entnehmen, zuvor die aus dem Ganzen des Dialogs zu führende Untersuchung anzustellen, ob und wie weit dieselbe auch unmittelbar für eine Ansicht des Plato selbst zu halten ist. Aber auch nach Erwägung aller Einschränkungen, zu denen eine derartige Rücksicht uns nöthigen mag, müssen wir doch bekennen, dass uns die Belesenheit, die Plato's Schriften verrathen, kaum geringer zu sein scheint, als die des Aristoteles. Er bildet den Epoche machenden Anfang[2]) für die wissenschaftliche Behandlung der griechischen

---

1) Sehr treffend äussert sich hierüber Brandis Griech.-röm. Philosophie p. 23. 27., wenngleich zunächst nur mit Beziehung auf die philosophische Litteratur: „durch Plato lernen wir vorzugsweise Anfangs- und Zielpunkte, durch Aristoteles zugleich die Methoden und viele einzelne Begriffsbestimmungen kennen." — „Durch Plato lernen wir vorzugsweise Geist und Richtung — hin und wieder auch persönliche Eigenthümlichkeiten der Philosophirenden — mit der ihm eigenthümlichen dramatischen Kunst geschildert, kennen;". „es fehlte dem Plato nicht an historischer Unbefangenheit und treuer Auffassung des Thatsächlichen," wenn schon „seinem Standpunkte nach" seine Berichte oft „der ursprünglichen Bestimmtheit entbehren mussten." „Nur der Ergänzung und Ausfüllung bedürfen seine Darstellungen, nicht der Berichtigung." Etwas ähnliches liegt auch wohl Hamanns Bemerkung zu Grunde; „Aristoteles ist ein Muster in der Zeichnung, Platon im Kolorit." (Hellenistische Briefe ed. Roth. II. p. 216.) Uebrigens fehlte in gewisser Weise der streng historische Sinn dem Alterthum überhaupt, selbst dem Aristoteles. Man denke nur an seinen merkwürdigen Ausspruch, dass die Poesie philosophischer sei als die Geschichte!

2) Vgl. hierzu Bernhardy Griech. Litteratur ed. 2. 1852. I. p. 151. 153. mit den bei ihm Angeführten. Ausserdem bieten die die Schriftsteller betreffenden Abschnitte bei Groen v. Prinsterer (l. l.) und die auf Plato bezüglichen indices und lexicalischen Werke (Ast, der Index scriptorum und das Onomasticon Platonicum in C. F. Hermanns Vol. VI. seiner Ausgabe u. A.) ausreichende Materialien, um das im Text Gesagte zu belegen und näher

Litteraturgeschichte und ihrer litterarischen Kritik. Und wie treffend und fein ist in der Regel die Beschaffenheit dieser Kritik. Mit einigem Scheine des Rechts, oft aber doch auch viel zuweit gehend, hat man dieser Kritik nach ihrer materiellen Seite hin vorgeworfen, dass sie allzueinseitig alle litterarische Kunst unter den ethischen Gesichtspunkt stelle. Mit gleichem Recht und Unrecht könnte man behaupten, dass auch ihre formelle Seite einen allzu abstract logischen Character trage. Indessen das Eine wie das Andere fliesst zu unmittelbar aus allen Grundanschauungen des Plato als dass man nicht, falls man überhaupt tadeln will, dann doch lieber diese Grundanschauungen selbst, als jene ihre Consequenzen tadeln sollte. Und jedenfalls ein sehr heilsames und berechtigtes Moment trägt auch diese in gewisser Weise einseitige Kritik in sich. Am allerinteressantesten müssen uns indessen von allen hierhergehörigen Belegstellen diejenigen sein, welche unmittelbar auf das Eigenthümliche der platonischen Schriften sich beziehen. Dahin gehört vor Allem Dasjenige, was über den Unterschied und sonstige Eigenthümlichkeiten dramatischer und nicht dramatischer, poetischer und prosaischer, philosophischer, dialogischer und anderweitiger Schrift, was über das Wesen mündlicher Unterredung, was über die Schwierigkeit philosophischer Mittheilung und Aehnliches[1]) gesagt wird. Zieht man die Summe von alle Dem, so wird man sich leicht davon überzeugen, dass Plato nicht nur überhaupt eine sehr überlegte, ernste und hochgegriffene Absicht mit seinen Schriften betrieben hat: sondern dass diese auch wirklich keine andere war, als eben die früher von uns aus der Beschaffenheit seiner Schriften erschlossene. Sie

---

auszuführen. Auch wir selbst kommen später noch mehrfach auf derartige Fragen zurück.

1) Namentlich Timaeus, Republik, Leges, Protagoras u. A. sind voll von diesen Belegstellen, auf deren weiter unten zu gebende Behandlung wir daher auch hier verweisen. Sehr bezeichnend für Plato ist die Vergleichung des Staats mit einem Drama (Leges 817 b.), die Bezeichnung der homerischen Gedichte als δράματα (Rep. 394 b.). Tim. 19 b. characterisirt sein Trachten nach dramatischer Lebendigkeit, und ebenda 19 d. findet sich die feine Bemerkung, man müsse durch eigene Erfahrung und Erziehung mit Dem vertraut sein, was man in Wort oder Werk, in Schrift oder Leben nachahmen wolle.

bezweckte — wir wiederholen es hier noch einmal — nichts Geringeres, als ein mit dem Leser mittelst der Schrift anzuknüpfendes Gespräch, eine mit Diesem gemeinsame Gedankenarbeit, zur Erzielung der für jede betreffende Frage erreichbaren Wahrheit. Diese selbst zu erreichen, so weit es möglich sei, wollte Plato seinen jedesmaligen Leser, in einer jedesmal auch eigenthümlich modificirten Weise unterstützen. Der Leser selbst sollte zu dieser Gemeinschaft der Gedankenarbeit sein Eigenthümlichstes und Bestes beitragen. Deswegen forderte Plato von ihm einen so hohen Grad von Selbstthätigkeit. Dafür dachte er ihm denn aber auch nicht bloss eine Anregung oder Einleitung, eine Erinnerung an seinen oder des Socrates Unterricht zu — sondern jene alle Wissenschaft aus sich begründende Erinnerung an die vorzeitliche Ideenschau, von welcher wir ihn bald werden ausführlicher reden hören, und der namentlich auch das wesentlich ist, dass sie in lebendiger Weise nur durch die gemeinsame Arbeit Zweier, in philosophischer Liebe mit einander Verbundener — hier also des Lesers und des Schriftstellers — entzündet zu werden vermag.

§. 3.

Die Persönlichkeit Plato's nach seinen Schriften.

Schon in dem Voraufgegangenen ist der entscheidendste Grund [1]) angegeben worden, weswegen die platonischen Schriften

1) Wir fanden ihn (p. 11. 12.) in der bis auf einen gewissen Grad jedem Drama unerlässlichen Illusion, die durch häufige Erwähnung des Verfassers wenn nicht ganz gestört, so doch jedenfalls ihres Ernstes beraubt wird. Wir läugnen aber damit nicht, dass in mitwirkender Weise nicht auch andere Gründe noch in Frage gekommen sein mögen. Dahin gehört vor Allem die im antiken Character tiefbegründete Objectivität der hierauf bezüglichen litterarischen Sitte, in Betreff deren es interessant ist, das Verfahren Plato's mit dem eines Theognis, Herodot, Thucydides, Xenophon u. A. zu vergleichen (cf. Krüger zum Thukydides p. 1.). Dahin gehört ferner auch die wenigstens von uns vorausgesetzte Bescheidenheit des Plato, sowie vielleicht auch bei einigen Dialogen die frühe Zeit, in welche ihre Handlung fallen mag. Stolz aber kann ich ebensowenig in der Nennung als in der Verschweigung seines Namens, und auch in der Ersteren nicht die Absicht des Plato erblicken, das

so selten den Namen des Plato erwähnen. Es bleibt uns daher hier nur die doppelte Aufgabe noch, einmal die beiden einzigen Stellen, in denen Plato sich selbst erwähnen lässt, noch etwas genauer zu beleuchten, und sodann uns umzusehn, ob sich ausser ihnen noch sonst Prämissen in den platonischen Schriften entdecken lassen, aus denen sich mit einiger Sicherheit etwas den persönlichen Character und die Lebensverhältnisse des Plato Betreffendes erschliessen lässt. Beider Aufgaben werden wir uns nun aber rasch entledigen können.

Denn was zunächst jene beiden einzigen Stellen anbetrifft, die den Namen des Plato enthalten, Apologie 34 a. 38 b., Phaedo 59 b.: so ist der vollständige Inhalt derselben leicht angegeben, ausserdem aber haben wir an dieser Stelle wenigstens noch nichts Weiteres über sie zu bemerken. Wir erfahren aus ihnen nur, dass es einen Plato gab, dessen Vater Aristo, und dessen Bruder Adimantos hiess, einen Plato, der den Umgang des Socrates genossen hatte, und der sich unter den vier Männern befand, die — auf ihre eindringliche Bitte — der verurtheilte Sokrates seinen Richtern für sich und seine Busse von 30 Minen als *ἀξιόχρεω ἐγγυηταί* vorschlug, während sein Bruder Adimantos zu gleicher Zeit bereit war, dem Socrates zu Hülfe zu kommen, und ein günstiges Zeugniss in Betreff des von Diesem auf seinen Bruder ausgeübten Einflusses abzulegen, einen Plato endlich, der bei den letzten Momenten seines Lehrers Krankheits halber nicht zugegen war. Das ist der einfache Sinn jener beiden Bemerkungen und beide sind nach dem ganzen Zusammenhang der betreffenden Stellen, in welchem sie stehen, so nahe liegend, dass nach einer besondern Absicht derselben vernünftigerweise nicht erst noch gefragt werden kann. Sollte sich später in Betreff ihrer oder doch wenigstens einer von ihnen noch eine solche herausstellen, so wird dies nur durch Hinzunahme anderweitiger Quellen, als die platonischen Schriften selbst sind, möglich sein, und kann daher von uns hier noch nicht erörtert werden, wo wir uns lediglich an diese letzteren zu halten haben.

betreffende Werk dadurch für ächt zu erklären. Und doch ist alles Dies behauptet worden!

Eben deswegen übergehen wir hier denn auch die erste von den zwei Kategorien, aus denen sich sonst etwas über Plato's persönliche Beziehungen entnehmen lässt. Diese wird nämlich gebildet durch eine nicht ganz spärliche Anzahl von einzelnen die Herkunft und Erziehung, die wissenschaftliche Entwicklung und die äusseren Schicksale des Plato, die Beziehung zu seinen Mitschülern, und eigenen Schülern, zu seinen Mitbürgern und auswärtigen Verhältnissen betreffenden Andeutungen, welche sich durch einen Theil seiner Werke hindurchziehn. Wie wenig Bestimmtes und Zuverlässiges aber alle diese Andeutungen enthalten, das haben noch von Neuem wieder die in jüngster Zeit mit so grossem Ernste angestellten Versuche zur Bestimmung der Abfassungszeit der einzelnen platonischen Schriften bewiesen. Jedenfalls aber ist es unmöglich, aus diesen platonischen Stellen allein irgend etwas über die Persönlichkeit des Plato ausmachen zu wollen, da wir solche Andeutungen in den platonischen Schriften oft gar nicht entdecken, überall aber nicht richtig und vollständig deuten könnten, falls wir nicht anderweitige Nachrichten über Plato und seine Zeitumstände besässen.

Ebenso unbestimmt ist dann aber auch die zweite Kategorie, bestehend aus den Rückschlüssen, die wir, wie bei jedem Schriftsteller, so auch beim Plato aus Form und Inhalt seiner Schriften auf den Character ihres Urheber machen können. Aber wer ist müssig genug, um eine solche Spielarbeit des gelehrten Schulwitzes ausführlich unternehmen zu wollen? Wir werden später Gelegenheit bekommen, die unrichtigen Schlüsse, die man in dieser Art gezogen hat, zu widerlegen. Wir werden ebenso später Gelegenheit haben, nicht nur die ganze Beschaffenheit sondern auch schon die blosse Thatsache der platonischen Schriften als eine der vielen negativen Instanzen aufzuführen, durch welche die gegen Plato's persönlichen Character geschleuderten Verläumdungen zu widerlegen sind. Hier genügt es zu constatiren, wie wenig Bestimmtes und Zuverlässiges wir über die Persönlichkeit und das Leben Plato's aus seinen Schriften entnehmen können. Wobei ich denn freilich eben so wenig Denjenigen unter den neuern Gelehrten mich anschliessen kann, die mit Nichtachtung der platonischen Schriften unsere Kenntniss des Platonismus für mangelhaft halten, weil die der Person des Plato es ist — als

Denjenigen, die aus der Noth eine Tugend machend, jeden Wunsch nach einer urkundlichen Erkenntniss des die Person Plato's Betreffenden für thöricht erklären. Allerdings in seinen Werken haben wir das Beste, was Plato war und hatte. Wir haben darin die köstliche Frucht seines äussern Lebens und seiner Persönlichkeit, — aber wer lernte daneben nicht doch auch gerne den Baum noch etwas genauer kennen, auf welchem sie erwachsen ist? Hierzu sind wir nicht mehr im Stande, als soweit man die Beschaffenheit jedes Baumes an seiner Frucht errathen kann. Aber die Frucht selbst liegt doch vor uns, in einer Vollständigkeit und Integrität, die einem billigen Beurtheiler kaum etwas Wesentliches zu wünschen übrig lässt[1]).

Gehen wir daher jetzt an die Betrachtung dieser Frucht, — an das platonische System selbst, so wie es uns in Plato's Schriften überliefert ist.

---

1) Hamann sagt in seinen Socratischen Denkwürdigkeiten ed. Roth. II. p. 18: „Wenn kein junger Sperling ohne unsern Gott auf die Erde fällt, so ist kein Denkmal alter Zeiten für uns verloren gegangen, das wir zu beklagen hätten. — Hatte der Künstler, welcher mit einer Linse durch ein Nadelöhr traf, nicht an einem Scheffel Linsen genug zur Uebung seiner erworbenen Geschicklichkeit?" Diese Frage möchte man auch an einige neuere Bearbeiter der platonischen Litteratur richten, die die platonischen Werke „nicht klüger, als jener die Linsen zu brauchen wissen."

Der wissenschaftliche Lehrgehalt der platonischen Schriften.

Erste Gruppe:

Die in das Ganze des Systems einleitenden Dialoge.

§. 4.

Die Begriffsbestimmung der Freundschaft als Ausgangspunkt für die Lehre von der Liebe. (Lysis.)

Ausser der Ideenlehre des Plato giebt es wol keine zweite Gruppe seiner Gedanken, welche so oft zum eigenthümlichsten Kenn- und Wahrzeichen derselben gemacht worden ist, als wie seine Lehre von der Liebe. Dessenungeachtet giebt es zu gleicher Zeit wenige Abschnitte seines Systems, über welche nicht nur in den weiteren Kreisen der nichteigentlichen Fachgelehrten, sondern selbst unter Diesen noch theils so unzulängliche, theils so sehr von einander abweichende Vorstellungen herrschten, als wie eben über diese Lehre. Bald sind die auf die Liebe bezüglichen Gedanken des Plato als etwas für sein eigentliches Philosophiren durchaus Aeusserliches und Fremdartiges angesehn, und demgemäss in manchen Darstellungen seiner Philosophie überhaupt gar nicht zur Sprache gebracht. Bald hat man in ihnen den ganzen Inbegriff und die deutlichste Gliederung des Systems hinter der poetischen, mythischen und populären Form ihrer Erörterungen eingekleidet gefunden. Oder auch man ist zwar darüber untereinander einig geworden, dass diese Gedanken überhaupt einen integrirenden Platz inner-

halb des platonischen Systems einnähmen, welcher aber, und ein wie wichtiger dies sei, darüber ist von Neuem der Zwiespalt der Meinungen ausgebrochen. Ein älterer Historiker der Philosophie erklärt dies platonische Geschwätz über die Liebe für die Reste eines unverstandenen Mythus, welchen Plato in seine Rhetorik aufgenommen habe, ohne eigentlich selbst zu wissen, was es damit für eine Bewandtniss habe. Er ist also zwar einerseits aufmerksam genug, um die Rolle zu beachten, welche innerhalb der platonischen Schriften diesen auf die Liebe bezüglichen Gedanken zukommt. Andrerseits ist er aber auch naiv genug, um Dasjenige auch als vom Plato selbst nicht verstanden auszugeben, was er am Plato nicht verstanden hat. Andere denken zwar richtiger und gerechter über Inhalt und Werth der platonischen „Erotik“, aber wenn nun auch von ihnen die einen den geeignetsten Platz derselben im Anschluss an die Ideenlehre in der Dialektik, die Andern im Anschluss an die Psychologie in der Physik, und endlich noch Andere im Anschluss an die Tugend- oder Güterlehre in der Ethik erblicken: so mag schon dies weite Auseinandergehen der Meinungen uns auf die naheliegende Einsicht hinführen können, dass dieselben entweder nur beschränkte und einseitige oder auch wohl vollends gar irrthümliche Auffassungen vertreten. Denn allerdings ist die Lehre von der Liebe in gewissem Sinne die Grundlage des ganzen platonischen Systems, sowie das zusammenhaltende Band seiner drei Hauptheile: aber eben deswegen gehört sie keinem der Letzteren mit Ausschliesslichkeit an, und auch jene erste Bedeutung kommt ihr keineswegs in jedem Sinne zu. Ihrer eigenthümlichsten Aufgabe und Bedeutung nach steht sie vor der strengwissenschaftlichen Erörterung des Systems: darum überwiegt bei ihr die poetisch-mythische Darstellung vor der streng dialektischen Begriffsentwicklung. Aber wie diese beiden Darstellungsarten dem platonischen Bewusstsein überhaupt nicht sehr scharf auseinander, am aller Wenigsten aber in ein unbedingt gegensätzliches Verhältniss zu einander treten: so zeigt sich auch hier schon in den durchdie poetisch-mythische Form bedingten Gränzen eine überraschende Ahnung des Ganzen, die künstlerisch vorgefasste Anschauung des wissenschaftlichen Systems, und für denjenigen,

der bei Beleuchtung der platonischen Gedanken über die Liebe die weitere Entfaltung und bestimmtere Gestalt des Systems schon im Voraus im Auge hat, liegt allerdings die Versuchung nahe, jenes ganz und gar auch schon in diesen wohlgewählten und anschaulichen Bildern niedergelegt zu finden, und aus diesen ableiten zu wollen. Und enthalten ist es auch wirklich auf gewisse Art in denselben, nur nicht in handgreiflicher Bestimmtheit und mit reflectirender Absicht niedergelegt, sondern etwa nach der Art einer frühentworfenen Skizze eines genialen Künstlers, die alles Wesentliche schon enthält, was die spätere Ausführung durchdringt und bestimmt, wenngleich nur mit zurückhaltender Andeutung oder wol gar nach der noch freiern Art eines musikalischen Kunstwerkes, in dessen Eingange schon alle die Melodien und Motive vorklingen, die in der späteren Entwicklung wiederkehren und verarbeitet werden. Die um die Lehre von der Liebe gruppirten Dialoge stehen daher auch in einem ganz ähnlichen Verhältnisse zu dem streng dialektischen Kerne der platonischen Schriften, als wie nach Hegels eigenem Ausdruck dessen Phänomenologie zu den späteren Darstellungen. Sie sind die „Entdeckungsreisen“ des Plato, und wir würden sie daher auch lieber noch als die „das Ganze des Systems entwerfenden“ statt in der zur Ueberschrift gewählten Weise bezeichnet haben, wenn wir nicht doch hier, wo wir es lediglich mit der fertig vorliegenden Beschaffenheit der platonischen Schriften und mit deren Verhältnisse zum Leser zu thun haben, jede ausdrückliche Beziehung vermeiden wollten, die wie die obige auf die Entstehungs- und Abfassungszeit, auf ihr Verhältniss zum Verfasser hinzudeuten scheint

Der erste unter den hier in Frage kommenden Dialogen ist nun aber der Lysis [1]), und wir verzeichnen daher zuerst

1) Unsres Erachtens ist der Lysis ein wahres Cabinetsstück platonischer Kunst und Philosophie — und doch hat ihn als solches von den bisherigen Bearbeitern — vielleicht mit einziger Ausnahme von Schwalbe — noch Niemand hinlänglich gewürdigt. Viele ignoriren ihn in ihren Darstellungen entweder ganz oder doch so gut wie ganz, indem sie dadurch wenigstens indirect zu erkennen geben, dass sie keine allzuhohe Meinung von seinem Werthe haben, und Einige haben ihn ja sogar geradezu für unächt und für

in möglichster Kürze den Gedankengang, den er nimmt, um sodann zweitens die Resultate zu fixiren, die durch denselben nach der Meinung des Plato gewonnen sein sollen.

Der Gedankengang des Lysis bewegt sich durch vier Hauptabtheilungen hindurch, von denen die erste Anlage und Eingang des Ganzen enthält, die andern aber eben so viele Stadien bezeichnen, in welchen die Untersuchung verläuft.

I. Der erste Theil (p. 203 a 207 b.) enthält in sofern Eingang und Anlage des Ganzen, als in ihm Socrates, der mehrfach von seiner erotischen Kenntniss redet, das ist von seiner Erfahrung in Sachen der Freundschaft und Liebe, sowie von seinem Liebeseifer, sich Freunde zu erwerben (p. 204 c. 206 a. cf. p. 211 e.) — im Interesse des in den Lysis verliebten Hippothales veranlasst wird, „eine Anweisung zur sittlich-erotischen Behandlung des Lieblings zu geben“ (Schleiermacher)˙ (p. 205 a. *ἃ χρὴ ἐραστὴν περὶ παιδικῶν πρὸς αὐτὸν ἢ πρὸς ἄλλους λέγειν* p. 266 c. *τίνα ἄν τις λόγον διαλεγόμενος ἢ τί πράττων προσφιλὴς παιδικοῖς γένοιτο*) — eine Aufgabe, die Socrates durch eine Unterredung löst, die er Beispiels halber vor den im Innern einer Palaestra versammelten Knaben und Jünglingen abwech-

des Plato unwürdig erklärt. Aber auch Solche, die im Ganzen günstiger und gerechter über den Lysis urtheilen, wie Schleiermacher, Hermann, Stallbaum, Steinhart, Susemihl und Munk, machen doch noch immer mehr Ausstellungen an ihm, als wie mir berechtigt zu sein scheint. Soweit diese entweder überhaupt irrelevanterer Art sind, oder doch jedenfalls mehr nur die litterarische Form und Composition als den Gedankeninhalt selbst betreffen — soweit übergehn wir dieselben an diesem Orte. Aber den Letztern selbst, und zwar in schwerster Weise betrifft es, sowol wenn Hermann alle „eigentliche Speculation“ im Lysis vermisst (p. 448.), als auch wenn Steinhart in ihm ausser dem „Jugendlichen,“ „Unklaren,“ „Propaedeutischen,“ „Elementaren,“ sogar „Sophistisches“ erblickt (p. 222. 224.). Unsre eigne Darstellung möge nur vor Allem zeigen, was es mit diesen beiden Vorwürfen auf sich hat — und hier sei es daher gestattet nur vorläufig gegen Steinhart zu erinnern, dass ich weder in dem Gebrauch des Wortes φίλος (not. 19 und 20.) noch in dem des διά und ἕνεκα (not. 31.) noch sonst irgendwo im Lysis ein Sophisma anerkenne, dass ich aber, falls ich ein solches an solchen Hauptpunkten anerkennen müsste, dann unmöglich auch nur in das Lob einstimmen könnte, welches Steinhart dem Dialog ertheilt. Denn zwischen dieser und jener Annahme scheint mir ein Widerspruch zu bestehen, der fehlerhafter ist, als Ast's und Sochers einseitige Verwerfung.

selnd entweder mit dem Lysis oder mit dessen Freunde Menexenus oder auch mit Beiden zusammen anstellt. Auf diesen Zweck, den Socrates mit seiner Unterredung eigentlich betreibt, weist nun zwar mit Beziehung auf den sichim Versteck haltenden Hippothales der weitere Verlauf mehrfach (p. 210 e. 222 a.) und selbst der Schluss in gewisser Weise zurück, für die Uebrigen aber bleibt er doch unausgesprochen und unerkannt.

II. Innerhalb der Untersuchung selbst besteht nun aber das erste Stadium darin (p. 207 b.—211 a.), dass, nachdem die Freundschaft oder Liebe als der Wunsch und die Sorgfalt eines Menschen für die Glückseligkeit eines Andern gefasst worden ist, auf Grundlage hiervon sodann weiter gezeigt wird, dass, so gewiss keine Glückseligkeit vorhanden sein kann, wo sich nicht als unausbleibliche Kennzeichen derselben der Besitz der eigenen Freiheit und Macht über Andere vorfinden, eben so gewiss auch dies Beides — laut der allgemeinen und gemeinsamen Auffassung von Griechen und Barbaren, Männern und Frauen — nur auf Grund und nach Maassgabe eines jedes Mal in Frage kommenden Könnens und Verstehens, sei es überhaupt erreicht, sei es jedenfalls als Beförderung der Glückseligkeit, besessen werden kann. Ein derartiges Können und Verstehen stellt sich hiernach also als die eigentlichste Gewähr der Glückseligkeit heraus, und muss somit von Jedem hervorgerufen und befördert werden, der die Letztere entweder im eigenen Interesse oder aus Freundschaft für das fremde Interesse in's Auge gefasst hat.

III. Das zweite Stadium (p. 211 a.—216 d.) erörtert sodann die Frage: „auf welche Weise Zwei einander Freund werden" (*ὄντινα τρόπον γίγνεται φίλος ἕτερος ἑτέρου*) und zwar geschieht dies in zwei Unterabtheilungen, die aber Beide scheinbar ganz resultatlos, und ohne zu einer befriedigenden Antwort zu führen, verlaufen. Zur Beantwortung jener Frage nämlich erfasst die erste von ihnen die Rücksicht auf die bei aller Freundschaft in Betracht kommenden subjectiven Beziehungen der Ab- und Zuneigung sei es auf einer von beiden, sei's auf beiden Seiten. Die zweite beleuchtet dagegen die auf diesen Seiten sich findenden objectiven Verhältnisse oder Beschaffenheiten der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, beziehungsweise Entgegensetzung, sowie der Güte und Schlechtigkeit. Immer aber verwickelt

man sich in eigenthümliche Schwierigkeiten, aus denen man nicht herauszukommen vermag. Das erste Mal gelingt Dies deswegen nicht, weil man sich nicht entschliessen kann, weder nur da von Freundschaft zu reden, wo Gegenseitigkeit der Zuneigung Statt findet, noch auch überall da, wo auch nur von einer Seite her Diese erfolgt, und weil ebenso und in Folge hiervon das Urtheil auch darüber schwankt, ob der Geliebte oder der Liebende für den Freund, und demgemäss ob der Gehasste oder Hassende für den Feind zu halten sei, oder ob nicht vielmehr zur vollgültigen Bestimmung dieser beiden Verhältnisse überhaupt noch ein anderes, ganz neues Moment mit hinzugenommen werden muss. Aber auch das zweite Mal überwindet man die Schwierigkeiten nicht besser, deswegen weil man erwägt, dass zwar oft das Aehnliche einander anzieht und das Entgegengesetzte demgemäss einander abstösst, oft aber auch das grade umgekehrte eintritt, und dass ferner Beides nicht undenkbar ist, mag man dabei nun entweder an eine gute oder auch an eine schlechte Beschaffenheit der in Frage kommenden Seiten denken. Ein Gott führt oft die Aehnlichen zusammen, zumal die Guten, ein natürlicher Zug trennt die Entgegengesetzten, zumal die Bösen, die, weil sie nicht einmal mit sich selbst, noch viel weniger also mit Andern im Einklange stehen können. Wie aber stösst sich doch auch oft das Aehnliche einander ab, während dagegen das Entgegengesetzte sich zu einander hingezogen fühlt, und jenes ist zumal bei den Guten der Fall, die in demselben Maasse, in welchem sie sich dem absoluten Guten nähern, auch bedürfnissloser werden, und somit einander weniger brauchen, während dagegen die Bösen eben deswegen, weil sie böse sind, des Guten zu bedürfen scheinen. So dass man also auch von dieser mehr objectiven Seite her zu keiner Entscheidung zu gelangen vermag.

IV. Um so dankbarer muss es daher entgegen genommen werden, als nun endlich das dritte Stadium (p. 216 e. bis zu Ende) eine solche bringt mit der thetisch ausgesprochenen Erklärung, dass das wahre Gebiet der Freundschaft da liege, wo einerseits ein weder Gutes noch Schlechtes, andrerseits aber ein an sich bedürfnissloses, diesem Neutralen aber nützliches Gut sich finde, und wo zugleich jenem Ersteren ein *κακὸν* mit „vorüber-

gehender Nothwendigkeit" anhaftet, und als diese Erklärung nun vor Allem durch die von der Heilkunde und von der Philosophie entlehnten Beispiele erläutert wird. Jenes erste Beispiel geht nämlich dahin, dass der Leib, der an sich weder gut noch schlecht sei, so oft ihm eine Krankheit anhafte, dem Arzte beziehungsweise der Heilkunde Freund zu werden anfange wegen des Nutzens, den diese Beiden ihm gewähren. Und in dem Andern wird gezeigt, dass das eigentliche „Philosophiren" streng genommen weder den ganz Weisen, noch den ganz Unwissenden eigne, vielmehr Denen allein, die an sich neutral, von dem Gefühl der sie bedrückenden Unwissenheit zu dem Verlangen nach der sie von dieser Unwissenheit befreienden Weisheit getrieben werden. Leider wird dann aber sofort auch hier wieder das anscheinend mit so grosser Bestimmtheit hingestellte Ergebniss durch eine Reihe alter und neuer Einwendungen in Frage gestellt, die noch keineswegs ihre Erledigung gefunden haben, als die zum Aufbruch treibenden Pädagogen die weitere Fortsetzung des Gesprächs unmöglich machen, und nicht ohne Grund scheint daher das zuletzt von Socrates gemachte Geständniss zu sein, dass er, sammt seinen Mitunterrednern, sich lächerlich gemacht zu haben glauben müsste, sofern sie einander Freund zu sein wähnten und doch nicht aufzufinden im Stande gewesen seien, was es heisse einander Freund sein.

Indessen der alte Socrates hat auch hier wieder seiner ironischen Art gemäss weniger von sich selbst ausgesagt, als er auszusagen Recht und Anlass gehabt hätte. Denn dass sich doch wirklich positive Ergebnisse in diesem Dialoge für den aufmerksamen Leser niedergelegt finden, das scheinen mir folgende Betrachtungen evident machen zu können. Zunächst nämlich scheint es nicht übersehen werden zu dürfen, dass der ostensible Hauptzweck des ganzen Gesprächs doch auch selbst für den Fall keineswegs ganz verfehlt sein würde, dass sich in der Erkenntniss von dem Wesen der Freundschaft keinerlei definitive Resultate herausgestellt hätten. Denn die ganze auf dies bezügliche Untersuchung diente ausgesprochener Massen ja selbst nur der ursprünglich an die Spitze gestellten Absicht, eine Anweisung zur erfolgreichen Behandlung und zwar näher zu einer für den Liebhaber vortheilhaften Demüthigung des

Lieblings zu geben. Und eine solche scheint nun doch gewisslich hier erreicht zu sein, an deren Wahrnehmung man sich weder dadurch irre machen lassen muss, dass nicht auch der Schluss noch einmal ausdrücklich wie man vielleicht erwarten könnte, auf jene Absicht zurückweist, noch auch dadurch, dass Socrates ausser dem zunächst allerdings nur allein in Frage kommenden Lysis nicht nur den Menexenus, sondern scheinbar sogar sich selbst unter die hervorgerufene Demüthigung und Verwirrung gestellt sein lässt. Denn das Erstere war deswegen unmöglich, weil der in seiner Verborgenheit weilende Hippothales aus dieser nicht hervorgezogen werden durfte, das Andere dagegen war deswegen zwar nicht unbedingt nothwendig, so doch allerdings nahe liegend, weil die Verwirrung doch noch nicht vollständig auch nur für den Lysis erreicht gewesen wäre, so lange er sich noch mit dem Gedanken hätte tragen dürfen, dass Socrates selbst es doch noch besser wisse, als er es zu wissen scheine. Ja, nicht nur eine demüthigende Verwirrung hat Socrates über den Lysis herbeigeführt, und schon in dieser Beziehung sein dem Hippothales gegebenes Wort gelöst: sondern ausserdem hat er sogar dem Lysis den Nachweis geführt, dass es für den „wahren Liebhaber nothwendig sei, von seinem Liebling geliebt zu werden" — einen Nachweis, den jedenfalls Hippothales selbst in seinem Interesse gegeben glaubt, wie seine ausdrücklich bezeigten Freudenäusserungen zeigen (p. 222 b.), während allerdings Lysis und Menexenus diesem Nachweis noch nicht so recht beifallen wollen, und während zuversichtlich Socrates ihn nicht genau in demselben Sinne zu geben scheint, in welchem Hippothales ihn acceptirt, wiewohl richtig aufgefasst, derselbe auch gewiss der Ueberzeugung des Socrates entspricht. Immer aber ist es doch hiernach klar, wie der ostensibel an die Spitze gestellte Zweck des Dialogs erreicht ist — und selbst wenn wir hierzu gar Nichts weiter hinzuzufügen hätten, werden wir doch auch schon hiernach anerkennen müssen, wie sehr dem historischen Socrates entsprechend auch das hierin gezeigte Verfahren des platonischen sei. Socrates hätte dann den Hippothales von dessen eignen Voraussetzungen aus eines Bessern belehrt. Hippothales trachtet nach der Gunst des Lysis, Socrates aber zeigt ihm, wie er diese nicht durch sein „Singen

und Sagen vom Lysis“ erreichen könne, sondern nur durch Unterredungen mit ihm, durch welche er ihn zugleich verwirre und demüthige, belehre und geneigt mache. Indessen es ist in keiner Weise erlaubt, durch das bisher Bemerkte das Resultat des Lysis für erschöpft zu halten. Durch dasselbe ist nur erst dasjenige Resultat bestimmt, welches innerhalb des Dramas selbst schon erreicht wird, als erreicht dargestellt ist. Es fragt sich jetzt aber noch weiter, welches Resultat nach der Absicht des Plato durch das Drama am Leser erreicht werden soll. Wir zweifeln nicht, dass dies auf nichts Anderes gerichtet ist, als darauf, den Leser in den Stand zu setzen, aus Ueberlegung der mitgetheilten Untersuchungen sich selbst den richtigen Begriff der Freundschaft zu verschaffen. Und wir zweifeln eben so wenig, dass dieser richtige Begriff nach Plato's Meinung kein anderer ist, als der von seinem Socrates in dem dritten Stadium der Unterredung an die Spitze gestellte. Soll es nun aber erlaubt und berechtigt sein, bei diesem Begriffe als der wahren Meinung des Plato stehen zu bleiben, so muss es möglich sein, die Ungültigkeit der Einwendungen darzuthun, welche auch dies Resultat von Neuem wieder umwarfen, und so scheinbar wenigstens jene völlige Resultatlosigkeit herbeiführten, in der das Ganze schloss. Diese Einwendungen können nun aber nicht anders als ungültig erwiesen werden, als indem entweder ihre Richtigkeit oder auch ihre Unvereinbarkeit mit demjenigen, wogegen sie gerichtet werden, zu bestreiten ist. Das Letztere ist nun aber auch wirklich mit dem einen, das Erstere mit dem andern der beiden Haupteinwendungen der Fall. Denn wenn zunächst — wennschon nur im Vorübergehen — gegen die aufgestellte Definition Das geltend gemacht wird, dass darnach „um des Befreundeten Willen das Befreundete befreundet sei auf Anlass des Feindlichen,“ und somit also auch „das Befreundete dem Befreundeten befreundet“ sei, was in dem Vorangehenden durch die behauptete Unmöglichkeit einer zwischen Aehnlichem bestehenden Freundschaft bereits im Voraus abgewiesen sein soll, so hat diese Consequenz — dass ein Befreundetes einem andern Befreundeten befreundet sei – an sich so wenig etwas Unglaubliches und Irrthümliches, dass wenn sie wirklich im Widerspruche steht seit dem früher über die Unmög-

lichkeit einer Freundschaft unter Aehnlichen Behaupteten — wir eher noch geneigt sein müssen, diese letztere Behauptung anzufechten, als um dieser Consequenz willen den aufgestellten Freundschaftsbegriff schon sofort aufzugeben. Wir werden dadurch nur aufgefordert, zu fragen, ob wir durch unbedingte Unmöglichkeitserklärung einer Freundschaft unter Aehnlichen nicht doch zu weit gegangen sind.

Und eben dazu fordert uns nun auch die Ueberlegung des zweiten Einwandes nicht minder auf. Dieser besteht nämlich in einer Antinomie, die sich uns aufdrängt. Einerseits nämlich können wir zwar nicht umhin, anzuerkennen, dass wir in der Gliederung der erstrebten Zwecke zuletzt bei einem Gipfel, dem eigentlich und in Wahrheit Befreundeten ankommen müssen, um dessentwillen nur wir allem Uebrigen freund sind, und das dasjenige ist, was wir eigentlich in allem Uebrigen lieben, das aber auch eben deswegen, weil es nicht in einem andern Guten wieder seinen Zweck hat, um dessentwillen es betrieben wird, lediglich wegen (ἕνεκα) d. h. wegen des zu vermeidenden Uebels. d. h. auf dessen Veranlassung hin (διά) erstrebt zu werden scheint, dessen Vorhandensein dasBedürfniss nach jenem Gute erregt, und und somit das Streben nach diesem veranlasst. Andrerseits will uns dies Resultat nunaber schon an sich nicht einleuchten, — und wie wäre es doch auch denkbar, dass Dasjenige, was bedingungsmässig zu hoch ist, um von uns um eines andern Gutes willen erstrebt zu werden, dies um des Uebels willen sollte! — noch viel weniger aber dann, wenn wir uns klar machen, dass es nicht nur schlechte und schädliche, sondern auch neutrale und gute Begierden giebt, die mithin selbst dann noch würden stattfinden können, wenn es auch überhaupt kein Uebel gäbe — wegen des Bedürfnisses nämlich, durch welches jeder Bedürftige nach dem ihm Zugehörigen und Verwandten (οἰκεῖον) hingezogen wird. Indessen diese Lösung jener ersten Schwierigkeit verwickelt uns dafür nur in eine neue Schwierigkeit, sofern nämlich doch das Verwandte und das Aehnliche dasselbe zu sein scheinen, zwischen dem Aehnlichen aber vorhin deswegen eine Freundschaft für unmöglich erklärt worden ist, weil ein Aehnliches dem Andern keinen Nutzen zu gewähren vermag. So stehen wir also hier vor der in ihren beiden Seiten gleich sehr be-

denklichen Alternative: entweder zugeben zu müssen, dass der allerhöchste Zweck, der eigentliche Gegenstand aller übrigen Freundschaften, nur „um des Uebels willen“ von uns erstrebt wird — in welchem Falle dann aber nicht nur sein Character als letzter, höchster Zweck, als Selbstzweck, der keinen andern Zweck weiter über sich hat, gar nicht zur Geltung kömmt, sondern auch die einleuchtende Thatsache, dass die Begierde nicht nur vom Uebel ist, nicht begriffen werden kann — oder auch einen Unterschied machen zu müssen zwischen den Begriffen des Aehnlichen und Verwandten, um das Bedrohliche jenes vorhin aufgestellten Satzes von einer Unmöglichkeit der Freundschaft zwischen Aehnlichen abwehren zu können. Auch hier ist es also wieder der Begriff des Aehnlichen, — näher seine Abgränzung gegen den des Verwandten — auf den wir von Neuem zurückgewiesen werden. Und so werden wir denn auch überhaupt aufgefordert, die ganze durchlaufene Bahn unter den an ihrem Schlusse gewonnenen Gesichtspunkten noch einmal zu durchlaufen, wenn wir nicht gleich den Unterrednern selbst resultatlos davongehen wollen. Thun wir aber jenes wirklich, dann werden wir auch bald die Correcturen herausfinden, die wir an dem früheren Verlaufe der Unterredung anzubringen haben, um sie vor derjenigen Resultatlosigkeit zu bewahren, in welche wir sie ohne diese Correcturen haben stürzen sehn. Wir werden zunächst in Betreff des erstern Stadiums begreifen, weswegen dasselbe wirklich nicht zu einer Begriffsbestimmung der Freundschaft gelangen konnte, so lange es nur von der Rücksicht auf die bloss subjectiven Beziehungen der Ab- und Zuneigung, der Einseitigkeit und Gegenseitigkeit der Neigung u. s. w. ausging. Denn die Freundschaft ruht auf der objectiven Beschaffenheit der Zusammengehörigkeit oder Verwandtschaft, für deren Vorhandensein die blosse Zuneigung ebensowenig einen ausreichenden Erweis als die blosse Abneigung einen derartigen Gegenbeweis abzugeben vermag. Andrerseits wird man, wenn man den Schluss des Dialogs gelesen hat, darüber nicht in Zweifel sein, dass Plato auch bis auf einen gewissen Grad diese subjectiven Neigungen für einen Hinweis auf die objective Beschaffenheit derer, die sie empfinden, gelten lässt, und dass er daher nicht abgeneigt ist, z. B. von dem

Geliebten auch Gegenliebe für den Liebenden zu fordern. Noch wichtiger ist es indessen, den Begriff der Zusammengehörigkeit mit dem Inhalt des zweiten Stadiums der Unterredung zusammen zu halten, sofern nämlich jener Begriff allein jenes Räthsel löst, dass in gewisser Weise sowohl das Aehnliche als auch das Unähnliche einander sowohl anzieht, als auch abstösst — Alles dies nämlich nach Maasgabe der wirklich vorhandenen Zusammengehörigkeit der Beiden. Denn eine solche Zusammengehörigkeit bezeichnet nur ein Zusammentreffen der beiden für die Freundschaft in Frage kommenden Personen in einem dritten Sachlichen, dem sie beide verwandt sind, ohne deswegen den vollen Besitz desselben an sich darzustellen, ein Zusammentreffen also, das ebensowenig eine unbedingte Aehnlichkeit als eine unbedingte Unähnlichkeit fordert, das aber in bedingtem Maasse allerdings das Eine so gut wie das Andre in sich einschliesst. Der Freund ist dem Freunde eben so gut ähnlich als unähnlich, sofern Beide erst in einem Dritten zusammenkommen, dem beide gemeinsam verwandt und zugehörig sind, ohne dass irgend einer von ihnen im vollkommenen Besitze desselben wäre. Darin ist zugleich angedeutet, inwiefern Plato einen Unterschied macht zwischen den Begriffen des Aehnlichen und des Angehörigen (*ὅμοιον* u. *οἰκεῖον*). Darin ist ferner in vertiefter Fassung das gleich zu Anfang in populärerer Erörterung erzielte Resultat wiedergekehrt: dass alle wahre Freundschaft die moralische und intellectuelle Beschaffenheit des Geliebten fördern müsse. Dort zu Anfang wurde es aus dem Begriffe der Glückseligkeit deducirt, sofern Freundschaft nämlich als Sorge des Einen für die Glückseligkeit des Andern gefasst werden durfte, die Glückseligkeit aber als die ihr eigenthümlichen Bethätigungen, so zu sagen als die gewissesten Anzeichen ihres Vorhandenseins Freiheit, Macht und Nutzen erwies, welche ihrerseits wieder als gebunden an das Vorhandensein und an das Maass des jedes Mal in Frage kommenden Können und Verstehen erschienen. Hier lässt sich das Gleiche dagegen darthun, aus der Unmöglichkeit, welche der Einzelne besitzt, dem Anderen ihre gemeinsame Verwandtschaft zu einem höhern Dritten auf einem andern Wege zum Bewusstsein zu bringen, als auf dem Wege intellectueller Be-

lehrung, der nach platonischen Voraussetzungen zugleich der alleinige Weg moralischer Förderung ist.

Auf diese Auffassung deuten schon im Lysis selbst die bestimmtesten Fingerzeige hin — sie wird aber ausserordentlich bestätigt noch durch die Vergleichung des Lysis mit den andern Dialogen, die uns gleich hernach beschäftigen werden. Jedenfalls sind wir nicht bloss „im Traume reich geworden“, wenn wir den Lysis eindringlich in uns überlegen. Hinter ihm wohlgefasst und für den tieferdringenden Leser auch wohlerkennbar liegt Plato's Auffassung vom Wesen der Freundschaft: wahre Freundschaft entsteht und besteht nur da, wo die gemeinsame Zusammengehörigkeit zum höchsten Gute mittelst wissenschaftlicher Belehrung dem Einen durch den Andern zum Bewusstsein gebracht ist. Das ist schon an sich eine nicht unbeträchtliche Ausbeute, die der Lysis uns gewährt. Sie wird aber noch vermehrt durch das bei ihrer Erzielung nicht zu überhörende Anklingen und Vorklingen so mancher anderer nicht unwichtiger Fragen, und ihrer Beantwortung im platonischen Sinne — deren Werth es rechtfertigen wird, wenn wir den Lysis mit zu denjenigen Dialogen rechnen, die — in einleitender und entwerfender Weise — uns schon das Ganze des platonischen Systems vor Augen stellen.

§. 5.

Die Lehre von der Liebe nach dem Phaedrus und Symposium.

Will man sich davon überzeugen, wie Plato oftmals unter dem Scheine einer ziemlich einfachen Erörterung die allerwesentlichsten und tiefgreifendsten Bestimmungen festsetzt, so muss man den Lysis einer eingehenden Prüfung würdigen. Dagegen an den Phaedrus muss man sich wenden, um aus ihm die Virtuosität kennen zu lernen, mit welcher Plato es versteht, auch die scheinbar heterogensten Bestandtheile seines Dialogs zu einer künstlerischen Einheit zu verknüpfen. Anscheinend kann es Nichts Disparateres geben, als wie einerseits die drei auf die Liebe bezüglichen Reden, welche den ersten Theil des

Phaedrus ausmachen, und die Theorie der Beredtsamkeit, um welche sich der zweite Abschnitt dreht. Aber bei eindringenderer Betrachtung wird man sich doch davon überzeugen können, dass diese beiden auseinanderklaffenden Hälften eine wohlgeschlossene Einheit bilden. Grade ihre auseinanderweichende Beschaffenheit, wie sie sich dem oberflächlichen Betrachter darstellt, ist ein von Plato mit Absicht gewähltes Mittel, um jeden ernsteren Leser zu veranlassen, die einheitliche Harmonie zwischen jenen beiden Hälften nicht sowol auf der Oberfläche als hinter derselben zu suchen. Und wenn daher nach einer bekannten Definition Jean Pauls Derjenige als geistreich bezeichnet werden darf, der auch da noch wesentliche Beziehungen entdeckt, wo der gewöhnliche Verstand sie nicht mehr findet, so wird der Phaedrus wohl für den geistreichsten unter den Dialogen des Plato gelten können. Zwischen dem Wesen der Liebe und dem Wesen der Beredtsamkeit weiss er tief gegründete Beziehungen aufzuweisen, die wie sie über jedes von diesen beiden Gliedern weit hinaus reichen, so auch überhaupt auf das Höchste hindeuten, was die Philosophie des Plato überhaupt bewegt.

Die erste Hälfte des platonischen Phaedrus unterscheidet — und portraitirt zugleich — in drei aufeinanderfolgenden Reden [1]) dreierlei Arten der Liebe. Die verschiedene Eigenthüm-

1) Den drei Reden kommt in unsern Augen eine doppelte, in sich aber wohl zusammenstimmende Bedeutung zu. Ihr verschiedener Inhalt fliesst in so hohem Grade aus jener dreifachen Verschiedenheit der sittlichen Verfassung hervor, die wir im Texte als Lust, Besonnenheit und Enthusiasmus geschildert haben, dass es für diese keine bessere dramatische Portraitirung geben kann, als diese drei Reden selbst und unmittelbar. Aus der Verschiedenheit dieses Inhalts und aus der diesem zu Grunde liegenden sittlichen Verschiedenheit ergiebt sich dann aber auch zweitens die Verschiedenheit der rhetorischen Form, und nicht weniger um dieser als um jener willen stehen sie da. Moralische und intellectuelle Verkehrtheit gehen ja nach Plato immer Hand in Hand. Hiernach würde man nun aber vielleicht glauben können, dass nur die dritte Rede Plato's eigne Meinung, die beiden andern dagegen nur einen von ihm unbedingt bekämpften Standpunkt vertreten. Indessen, wenn wir dem früher über das eigenthümliche Wesen des Dramatischen Bemerkten treu bleiben wollen, so werden wir Plato's Ansicht ebensowenig in der dritten Rede ausschliesslich erblicken, als in den beiden

lichkeit derselben sucht Plato dadurch von vorneherein klar zu machen, dass er die erste Art als Enthusiasmus, die zweite als Besonnenheit, und die dritte als eine übermüthige Lust bezeichnet. Ist der Enthusiasmus eine unmittelbare Gabe der Götter, so beruht die Besonnenheit auf einer von den Menschen selbst hinzuerworbenen Meinung; und endlich der Uebermuth entspringt aus einer der menschlichen Natur eingebornen Begierde nach Lust. Nach der allgemeinen weitgreifenden Bedeutung, welche der Begriff der Liebe, wie wir gleich noch näher einsehen werden, für den Plato besitzt, wird man hierin ohne Weiteres die drei möglichen Arten erblicken müssen, wie sich das Endliche zum Ewigen, wie sich vor Allem das Menschliche zum Göttlichen zu verhalten vermag. Und auch über seine Meinung von dem Werthe dieser drei Arten lässt Plato uns nicht lange im Unklaren.

Um mit dem Niedrigsten zu beginnen: so bezeichnet die Lust dem Plato vorwiegend etwas Eigensüchtiges und Verderbliches. Unmittelbar schadet dieselbe Anderen, mittelbar aber auch sich selbst. Denn wo ein Mensch den andern nach ihrer

andern unbedingt verkennen dürfen. Demgemäss haben wir denn auch den Versuch gemacht, die allen drei Reden in gewisser, und zwar jeder derselben in sehr verschiedener Weise zu Grunde liegenden Grundgedanken des Plato zusammenzustellen. Wie schwierig und wie sehr der Gefahr der Willkühr ausgesetzt dieser Versuch ist, verkennen wir freilich nicht. Aber ebenso unerlässlich ist er doch auch. Und wenigstens erleichtert wird er auch nicht nur durch die Analogie der in andern Schriften von Plato bethätigten Auffassungen, nicht nur durch die Kritik, die die beiden Unterredner selbst an den beiden ersten Reden ausüben, sondern namentlich auch durch die ganze ursprüngliche Anlage der Letzteren. Denn diese geht davon aus, dass ein sich nicht verliebt stellender Liebhaber in heuchlerischer Paradoxie seinem Liebling den Vorzug des Nichtverliebten vor dem Verliebten preist, um Jenen dadurch desto gewisser zu fangen, und dieses Thema führt dann auch der zweite Redner in seiner Weise aus. So kann Plato sich also keins der Motive aneignen, welche diesen beiden Reden zu Grunde liegen — weder das unmittelbar hedonistische, welches sich hinter der Maske des Ersteren verbirgt, noch das mittelbar hedonistische, in welches der beschränkte Standpunkt des Zweiten vielleicht gegen seinen eigenen Willen zurückfällt — wohl aber kann er sich Vieles von dem aneignen, was beide in ihrer ungünstigen Schilderung der Lust sagen, wie dies namentlich eine Vergleichung mit dem später bei Gelegenheit des Gorgias und Philebus Gesagten ausser Zweifel stellen wird.

übermüthigen Weise liebt, mithin aus der unserer Natur eingepflanzten Begierde nach dem Angenehmen: da wird er bald dazu gelangen, an dem Gegenstande seiner Liebe alle Güter, die derselbe nur irgendwie besitzen kann, zu vernichten. Muss es doch auch fast nothwendigerweise in Widerstreit mit der täglichen mit der momentanen Lust des Liebhabers gerathen, wenn der Geliebte geistige oder körperliche Vorzüge besitzt, wenn derselbe die schönen und wohlwollenden Besitzthümer der Freundschaft und Verwandschaft geniesst, ja wenn derselbe seine Neigung auch nur an Hab und Gut hängt. Denn auch durch diese Güter wird doch immer sein Herz als getheilt zwischen diesen und der unbedingten Hingabe an seinen Liebhaber erscheinen. Bei einer solchen falschen Liebe sind mithin die Interessen keineswegs identisch auf beiden Seiten, sondern im grade umgekehrten Verhältniss stehen Beide zu einander. Was für den Einen Lust ist, wird für den Andern eine Quelle des Uebels und ein Schaden. Und selbst Das unterlässt Plato nicht hinzuzufügen, dass eine derartige falsche Liebe, wiewohl sie für sich nichts andres sucht, als den gegenwärtigen Genuss des Angenehmen, dennoch nicht im Stande ist, eine gleiche Lust auch in dem Andern, auf welchen sie sich richtet, hervorzurufen. Vielmehr wird sie Diesen in immer zunehmenden Graden mit Ekel und Unlust erfüllen. Daraus ergiebt sich denn aber auch sofort noch ein Weiteres: Dasjenige, was Andern einen so grossen Schaden bereitet, kann auch nicht einmal an und für sich ein Gut sein. Denn was die Gabe eines Gottes, was ein Gut ist, kann überhaupt nicht schaden. Selbst der Schmeichelei und einigen andern Uebeln dieser Art ist doch in sofern immer noch ein Gutes beigemischt, als dieselben für den Augenblick das Angenehme veranlassen. Dagegen bei der völlig eigennützigen und hedonistischen Liebe fällt auch dies weg. Immer grösser wird die Unlust, welche sie mittheilt, je grösser die Lust wird, welche sie selbst empfindet. Ja, in ihrem eigenen Wesen birgt die Lust einen innern Widerspruch der seltsamsten Art denn sie schlägt jedes Mal in ihr baares Gegentheil um, so oft sie uneingeschränkt sich selbst überlassen bleibt. Denn auf die Befriedigung der Lust folgt die Sättigung, und auf die Sättigung der Ueberdruss, d. i. die Unlust — falls nicht von anderer Seite

her der Lust Schranken gesetzt werden. Somit bedarf die Lust um ihrer selbst Willen eines Zügels, der sie in denjenigen Gränzen erhält, innerhalb welcher sie angenehm und nützlich, und somit ein Gut bleibt.

Halten wir einen Augenblick ein, um die Begriffe zu beobachten, mit welchen Plato operirt. Es ist doch offenbar der Begriff des Guten, an welchem wie an einem Werthmesser über die eigennützige und hedonistische Liebe entschieden wird. Vom Angenehmen wird derselbe unterschieden und dem Schädlichen gegenüber gestellt. Auf diese Weise stellt sich uns das Gute als das höchste Maass, das Nützliche in seinem Gegensatze zum Schädlichen, und endlich das Angenehme in seiner richtigen Beschränkung als die drei Stammbegriffe der bisherigen Deduction heraus. Und diese drei Begriffe bezeichnen nun auch in der That den Stamm und Kern aller Platonischen Ethik. Auf ihnen wie auf ihren Grundpfeilern breitet sich zunächst die Güterlehre aus: und diese trägt dann wiederum die Tugendlehre. Beide Disciplinen setzen nur diejenigen beiden Tendenzen fort, welche schon hier unverkennbar sind, nämlich erstens das Nützliche dicht an das Gute anzuschliessen, ohne darum dies in Jenem aufgehen zu lassen, und zweitens das Angenehme dem Guten scharf gegenüber zu stellen, ohne darum das Moment des Angenehmen schlechterdings aus dem Begriff des Guten ausschliessen zu wollen. Vor allem das Letztere wird hier betont, wenn hier die Lust als die eigennützige Jagd nach dem Angenehmen zugleich auch als das Verderben aller fremden und übrigen Güter geschildert wird. Darum wird indessen auch die Lust selbst nicht unbedingt getadelt und verworfen. Vielmehr, wenn die Güter aufgezählt werden, deren Zerstörung durch die Lust beklagt wird: die geistigen, die leiblichen Güter, dann die Güter des Besitzes und endlich die Lust, so figurirt doch offenbar auch die Lust selbst wieder unter den Gütern mit, die durch ihr eigenes Uebermaass vernichtet werden. Also auch die Lust muss wenigstens eine Seite an sich haben, die indirekt als ein Gut bezeichnet wird, wenn ihre Selbst-Zerstörung beklagt wird.

Um dieser Zerstörung vorzubeugen, bedarf die Lust also eines Zügels: und einen solchen ertheilt ihr nun auch in der That die zweite Art der Liebe, diejenige, welche Plato als Besonnenheit beschreibt. Sie ist die hinzu erworbene Meinung, welche nach dem Besten strebt: und um dieses ihres Strebens Willen wird sie zunächst gebilligt. Denn sie jagt nicht dem Angenehmen, sondern dem Guten nach, und verfolgt somit das Ziel, welches Plato selbst im Auge hat. Aber bald genug tadelt Plato sie doch auch wieder, und beschreibt sie als etwas durchaus Unzulängliches, eben weil sie nichts Anderes, als nur eine hinzu erworbene Meinung ist. Sie ist weit entfernt davon aus einer ursprünglichen Anschauung des Guten und aus Begeisterung für dasselbe hervorgegangen zu sein. Darum ist ihr das Gute, nach welchem sie strebt, denn auch nur ein beschränkt-erfahrungsmässiger Begriff. Unversehens verengt derselbe sich zu der blossen Vorstellung des Nützlichen. Um des Nutzens Willen, wenn auch unter der Firma des Guten, bekämpft diese Besonnenheit das Angenehme, so oft angenehm und gut mit einander in Conflict gerathen. So erwirbt diese Besonnenheit sich das Lob des Plato, weil sie das richtige Ziel verfolgt. Aber die Einseitigkeit, mit welcher sie es thut, führt sie zu den bedenklichsten Consequenzen. Nicht allein dass sie die Lust oftmals auch da bekämpft, wo sie nicht grade bekämpft zu werden brauchte: nein, unvermerkt sinkt sie selbst wieder auf denjenigen Standpunkt zurück, welchen sie längst überwunden zu haben glaubte, nämlich auf den Standpunkt der Lust. Eben weil sie auf halbem Wege stehen geblieben ist, hat sie auch diesen halben Weg umsonst gemacht. Zu frühzeitig hat sie nach Oben hin abgeschlossen, indem sie an Stelle des Guten das Nützliche setzte: und grade dadurch wird sie weiter nach Unten getrieben, als ihre Absicht war. Denn wo Besonnenheit an Stelle des Guten den Nutzen setzt, und nur um dieses Willen die Lust bekämpft, da ist sie nichts Anderes als eine elende Klugheit, die dem grössern Eigennutz den kleinern, die kleinere Lust der grössern opfert.

Unter diesen Umständen bedarf die Besonnenheit selbst wieder des Stachels oder Flügels, wie sie vorher der Lust einen Zügel ertheilt hatte, und dieser Impuls über alles Endliche, über die Mitte des Weges fort, bis an das letzte Ende desselben besitzt nun die dritte Art der Liebe, welche Socrates sich nicht

scheut als Enthusiasmus, Begeisterung, ja gradezu als Wahnsinn zu bezeichnen und mit einem fast unbedingten Lobe zu überschütten. Weil dieser Enthusiasmus unmittelbar eine Gabe der Götter ist, so ruht er auch nicht eher, als bis er wiederum bei dem Göttlichen anlangt. Weil er göttlicher Natur ist, so fällt sein eigentlicher Ursprung auch nicht in die Zeitlichkeit, sondern nur die Wiederherstellung desselben. Denn dieser Enthusiasmus entspringt aus Erinnerung, und zwar bezieht sich seine Erinnerung auf den wunderbaren Umzug, und auf die selige Schau, welche die unsterbliche Seele des Menschen vor ihrer zeitlichen Existenz im Gefolge der glückseligen Götter erfuhr, als sie mit Diesen durch das lichte Reich der Ideen zog, oder wie Plato Dasselbe hier bezeichnet, durch das lichte Reich des Ueberhimmlischen. Damals empfing sie in einem reineren Lichte einfache und glückselige Weihen; denn sie war selbst rein und vollommen, noch nicht gefesselt durch das Grab des Leibes, das wir jetzt mit uns herumtragen, und überhaupt noch unberührt von allen Uebeln, die unsrer in späterer Zeit warteten. Jede Seele zog in dem Gefolge desjenigen Gottes, der ihrem Wesen, seiner ursprünglichen Bestimmtheit nach, am Meisten entsprach: die kriegerische im Gefolge des Ares, und die Allumfassende des Philosophen im Gefolge des Zeus. So zogen sie zunächst an der innerweltlichen Seite des Himmels entlang und betrachteten die schönen Werke der Welt, je nachdem je Einer der Götter immer Eines Derselben unter sich hat. Dann aber wendet sich der glückselige Heereszug noch höher, oberhalb auf den Rücken des Himmels, und somit in den überhimmlischen Ort, an welchem die Wahrheit zu Hause ist und das wesenhafte Sein, wo dasjenige Sein sich findet, das farb- und gestaltlos und untastbar ist, und das dennoch eine Schönheit besitzt, welche nie ein Dichter nach Gebühr besungen hat, noch nach Gebühr besingen wird. Denn hier erblickt man die reine Gerechtigkeit, Besonnenheit, Wissenschaft und so ferner. Nicht etwa bloss diejenige Art dieser Ideen, welcher eine γένεσις beigemischt ist, und welche daher jedes Mal eine Andre erscheint in einem andern Objecte: sondern Diejenige, welche sich in Demjenigen befindet, was ein wahrhaftig-Seiendes, ein ὄντως ὄν ist; und daher sich schlechthin gleichbleibt. — Auf diese

überhimmlischen Eindrücke bezieht sich nun also diejenige Erinnerung der Seele, aus welcher die dritte, enthusiastische Art der Liebe entspringt. Wo wir Spuren des Gottes finden, welchem wir dereinst nachgefolgt sind: da beginnt der Enthusiasmus zu pulsiren: und er steigert sich zu dem höchsten Grade persönlicher Erregtheit und Innigkeit, wenn wir einem Freunde begegnen, der mit uns demselben Gotte nachfolgte. So ist Freundesliebe in gemeinsamer Liebe zu einem der Götter das eigentliche und tiefste Wesen der platonischen Liebe. Sie ist zugleich Erinnerung und Sehnsucht. Als Erinnerung wendet sie sich vor und über alle Zeitlichkeit hinaus; denn sie wurzelt in der Kenntniss der Ideen, deren Reinheit wir nur vor der Geburt zu erblicken vermochten. Als Sehnsucht treibt sie dagegen mitten in's Zeitliche hinein: denn in Gemeinschaft mit dem geliebten Freunde streben wir jetzt uns und ihn dem Gotte, welchem wir Beide dereinst gefolgt sind, ähnlicher zu machen, und unser ganzes Leben nach der Reinheit derjenigen Ideen zu gestalten, welche wir dereinst zusammen geschaut haben. So schön und so glückselig, so kräftig belebend und das Zeitliche mit ewigen Ideen befruchtend, ist der Enthusiasmus der Liebe. Seine Wurzeln liegen vor der zeitlichen Geburt und seine Wirkungen treiben tief in das gegenwärtige Leben hinein, denn für die grössten Beschwerden, welche das Leben der Zeitlichkeit drücken, giebt es keinen andern Arzt, als einzig und allein die enthusiastische oder philosophische Liebe.

Aber wozu bedürfen wir denn überhaupt des Arztes? woher stammen jene Beschwerden, von welchen erst die Liebe uns heilen soll: und warum ist unser Leben durch seine Geburt dem vollen Schauen der Ideen entrissen, und dadurch jenen Beschwerden anheimgefallen? Wir berühren damit offenbar die Frage nach dem Ursprunge des Uebels, und die damit zusammenhängende Ansicht Plato's über den Beginn der Zeitlichkeit für die Seele. Auf diese beiden Fragen bringt uns nun der Phaedrus, wenn auch freilich in seiner Bildersprache doch immer eine höchst bezeichnende Antwort. Wir werden Dieselbe wohl verstehn, wenn wir uns zuvor darüber orientiren, wie der Phaedrus den im Lysis angesponnenen Faden weiterführt.

Durch seine Zergliederung des Begriffes der Freundschaft war der Lysis auf ein Doppeltes geführt, auf die Anerkennung eines Mangels einerseits und andrerseits auf die Nothwendigkeit der Voraussetzung eines höchsten Gutes. Ohne das Eine wie das Andere fiel nach seinen Ergebnissen die Möglichkeit der Freundschaft fort. Aber Beides hatte der Lysis doch mehr nach Art zweier Punkte gezeigt, als in einem breiten, anschaulichen Bilde geschildert, wie dies im Phaedrus geschieht. Wie eine Spitze alles Strebens erschien das höchste Gut des Lysis: und dem entsprach der einzelne vorübergehende Mangel, von welchem doch zunächst nur die Rede war. Dagegen hier im Phaedrus entfaltet sich vor uns das volle Lebensbild, wie von der vorzeitlichen Glückseligkeit einerseits, so von dem Elende des zeitlichen Lebens andrerseits. Den mannichfachen und glückseligen Eindrücken der Ewigkeit entsprechen die auseinandergehenden Bestrebungen und die mannichfachen Uebel des zeitlichen Elends. Als einziger Arzt der Letztern und als letzter Rest der Erstern steht die Liebe in der Mitte zwischen Beiden, gleich innig mit Beiden verknüpft durch den Begriff der Erinnerung. Durch diese Veränderung ihres Umfangs hat sich nun aber auch die ganze Stellung der Frage in wesentlicher Weise umgewandt. Wenn es eine Freundschaft geben soll, so müssen wir auf der einen Seite einen Mangel zugeben, auf der andern ein letztes Ziel anerkennen. Das Eine als Ausgangspunkt, das Andere als Abschluss. So etwa ward im Lysis argumentirt. Dagegen der Phaedrus breitet diesen Mangel in allgemeinster Weise über das ganze Leben der Zeitlichkeit und jenes höchste Gut als Glückseligkeit über die vorzeitliche Existenz aus. So schliesst er denn mit überzeugender Kraft auf die Nothwendigkeit einer Vermittlung zwischen beiden Zuständen durch das Band der Liebe. Man sieht: die Betrachtung hat sich gradezu umgedreht, indem im Lysis gegeben war, was im Phaedrus selbst erst wieder gesucht wird und im Phaedrus gegeben war, was der Lysis erst finden zu müssen glaubte. Eine derartige Wechselwirkung weist nun in der That mehr auf eine künstlerische Harmonie nach Art von Strophe und Antistrophe hin, als auf die bestimmte Abfolge einer logischen Deduction. Aber das ist auch überhaupt die eigenthümliche Weise des Plato;

vielleicht bei keinem Philosophen von einiger Bedeutung ist die äussere Form des wissenschaftlichen Beweises so vernachlässigt, wie beim Plato: und doch weiss Keiner so eindringlich und bindend zu überzeugen durch die Art, in welcher alle einzelnen Gedanken bei ihm sich gegenseitig tragen und halten.

Dennoch liegt es auf der Hand, dass der Phaedrus nicht bloss eine andere Wendung des Lysis ist, sondern dass Jener Diesen auch noch in den wesentlichsten Punkten weiterführt. Am Bedeutendsten geschieht Dies in Rücksicht auf den Ursprung des Uebels und den damit zusammenfallenden Beginn der Zeitlichkeit. Als nämlich die Seele, so erzählt uns Plato, im seligen Anblick der Ideenwelt und im Gefolge der Götter einherzog, da glich ihre Gestalt dem zusammengewachsenen Gespann zweier nach allen Seiten hin mit Flügeln begabter Pferde und Eines Lenkers. Von diesen beiden Pferden war das Eine geduldig und vorsichtig, das Andere dagegen schlecht, von störriger und zugleich wilder Natur. Jedes kleine Hinderniss, das dem Gespanne aufstösst, wird daher von diesem zweiten Pferde benutzt, um nicht bloss die gutartige Schwäche des Ersteren mit sich fortzureissen, sondern auch um den Lenkungen des Führers Trotz zu bieten. So kann es denn auch nicht ausbleiben, dass, als die Seele da anlangt, wo der Umschwung der himmlischen Welt am stärksten ist, d. h. da, wo sie den Göttern auf den Rücken des Himmels nachfolgen soll, ihr Gespann in Unordnung geräth, durch die Schuld des zweiten Pferdes, bei der Schwäche des Ersten, und trotz des Gegenhaltens ihres gemeinsamen Lenkers. So überblickt denn in der That keine der menschlichen Seelen ganz ungestört das Reich des Ueberhimmlischen; denn Das ist nur den Wagenlenkern der göttlichen Seelen gegeben, dass ihr ganzes Gespann sich auf den Rücken des Himmels zu erheben vermag, um hier in ungestörter Dauer das Ganze des Umschwungs zu geniessen. Dagegen die Seelen der Menschen kommen nie ganz und in ungestörter Ruhe dazu. Einige erheben nur das Haupt ihres Wagenlenkers über die Decke des Himmels, und sind so nur unter fortwährenden Störungen von Seiten ihrer Pferde Zeugen der Ideenwelt, auch wenn sie die ganze Zeit des Umzuges hindurch in dieser Stellung zu verweilen vermögen. Andre kom-

men dagegen nur ab und zu, und noch Andre gar nicht zum Durchbruch der himmlischen Decke und somit zum Anblick des Ueberhimmlischen. Hiernach entscheidet sich nun aber das Loos der Seelen von Anfang an. Der Anblick der Ideenwelt ist die Nahrung der Seele und die Kraft ihrer Flügel. Welche Seele nun das Jenseits geschaut hat, die bleibt unversehrt bis zum nächsten Umzuge, und wenn sie sich bei jedem Umzuge durchzuarbeiten vermag, so bleibt sie ewig unversehrt. Dagegen wer Nichts geschaut hat, der muss seine Seele an einen bestimmten Leib binden lassen. Sein Flügelschlag erlahmt und fällt der Erde zu. Erde verdichtet sein Gefieder und Leiblichkeit bindet seine Seele. Indessen ist es auch hier noch immer von dem wesentlichsten Unterschiede, ob man in den Leib eines Thieres gewiesen wird oder in den eines Menschen, und auch hier wiederum nach den verschiedenen Arten des Menschenlebens, ja selbst innerhalb jeder Art bestimmt sich fortan je nach dem Grade von Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit, welchen der Mensch besitzt, sein schlechteres oder besseres Schicksal. Nicht früher als im zehnten Jahrtausend kehrt nämlich jede Seele an den Punkt zurück, von welchem sie ausgegangen war. Nur Diejenigen, welche mit Philosophie geliebt und mit Liebe philosophirt haben, vermögen schon im dritten Jahrtausend das alte Ziel zu erreichen, falls sie nämlich innerhalb dieser Zeit drei Mal dieselbe Lebensart gewählt haben. Denn alle 1000 Jahre wiederholt sich für Alle die freie Wahl eines weiteren Lebens, hier vermag, wer einmal ein Mensch gewesen ist, das Leben eines Thieres zu erwählen, und auch Der zum Menschen zurückzukehren, der bereits Ein Mal vom Menschen zum Thiere herabgesunken ist. Dagegen niemals erhält die Gestalt des menschlichen Lebens, wer nie dahin gelangt war, das Ueberirdische oder vielmehr Ueberhimmlische zu schauen. Zugleich rascher aber als alle Uebrigen kehren Diejenigen auf den Ausgangspunkt zurück, welche in philosophischer Liebe ein treues Gedächtniss für die Schau der Ideenwelt bewahren. Denn in einer solchen Liebe findet eine Art von zeitlicher Wiederholung jenes vorzeitlichen Vorgangs Statt. Statt der Ideenwelt schauen wir freilich nur das Abbild der ewigen Schönheit in dem schönen Gegenstande,

welchen wir lieben; aber wir vermögen uns doch eben durch Diesen an Jene erinnern zu lassen; und diesem Erinnerungsbilde gegenüber vermag sich die Seele nun grade so wieder zu verhalten, wie gegenüber der ewigen Gegenwart des Schauens. Je nachdem das böse Pferd in uns oder der Lenker die Oberhand behält, oder auch das mittlere Pferd zwischen beiden Tendenzen die Mitte hält: schlägt auch die Erinnerung an die Vorzeitlichkeit zu unsrem grössern oder geringern Segen oder Verderben aus. Denn das sind eben die drei vorhin geschilderten Arten der Liebe, und auf diese fällt von hier ein neues und vollständigeres Licht; wir können nämlich erstens, wenn die Erinnerung an jene Wehen in uns bereits schwach geworden ist, die in uns angeregte Sehnsucht lediglich auf das Abbild statt auf die durch Dasselbe uns vergegenwärtigte Idee beziehen, und dann werden wir in jene übermüthige Lust verfallen, ja unter diesen Umständen fehlt sogar jede Bürgschaft, ob wir nicht auch wider die Natur das Angenehme verfolgen werden. Oder wir können uns auch ohne jeden sei's sinnlichen sei's philosophischen Trieb zum Schönen verhalten, und somit stumpf gegen das Abbild wie gegen das Vorbild verbleiben. Dann besitzen wir jene sterbliche Besonnenheit, die im Gegensatz zur Lust gebilligt, im Verhältniss zur enthusiastischen Liebe aber wieder herabgesetzt ward. Denn Das ist das dritte denkbare Verhalten, dass wir zum kühnsten aber geistigsten Enthusiasmus gelangen, weil wir in dem schönen Gegenstande die Idee der Schönheit wiederfinden, dass wir jenen mit Heftigtigkeit und Innigkeit, ja Plato setzt hinzu, mit Gottesverehrung lieben, aber dies Alles doch nur, weil er uns an die Schönheit der Ideenwelt erinnert, und somit durch Erinnerung an das Ewige die dass Zeitliche durchbrechende Sehnsucht zu befriedigen vermag.

Es ist schon im Gewöhnlichen schwer, die Worte eines Dichters in Begriffe zu zerlegen; aber gradezu unmöglich ist es, bei einem philosophischen Dichter, der wie Plato die tiefsten philosophischen Probleme durch die überschwänglichste reichste Poesie darstellt. Daher kann man nicht umhin, vielleicht den feinsten Geist seiner Anschauung zu verlieren, sobald man Dieselbe ihrer bildlichen Form „entkleidet“. Dennoch wird es

unerlässlich sein, wenigstens einige seiner Grundzüge auch mit begrifflicher Sicherheit festzuhalten.

Zunächst drängt es sich auf, wie der Gegensatz vom zeitlichen Elend und von ewiger Glückseligkeit die Gedanken des Plato beherrscht; und wie Beides auf der getrübten oder reinern Erkenntniss der Ideen beruht, welche wir hier und dort besessen haben. Die philosophische und enthusiastische Liebe ist das einzige Band, das diesen Gegensatz vermitteln will, indem sie zwar eine zeitliche Aeusserung der Seele ist: aber doch nur eine Tendenz, die die ewige Beschaffenheit Derselben zurückverlangt.

Daraus überzeugt man sich dann aber auch weiter, wie eigenthümlich nach der Auffassung des Plato das Wesen und das Schicksal der Seele beschaffen ist: ursprünglich bestimmt in der vorzeitlichen Ewigkeit durch die Dreitheilung, welche sie in sich trägt und durch das verschiedene Verhältniss, welches ihre drei Theile immer und somit auch schon damals nnd mit Rücksicht auf die Ideenwelt behaupten: und ebenso bestimmt mit Nothwendigkeit innerhalb des zeitlichen Daseins durch die Leiblichkeit überhaupt und dann noch besonders durch die besondre Beschaffenheit dieses Leibes und des ihr verhängten Lebens. Und dennoch wird die Seele als frei betrachtet, sowol in ihrem ewigen, wie in ihrem zeitlichen Leben. Ist es doch offenbar ihre Arbeit gewesen, und somit ihr Verdienst oder ihre Schuld, ob und wie viel sie innerhalb der Ewigkeit von den Ideen geschauet hat. Und auch innerhalb der Zeitlichkeit hängt es wiederum von ihrem gerechten oder ungerechten Leben ab, ob sie eines bessern oder schlechtern Looses theilhaftig wird. Alle 1000 Jahre erneuert sich ihr die Wahl zwischen den einzelnen Arten des zeitlichen Lebens, und alle 10,000 Jahre die Entscheidung, ob überhaupt eingehen in die Zeitlichkeit oder nicht [1]). So halten sich Freiheit und

1) Das Nähere hierüber findet man in der ausgezeichneten Abhandlung von Trendelenburg Nothwendigkeit und Freiheit in der griech. Philos. in seinen histor. Beiträgen zur Philos. II. bes. p. 129. 140 seq. die in ihrer Einfachheit und Kürze doppelt bewundernswerth ist. Weiter unten kommen wir auch auf die Fragen zurück, die namentlich C. F. Hermann in seiner

Nothwendigkeit in dieser Ansicht Plato's über die Natur der Seele fast ganz das Gleichgewicht. Und ebenso ist sie denn auch zugleich etwas unsterbliches und etwas sterbliches, nach dem vieldeutigen Ausdrucke des Plato, der freilich noch einer späteren Auslegung bedarf, aber doch auch so schon bezeichnend genug ist.

Unter allen Umständen ergiebt sich aber doch so viel mit Sicherheit: dass die Philosophie dem Plato auf das Wesentlichste mit der Liebe verknüpft ist, und dass Diese wiederum den eigentlichen Grundtrieb der Seele bezeichnen soll, ihren Trieb aus dem Endlichen in's Ewige. Somit ist der Begriff der Seele der eigentliche Mittelpunkt für den ersten Abschnitt des Phaedrus und eben dieser Begriff ist nun auch Dasjenige, was mit dem ersten Abschnitt der zweite in der handgreiflichsten Weise gemein hat. [1]).

Anscheinend geschieht der Uebergang in der allernachlässigsten und lockersten Weise. Es wird von der Kritik der drei eben gehaltenen Reden über die Liebe ausgegangen und diese Kritik erweitert sich immer mehr zu einer umfassenden Theorie über das Wesen und die Aufgabe der Beredtsamkeit, und verbreitet sich immer mehr in rhetorische, und noch dazu mit der Zeitgeschichte zusammenhängende Details. Aber wer den Begriff der Seele im Auge behält, der findet leicht und auch nur Der findet das zusammenhaltende Band und den eigentlichen Sinn aller dieser Bemerkungen. Die Liebe ist der Grundtrieb der Seele und auch die Beredtsamkeit wird gradezu als Psychagogie, d. i. Seelenbestimmung definirt. Die Liebe ist der Grundtrieb, den die ins Endliche gerathene Seele empfindet, sich ihrer alten Unsterblichkeit durch Gemeinschaft der ethischen und intellectuellen Bildung wieder zu bemächtigen. Und auch die Beredtsamkeit bietet nur zu diesem Zwecke die Einwirkung der Einen Seele auf die Andere, die Mittheilung

Abhandlung: De partibus animae immortalibus secundum Platonem. Göttinger index lectionum. 1850.51 angeregt hat.

2) Vgl. die trefflichen Abhandlungen von Deuschle: über den innern Gedankenzusammenhang im platonischen Phaedrus, Zeitschrift für Alterthums-Wiss. 1854. und die platonischen Mythen, insbesondere der Mythos in Plato's Phaedros. Hanau 1854.

unerlässlich sein, wenigstens einige seiner Grundzüge auch mit begrifflicher Sicherheit festzuhalten.

Zunächst drängt es sich auf, wie der Gegensatz vom zeitlichen Elend und von ewiger Glückseligkeit die Gedanken des Plato beherrscht; und wie Beides auf der getrübten oder reinern Erkenntniss der Ideen beruht, welche wir hier und dort besessen haben. Die philosophische und enthusiastische Liebe ist das einzige Band, das diesen Gegensatz vermitteln will, indem sie zwar eine zeitliche Aeusserung der Seele ist: aber doch nur eine Tendenz, die die ewige Beschaffenheit Derselben zurückverlangt.

Daraus überzeugt man sich dann aber auch weiter, wie eigenthümlich nach der Auffassung des Plato das Wesen und das Schicksal der Seele beschaffen ist: ursprünglich bestimmt in der vorzeitlichen Ewigkeit durch die Dreitheilung, welche sie in sich trägt und durch das verschiedene Verhältniss, welches ihre drei Theile immer und somit auch schon damals nnd mit Rücksicht auf die Ideenwelt behaupten: und ebenso bestimmt mit Nothwendigkeit innerhalb des zeitlichen Daseins durch die Leiblichkeit überhaupt und dann noch besonders durch die besondre Beschaffenheit dieses Leibes und des ihr verhängten Lebens. Und dennoch wird die Seele als frei betrachtet, sowol in ihrem ewigen, wie in ihrem zeitlichen Leben. Ist es doch offenbar ihre Arbeit gewesen, und somit ihr Verdienst oder ihre Schuld, ob und wie viel sie innerhalb der Ewigkeit von den Ideen geschauet hat. Und auch innerhalb der Zeitlichkeit hängt es wiederum von ihrem gerechten oder ungerechten Leben ab, ob sie eines bessern oder schlechtern Looses theilhaftig wird. Alle 1000 Jahre erneuert sich ihr die Wahl zwischen den einzelnen Arten des zeitlichen Lebens, und alle 10,000 Jahre die Entscheidung, ob überhaupt eingehen in die Zeitlichkeit oder nicht [1]). So halten sich Freiheit und

---

1) Das Nähere hierüber findet man in der ausgezeichneten Abhandlung von Trendelenburg Nothwendigkeit und Freiheit in der griech. Philos. in seinen histor. Beiträgen zur Philos. II. bes. p. 129. 140 seq. die in ihrer Einfachheit und Kürze doppelt bewundernswerth ist. Weiter unten kommen wir auch auf die Fragen zurück, die namentlich C. F. Hermann in seiner

Nothwendigkeit in dieser Ansicht Plato's über die Natur der Seele fast ganz das Gleichgewicht. Und ebenso ist sie denn auch zugleich etwas unsterbliches und etwas sterbliches, nach dem vieldeutigen Ausdrucke des Plato, der freilich noch einer späteren Auslegung bedarf, aber doch auch so schon bezeichnend genug ist.

Unter allen Umständen ergiebt sich aber doch so viel mit Sicherheit: dass die Philosophie dem Plato auf das Wesentlichste mit der Liebe verknüpft ist, und dass Diese wiederum den eigentlichen Grundtrieb der Seele bezeichnen soll, ihren Trieb aus dem Endlichen in's Ewige. Somit ist der Begriff der Seele der eigentliche Mittelpunkt für den ersten Abschnitt des Phaedrus und eben dieser Begriff ist nun auch Dasjenige, was mit dem ersten Abschnitt der zweite in der handgreiflichsten Weise gemein hat. [2]).

Anscheinend geschieht der Uebergang in der allernachlässigsten und lockersten Weise. Es wird von der Kritik der drei eben gehaltenen Reden über die Liebe ausgegangen und diese Kritik erweitert sich immer mehr zu einer umfassenden Theorie über das Wesen und die Aufgabe der Beredtsamkeit, und verbreitet sich immer mehr in rhetorische, und noch dazu mit der Zeitgeschichte zusammenhängende Details. Aber wer den Begriff der Seele im Auge behält, der findet leicht und auch nur Der findet das zusammenhaltende Band und den eigentlichen Sinn aller dieser Bemerkungen. Die Liebe ist der Grundtrieb der Seele und auch die Beredtsamkeit wird gradezu als Psychagogie, d. i. Seelenbestimmung definirt. Die Liebe ist der Grundtrieb, den die ins Endliche gerathene Seele empfindet, sich ihrer alten Unsterblichkeit durch Gemeinschaft der ethischen und intellectuellen Bildung wieder zu bemächtigen. Und auch die Beredtsamkeit bietet nur zu diesem Zwecke die Einwirkung der Einen Seele auf die Andere, die Mittheilung

---

Abhandlung: De partibus animae immortalibus secundum Platonem. Göttinger index lectionum. 1850.51 angeregt hat.

2) Vgl. die trefflichen Abhandlungen von Deuschle: über den innern Gedankenzusammenhang im platonischen Phaedrus, Zeitschrift für Alterthums-Wiss. 1854. und die platonischen Mythen, insbesondere der Mythos in Plato's Phaedros. Hanau 1854.

durch das Wort auf. So repräsentirt die Beredtsamkeit als ein Theil desselben, jede Art des künstlerischen Verfahrens, welche einen wissenschaftlichen Gedankeninhalt in Worten niederlegt, um durch Diese einen neuen Gedankeninhalt in der Seele des Zweiten zu erzeugen. Die Theorie der Beredtsamkeit, d.h. also Rhetorik in dieser weitesten und höchsten Fassung des Begriffes [1]) kann daher auch nichts Anderes sein, als Reflexion über jenes künstlerische Verfahren, und somit — da eine derartige Reflexion in ihrer ganzen Allgemeinheit identisch ist mit der Aufgabe der Philosophie, kann auch die Rhetorik hier Nichts weniger als wie die Philosophie selbst vertreten sollen. Unter diesen Umständen begreift man es also noch deutlicher, wie die Forderung des Plato, auch die Rhetorik philosophisch zu behandeln, eng zusammenhängt mit der Schilderung der auf Mittheilung ausgehenden philosophischen Liebe. Die philosophische Liebe fühlt den Drang in Worte auszubrechen, darum muss denn auch das Wort der Beredtsamkeit sich philosophisch gestalten lassen, um als geeignetes Organ, um als wirkliche Bethätigung dieser Liebe gelten zu können. Was die Liebe wünscht, versucht die Rede, nämlich Ergänzung der Einen Seele durch die Andre, um auf diesem Wege, wie Plato sagt, eine Art von Unsterblichkeit zu erwerben. Die Theorie der Rede kann daher auch nichts Anderes sein, als Bewusstsein der Liebe: Bewusstsein von der Nothwendigkeit der Ergänzung, welche sie versucht und von der Möglichkeit ihres Gelingens. Ein solches Bewusstsein ist seinem Wesen nach nun aber in Nichts verschieden von der Philosophie. So tief ist es der philosophischen Liebe des Plato eingepflanzt, nach Mittheilung zu verlangen, und so tief ist es dem philosophischen Bewusstsein des Plato zur Methode geworden, alle und jede Mittheilung von Etwas Gutem auf sein höchstes Gut zu beziehen.

Aber die Bedeutung dieses zweiten Abschnittes im Phaedrus wird vielleicht noch characteristischer hervortreten, wenn wir nicht bloss sein Gemeinsames mit dem zweiten Theile desselben ins Auge fassen, sondern auch die Unterscheidung Beider von einander. Der erste Theil gründete auf die richtige Art der Liebe unser ganzes Verhalten, d. h. das Verhalten aller endlichen und doch nicht ausschliesslich für die Endlichkeit bestimmten Wesen. Zu diesem Ende griff er auf die Geschichte und die Natur der Seele zurück, um in ihrem Innern die Liebe als den Grundtrieb ihres Lebens nachzuweisen. Aber die Aeusserungen dieses Lebens fasste er doch vorzugsweise nur nach ihrer sittlichen Seite, d. h. nach der Seite des Willens. Willensregungen werden doch offenbar bezeichnet, wenn von der Lust, der Besonnenheit und dem Enthusiasmus die Rede ist. Dagegen der Begriff der Rede, der gleichfalls auf das Innere der Seele zurückweist, insofern Diese aus einem Drange der Seele hervorgeht, und ihrerseits wieder eine bestimmte Beschaffenheit der Seele herausbilden will, weist doch ungleich mehr auf die intellectuelle Seite unseres Seelenlebens hin als auf die ethische. Die philosophisch gebildete Rede geht aus Erkenntniss hervor, will Erkenntniss in einem Andern bewirken, und gewinnt zuletzt in der philosophischen Rhetorik ein Bewusstsein über sich selbst. Die Liebe ist Sehnsucht nach der Ideenwelt, sofern diese Inbegriff ewiger Glückseligkeit war. Dagegen die Rede ist Abbild eines Gedankeninhalts, der wie alle Gedanken seine letzte Bewährung, objectiver wie subjectiver Art in der Ideenwelt besitzt. So ist die Seele als Träger der Erinnerung an die Ideen der gemeinschaftliche Begriff des ersten und zweiten Theils, aber der Unterschied von Handeln und Erkennen, von Ethischem und Intellectuellem trennt sie von einander. Er trennt sie, aber doch nur in höchst relativer Weise, und jedenfalls nur so, dass beide Seiten eine durchaus symmetrische Reihe der Entwicklung zeigen. Wie es nämlich ein dreifaches Verhalten des Endlichen zum Ewigen nach Seiten des Ethischen hin geben kann, so auch nach Seiten des Intellectuellen. Die Lust bedarf der Besonnenheit, wenn sie sich nicht selbst zerstören soll, und die Besonnenheit bedarf wiederum des Enthusiasmus, wenn sie nicht auf halbem Wege stehen bleiben und dadurch Alles wiederum verlieren will. Aber andrerseits findet auch das berechtigte Moment an dem Angenehmen der wahren Lust seinen vollbleibenden Bestand in dem Nutzen der Besonnen-

1) Man begreift hiernach auch leicht die innere Veranlassung, die Plato und sein Socrates hatten, auf die früher beleuchtete Polemik gegen die Schrift zu kommen.

heit, und ebenso wird das berechtigte Maass der Besonnenheit in keiner Weise durch den Enthusiasmus vernichtet. Man denke nur an den dreifachen Bestandtheil des Seelengespanns. Wenn und so lange Alles in Ordnung ist, lenkt die Weisheit des Geistes das Maass des Einen Pferdes so gut wie das Uebermaass des Andern. Die Kraft der Bewegung dankt der Wagen auch dem Letztern, die richtige Hemmung dem Erstern und der aus Beiden hergestellten Harmonie des Ganzen die Ordnung. Sobald diese Ordnung des Ganzen aber gestört wird, sinkt jede Stufe im Einzelnen wie unter sich selbst hinunter. Der Enthusiasmus wird Besonnenheit des Nützlichen, und die Besonnheit wird zur Lust; ja die Lust selbst bringt es dahin, dass überhaupt aus einer Menschenseele eine Thierseele werden kann. So bewahrt die Harmonie des Ganzen jede Stufe an ihrem Orte, während die einmal eingetretene Verwirrung sie Alle degradirt. Ganz analog steht es nun aber auch nach der intellectuellen Seite hin, und als Beleg dazu stehen im ersten Theile die drei Reden nach ihrer formellen Seite, und die rhetorische Reflexion über diese Formseite im zweiten Theile. Deutlich genug entwickelt Plato nämlich, wie unsre Rede sich als Abbild der Gedankenentwicklung und der Begriffsgliederung in dreifacher Weise verhalten kann: entweder wir können unsre Begriffe und Gedanken in einer völligen Unordnung und Verworrenheit besitzen, und somit in einem solchen Zustande, dass von einem eigentlichen Trennen oder Verbinden derselben noch gar nicht einmal die Rede sein kann. So thut es die erste Rede des Phaedrus für einen bestimmten Fall. Unabsichtlich fliesst Alles in ihr durch einander. Bald hat sie das Wahre, bald verfehlt sie dasselbe durchaus. Die zweite Stufe wird sodann dadurch bezeichnet, dass wir zwar verbinden und trennen, aber doch nicht in der richtigen Weise, sondern indem wir Zusammengehöriges trennen und Unterschiedenes vereinigen, und indem wir überhaupt diese beiden Akte irrthümlich als das Höchste und Wesentlichste am Erkennen betrachten. Dies ist der gekünstelte Standpunkt der zweiten Rede. Endlich die dritte Stufe besteht darin, dass wir eine lebendige Anschauung des Ganzen besitzen, und in dieser eine gründliche Sachkenntniss mit genauer Formkenntniss, die richtige Verknüpfung mit der richtigen Unter-

scheidung in Betreff der Begriffe vereinigen, aus keinem andern Grunde, als weil das in sich gegliederte Bild des Ganzen als eine lebendige Gestalt, als eine *ἰδέα* jeder Zeit vor unsern Augen steht. Dies legt die dritte Rede für den Begriff der Liebe an den Tag, indem sie diesen Begriff bis in die Natur der Seele hinein und durch diese bis in die vorzeitliche Ideenwelt hinauf verfolgt. Deutlich ist es, worauf diese drei Stufen ihrem letzten Grund nach hindeuten: nämlich auf die Sinnesempfindung, welche sich in dem durchaus verworrenen und unfassbaren Flusse des Werdens bewegt, auf die Verstandeserkenntniss, welche durch Abstraction des Seins von der gewordenen Welt ihre logisch nackten Begriffe sich bildet, und endlich auf die Anschauung der Ideen, welche mit unverrückbarer Sicherheit dennoch die Fülle und das Leben der Schönheit vereinigt. Unter diesen Umständen springt denn nun auch ungesucht die Symmetrie in die Augen, durch welche diese intellektuelle Trichotomie der vorhin behandelten ethischen entspricht. Wie früher gezeigt wurde, dass die Lust der Besonnenheit, die Besonnenheit des Enthusiasmus bedürfe, um nicht sittlich werthlos zu sein, so wird hier auch der wissenschaftliche Unwerth der Empfindung angedeutet, wenn sie ohne den Verstand, und des Verstandes, wenn er ohne die Ideenanschauung sein will. Aber schon diese Symmetrie hebt doch auch noch weiter hervor, dass, wie nicht jede Lust von der Besonnenheit bekämpft wird, nicht jede Festigkeit der Besonnenheit von dem Enthusiasmus aufgelöst wird, so auch nicht blos der Verstand wissenschaftlichen Werth besitzt, falls derselbe sich nur der Befruchtung durch die Ideen aufschliesst, sondern auch die sinnliche Empfindung, falls sie es dem Verstande erlaubt, sein Maass und seine Regel in sie hinein zu senken. Die wahre d. i. die von Besonnenheit geleitete Lust erhält sich in dauernderer Gestalt, während das Uebermass der Lust die Lust selbst nur zerstört. Ebenso hebt auch der Enthusiasmus jeden Nutzen auf, den zu erstreben die Besonnenheit berechtigt war, während dagegen die sich selbst überlassene Besonnenheit leicht auf den Standpunkt der Lust zurücksinkt. Der Begriff des richtig erkannten Nutzen schliesst nicht den der berechtigten Lust aus und alle beide werden aufgenommen in den höchsten Begriff des Guten. Darum

bezeichnete ich die drei Begriffe des Angenehmen, des Nützlichen und des Guten als die Grundpfeiler der platonischen Ethik, aber das Gute ist der grösste unter den Dreien. Und ihnen gegenüber kann man nun die Begriffe des Schönen, des Wahren, und gleichfalls wieder des Guten als die Grundpfeiler der platonischen Dialektik und Erkenntnisstheorie bezeichnen. Denn in dem Begriffe des Guten begegnen sich beide Trichotomien und schliessen sich in demselben ab. Wird die Sinnesempfindung nicht einseitig festgehalten, sondern nimmt das Maass der Besonnenheit, die Regel des Verstandes in sich auf, so ergreift sie, wie auf dem Wege des Handelns die wahre und bleibendeLust: so auf dem Wege des Erkennens die Schönheit und die Diese darstellende Kunst. Und ebenso behaupten sich Verstand und Besonnenheit in ihrer richtigen Mittelstellung zwischen der Schönheit der sinnlichen Welt und der Schönheit der Ideenwelt; so gelangt man zu einer Wissenschaft, die in ihrem Trennen und Verbinden zwar vermittelnder Natur ist, aber dennoch den Besitz der Wahrheit sich beilegen darf. Freilich ist es nicht die höchste Wahrheit, die der Verstand auf diese Weise ergreift, noch die höchste Wissenschaft, die er bethätigt, aber er bleibt doch immer ein nothwendiges Mittelglied zwischen dem unbedingten Sein der Ideen und dem unbedingten Werden des Zeitlichen. Das Höchste in allen diesen Beziehungen ist und bleibt nun aber die Idee des Guten. Wie wir alles Angenehme um des Nutzens, und allen Nutzen um des Guten willen, und wie wir ebenso die künstlerische Schönheit nur um der wissenschaftlichen Wahrheit, und Beide nur um des Guten willen verfolgen sollen, so begegnen sich in der Gestalt des Guten alle diese vier Begriffe, und die enthusiastische Anschauung dieser Gestalt, sowie die daraus hervorgehende Liebe zu Derselben ist somit höher als alle Lust und Besonnenheit, als alle Wahrnehmung Kunst und Wissenschaft.

So schwingt sich Plato immer weiter empor bis zu der Höhe eines Absoluten, das die Synthesis aller Unterschiede bezeichnet. Auf diese Weise ist es in der That ansprechend und verführerisch genug, das ganze platonische System aus dem Phaedrus herausspinnen zu wollen. Es liegt auch wirklich der Keim des Ganzen in diesem Dialoge. Zunächst sieht man, mit welcher bestimmten Nothwendigkeit sich drei Hauptmassen des platonischen Philosophie aus dem Phaedrus entwickeln, warum das System sich also in drei mehrfach unter einander verschlungene Disciplinen gliedert. Die Liebe war das Thema in dem ersten Abschnitt, die den Gedanken abbildende Rede das Thema in dem zweiten, und endlich der Begriff der Seele das ihnen beiden Gemeinsame. Was ist denn nun aber die Seele und das Leben anders, als wie der Kernbegriff der Physik; die durch die Liebe bedingte Sittlichkeit anders, als der Kernbegriff seiner Ethik? Auf der dreifachen Art der Liebe beruht die Zerlegung der Gesammttugend in drei Einzeltugenden, die Anerkennung dreier verschieden berechtigter Güter des Sittlichen, sowie die Verschiedenheit des States in seinen einzelnen Ständen und in der Verfassung des Ganzen. Endlich aber ist auch der durch das Wort vertretene Begriff, das durch das Reden repräsentirte Denken nichts anders, als der erschöpfende Gegenstand der Dialektik. Denn den vollen Inhalt der letztern hat man in der That dann erschöpft, wenn man an die drei Theile derselben erinnert, an die Aesthetik als die Lehre von der Sinnenwelt und der auf diese bezüglichen schönen Kunst, an die Logik als die Lehre von der vermittelnden Wissenschaft, die durch Abstraction von der gewordenen Welt gewonnen, und endlich drittens die Ideenlehre, die auf Anschauung hinweist. In den drei Reden, welche der erste Theil der Philosophie enthält, werden diese drei Stufen practisch bethätigt, wie sie in dem zweiten Theile theoretisch besprochen werden. Aber abgesehen von dieser allgemein formalen Beschaffenheit des ganzen Systems kann man im Phaedrus doch auch so manche einzelne Ansicht des Plato im Werden und Entstehen erblicken, und man überzeugt sich daher davon, wie tief innerlich dieselben in den Gedanken und Anschauungen des Plato begründet sind. Man begreift es z. B. ohne Weiteres, warum das System des Plato eine Darstellungsart gebraucht hat, die wir als ein philosophisches Kunstwerk bezeichnen mussten, weil sie weder rein künstlerisch, noch rein philosophisch ist, sondern eine Vereinigung beider Seiten. Denn Plato will das Schöne nur um des Wahren, und auch das Wahre nur um des Guten

willen. Er bildet daher mit künstlerischer Hand die Form aus, aber doch nur um durch sie seinen Gedankeninhalt mitzutheilen. Indessen er will doch auch andrerseits nicht jede beliebige Art der Gedankenmittheilung, sondern dieselbe nur durch die schöne Form der Kunst. Denn es ist ihm um eine Anschauung des lebendigen Ganzen zu thun, die wie alle Anschauung, der Ideen Form und Gehalt, Schönheit und Wahrheit in einander schliesst; es ist ihm auf Grund dieser Anschauung um Nacherzeugung seiner Gedanken zu thun, wie alle wirklichen Dinge durch Gott auch nur auf Grund einer Ideenanschauung erzeugt und entstanden sind. Somit kann man sagen, dass wie nach den Ausführungen des Plato der Mensch eine Welt im Kleinen, ein Mikrokosmus ist, so auch sein System in Anordnung und Beschaffenheit aller seiner Theile ein Abbild der Welt ist, wie dieselbe vom Plato aufgefasst wurde, und dass auch wirklich der Phaedrus selbst wieder ein propaedeutisches Compendium seines ganzen Systems ist. Dies ist die tiefer liegende Philosophenkunst des Plato, von welcher die künstlerische Construction seiner Dialoge selbst nur erst die äusserliche Folge ist, denn allerdings nur in Dialogen konnte der Philosoph schreiben, der sein System mit zwei Begriffen anhebt, die so sehr wie der Begriff der Liebe und der Rede auf eine Gemeinsamkeit des Lebens hinweisen. Aus demselben Grunde begreift man dann aber auch weiter, warum das ganze System auf Politik und die ganze Politik auf die Erhebung der Philosophie hinausläuft. Denn alles Höchste begegnet sich nach dem Plato in der Philosophie, und Diese ist daher dazu bestimmt in einer Gemeinsamkeit des Zusammenlebens zu verwirklichen, was für die beschränkte Existenz der Einzelnen viel zu hoch und umfassend ist. — So beginnt Plato seine schriftstellerische Kunst im Phaedrus mit Polemik gegen die Kunst, nämlich die Rhetorik, und er beendigt seine schriftstellerische Bahn in der Republik, wiederum mit einer Polemik gegen die Kunst, nämlich in dem berüchtigten Kampfe wider die Dichtkunst der Griechen. Seine Polemik gilt aber weder in dem Einen noch in dem andern Falle der Kunst als Solcher, sondern nur der gewöhnlichen, nicht von Ideen geleiteten Ausübung der Kunst. Sie involvirt daher nichts Anderes als die an diese Künste gestellte

Forderung, sich von philosophischen Geiste durchdringen zu lassen.

Fasst man nun aber auf diese Weise den Phaedrus im Zusammenhange des Ganzen auf, so werden so manche einzelne Eigenschaften Desselben auch erst in ihr rechtes Licht treten. Zwei derselben möchte ich hier noch als besonders characteristisch hervorheben. Man hat es zu allen Zeiten beobachtet, dass eine ganz besonders frische Naturauffassung, ein frischer Naturzug durch das Ganze des Phaedrus weht. Schon Das darf man bei der symbolisirenden Art des Plato hierher ziehen, dass dies Gespräch — gegen die sonstige Gewohnheit des Plato — mitten in die freie Natur, fern von den Märkten und Gymnasien der Stadt seinen Schauplatz hat. Socrates selbst macht darauf aufmerksam: wobei er sich im Allgemeinen als völlig unempfänglich gegen die Natur, als stumpf und taub gegen Baum und Wald beschreibt, weil eben nicht Baum und Wald, sondern nur die Menschen und das menschliche Leben eine Sprache für ihn besässen. Aber er fügt doch auch sofort hinzu, dass, wer ihm philosophische Reden mittheilen wolle und zwar nicht anders als in freier Natur, dass ein Solcher ihn durch ganz Attika und überhaupt, wohin er wolle, zu ziehen vermögte. Und um die gegen sich selbst erhobene Anklage mangelnden Natursinnes durchaus wieder auf ihr rechtes Maass zurückzuführen, entwirft er dann eine Schilderung der sie umgebenden Natur, die vielleicht das Lieblichste im ganzen Plato ist. Wer kennt nicht die Platanen des Plato und das Wassers des Ilissos, wie sie als Schauplatz für das Philosophiren des Plato sprichwörtlich geworden sind, in der Griechischen Welt, zumal bei den Attischen Komikern, so gut wie bei den Lesern des Cicero, und wohin sonst in unvermittelter oder vermittelter Weise die Dialoge des Plato gedrungen sind. Diese Schilderungen der Naturscenen stammen nun aber vorzugsweise aus dem Phaedrus her, und erhalten ihr volles Licht erst dann, wenn man bedenkt, dass ein und derselbe Begriff das Centrum der platonischen Physik, wie das Centrum dieses Dialoges bezeichnet; Dies ist der Begriff der Seele. Nur soweit besitzt die Natur Stimme und Sprache für den Plato, als sie Seele hat, nur soweit mag und kann er sie erklären: als sie das lebendige

Walten einer Alles durchdringenden Seele an den Tag legt Nur soviel ist an der Natur werthvoll, als erkennbar ist; und nur so viel ist an ihr erkennbar, als ein Gemeinsames mit dem Menschen, als eine Seele an den Tag legt. Dies ist der bereits vom Socrates überkommene Grundzug der platonischen Physik, der den Character derselben als Teleologie bestimmt, indessen doch nur so, dass immer noch das Vorhandensein eines materiellen Naturleibs nicht vergessen wird, der soweit, als er den Zwecken der Seele widerstrebt, und als von dieser getrennt gedacht werden kann, auch völlig werth- und interesselos für die Erkenntniss der Menschen ist. Grade so ist die nächste Umgebung der Natur für den Socrates stumm und werthlos, wenn man ihm nicht in denselben Reden über die Seele und für die Seele mittheilt. Sobald man ihm aber durch solche Reden die Natur aus dem Wesen der Seele zu deuten beginnt, sofort erhält auch das Wasser des Ilissos und das Rauschen der Platanen eine musische Sprache für ihn, ja selbst die Cicaden erscheinen ihm dann als gewesene Menschen, und auch jetzt noch als Organe der Musen, deren grelles und eintöniges Geschwirr mitten in der Sommerhitze eines Attischen Nachmittages, zu nichts Anderm auffordern soll, als zur Philosophie, ja deren Praeexistenz selbst eine philosophische gewesen sein soll.

Ganz ähnlich hat man nun auch den zweiten Punkt[1]), den ich erwähnen wollte, zu allen Zeiten erkannt, ohne ihn indessen vielleicht in seiner tiefsten Bedeutung zu übersehen. Man hat sich schon im Alterthum der Beobachtung nicht entziehen können, dass die Art, wie Plato im Anfang des Phaedrus die sophistische Behandlung der Mythen kritisirt und verwirft, in einem wesentlichen Zusammenhange stehen muss mit dem eingreifenden und ausgedehnten Gebrauch, den Plato selbst in der Mitte des Dialogs von Mythen gemacht hat. Auch hierfür erhalten wir den vollsten Aufschluss, aus dem recht vergegenwärtigten Begriffe der Seele. Wies uns die erste Bemerkung auf den Zusammenhang hin, in welchem die Menschenseele

1) Schon Neander und andere Theologen haben die Bedeutung dieses Punktes gewürdigt, besser jedenfalls als die Mehrzahl philologischer und philosophischer Beurtheiler des Plato.

mit dem gleichfalls beseelten Leben der Thiere und ihrer übrigen Natur sich befindet — zumal durch die vorausgesetzte Seelenwanderung — so weist uns dagegen dieser zweite Punkt auf den Connex der Seele mit dem Göttlichen hin. Der Mythus, um welchen es sich handelt, war ein speciell Attischer und bezog sich auf den Boreas, der an den Ufern des Ilissos die Oreithyia geraubt haben soll. Einfach zersetzten die Sophisten Dies nun dahin, dass der Sturmwind die Königstochter erfasst und von den Felsen herabgeworfen habe. Auch unter unsern Mythologen würden sich vielleicht Rationalisten genug finden, die diese sophistische Behandlung für die einzig wissenschaftliche ausgeben würden, und wäre es erlaubt, jeden Mythus atomistisch für sich zu betrachten, so müsste dieselbe auch allenfalls befriedigen. Aber dennoch ist Socrates in einem höheren Rechte, wenn er Dieselbe tadelt. „Derartige Deutungen" sagt er etwa: „sind gelehrte Klügeleien, so beliebt und gewöhnlich sie heutzutage auch sein mögen. Wer sich ihnen einmal hingiebt, Dem ziehen sie eine unabsehbare und mühselige Arbeit zu. Denn wer eine dieser mythologischen Gestalten zersetzt hat, der muss der Consequenz wegen auch alle übrigen in derselben Weise zweifelnd beleuchten und natürlich zu erklären wissen. Da wird er sich denn aber schon bald genug überwältigt finden durch die unabsehbaren Schaaren von abenteuerlichen Naturen, die ihm gleich furchtbar, d. h. gleich unerklärbar — durch ihre Menge, wie durch ihre Seltsamkeit sein und bleiben werden. Aber auch selbst, wenn diese Arbeit je zu Ende gebracht werden könnte: unter allen Fällen würde sie auf Seiten Dessen, der sie vollführt, keine sehr glückliche Begabung, sondern nur einen ungefälligen Witz beweisen, eine bäurische Weisheit und eine lächerliche Voreiligkeit; ich halte mich daher von allem Derartigen fern. Noch immer vermag ich nicht jener Inschrift des delphischen Tempels: „Erkenne Dich selbst" eine volle Genüge zu leisten. Nun aber scheint es mir doch lächerlich zu sein, wenn Jemand Das noch nicht weiss, und dennoch der Untersuchung jener fremden und fernabliegenden Dinge obliegen will. Desswegen lasse ich solche Untersuchungen fahren und glaube, was allgemein davon gehalten wird. Nicht sie untersuche ich, wie ich eben schon

sagte, sondern mich selber, ob ich nicht etwa auch ein Ungeheuer bin, mannichfaltiger gestaltet, und in Folge dessen verworrener als eine Chimäre, wilder als ein Typhon, oder ob ich ein zahmeres und einfacheres Wesen darstelle, dem ein Theil sittsamer und göttlicher Natur verliehen worden.

Auf die Behauptung des Socrates, dass er taub für die Sprache der Natur sei, folgte seine begeisterte und sinnige Naturbeschreibung, und in dem Begriffe der Seele löste sich uns das scheinbare Räthsel dieses Widerspruches. In der Seele liegt ein Band zwischen Natur und Menschen; darum gilt die Natur soweit und nur soweit für den Menschen, als sie Seele enthält. — Ganz ähnlich steht hier nun auch die Verwerfung der Mythendeutung durch den Socrates an der Spitze, und ihr folgt dann jene begeisterte Mythendichtung, welche, wenn sie auch nicht die ganzen Mythen selbst erst erfunden haben sollte, doch jedenfalls Nichts ist, als eine Deutung gegebener Mythen im philosophischen Sinne. Auch über diesen Widerspruch hebt uns der Begriff der Seele hinweg. In der Seele liegt ein Band des Menschen, wie mit der unter ihm stehenden Natur, so mit dem über ihm stehenden Ewigen und Göttlichen, das in der Seele ist, aber als ein Höheres als Diese selbst. Darum ist jede Mythendeutung zu tadeln, welche von sich behauptet, dass in ihr der volle Sinn des Mythus ganz und gar und mit begrifflicher Festigkeit aufgehe. Aber nicht zu tadeln ist nach der Ansicht des Plato eine Mythendeutung, die nicht rationalistisch verfährt, sondern auf der Erinnerung an die Anschauung der Ideen beruht, denn dadurch steigt sie in das Wesen der Seele hinab und überzeugt sich hier, dass alles Göttliche immer noch einen Ueberschuss im Verhältniss zu der Seele zurücklässt, der von dieser nicht befasst wird. Grade dieser Ueberschuss nöthigt nun aber auch sogar zu einer Mythendeutung, resp. zu einer Erfindung neuer Mythen. Dieselbe ist nicht zu tadeln, weil sie unerlässlich ist. Man hat die richtige Beobachtung gemacht, dass eine tiefgreifende Verwendung eigentlicher Mythen, im Unterschiede von einem mehr oberflächlichen Gebrauche Derselben, und im Unterschiede von dem Gebrauche blosser Allegorien und poetischer Personificationen von Seiten des Plato nur da eintritt, wo es sich um das Vor und Nach der zeitlichen

Existenz des Menschen handelt. Nur die hierauf bezüglichen Mythen des Plato sind von der Art, dass sie ihren vollen Gehalt, soweit derselbe nothwendig ist, nicht in Begriffe auflösen lassen, und dass man daher von dem Systeme selbst ein Stück verliert, sobald man diese Mythen, wie z. B. den von der vorzeitlichen Ideenschau, aus dem Systeme herauszuschneiden versucht. Immerhin mag dies vom einseitig wissenschaftlichen Standpunkte aus, als eine Gebundenheit des Plato erscheinen; und diese Gebundenheit verschmäht schon der grosse Schüler des Plato, der nüchterne, wasserklare Aristoteles. Aber er verschmäht damit zugleich die tiefsten — sollen wir sagen Ahnungen oder Reste? — eines religiösen Bewusstseins, die in diesen Mythen des Plato enthalten sind. Und die in den Mythen enthalten sind, als eine Macht über den Plato, die selbst da noch auf ihn wirkte, wo er es selbst nicht mehr glaubt und weiss. Dies sind die beiden wichtigsten Einzelnheiten, deren Beleuchtung durch den Phaedrus wir noch einer besonderen Aufmerksamkeit empfehlen wollten. Auch noch einige andere Punkte ähnlicher Art würden wir freilich mit Leichtigkeit hinzuzufügen im Stande sein — für unsere Zwecke mag es indessen auch an dem Angeführten genug sein. Denn auch schon jetzt wird es dem, der auch nur überhaupt unsere Auffassung des Phaedrus billigt, einleuchten müssen, in wie hohem Grade der Phaedrus es verdient als eine geniale Conception und Anticipation des ganzen platonischen Systems bezeichnet zu werden, in wie hohem Grade er es verstanden hat, alle diejenigen Motive anzuregen, aus denen wir später das ganze weitere System sich werden entwickeln sehn. Es genügt, wenn wir zur näheren Bestätigung dieser Ansicht mit dem Phaedrus eine kurze Uebersicht über den eigentlichen Kern des platonischen Systems vergleichen. Dieselbe wird zu zeigen im Stande sein, nicht nur, inwiefern der Phaedrus eben wirklich Alles Dasjenige enthält, was das System entwickelt, sondern auch umgekehrt, inwiefern wirklich das System alles Das und in der Weise entwickelt, was und in welcher Weise der Phaedrus es erwarten liess.

Eine derartige Uebersicht wird davon auszugehen haben, dass der eigentliche Kern des platonischen Systems sich in drei Hauptmassen, die Dialektik, Physik, Ethik, gliedert. Sie muss

aber zugleich anerkennen, wie richtig Diejenigen geurtheilt haben, die diese Dreitheilung zwar κατὰ δύναμιν nicht aber auch κατ' ἐνέργειαν im Plato erblickt haben. Denn durchgehends finden wir die einzelnen, diesen Haupttheilen zugehörigen Untersuchungen sich unter einander verschlingen, und ungleich mehr entspricht es daher auch dem urkundlichen Eindruck der verschiedenen Dialoge, wenn wir uns von den einzelnen, in ihnen behandelten, und früher (p. 17) von uns näher specificirten Fragen zu einer Unterscheidung von vier Hauptmassen leiten lassen, die den Inhalt der zweiten und die Voraussetzung der dritten von uns unterschiedenen Gruppe bilden.

Die erste Hauptmasse concentrirt sich nämlich um den Begriff der Tugend. Sie bewegt sich durchgehends unter der nicht genauer von ihr erörterten Voraussetzung, dass die Tugend ein Gut sei, und sie sucht unter und aus dieser Voraussetzung zu beweisen, dass alle Tugend auf Wissenschaft zu gründen sei.

So reicht sie in naheliegendster Weise der zweiten Hauptmasse die Frage hin, was ist Wissenschaft? Und ebenso einfach lautet die Antwort, die wir auf solche Frage erlangen. Wissenschaft ist Erkenntniss des Seienden, begründet auf die Erinnerung an die vorzeitliche Ideenschau.

Nicht minder genau verknüpft sich mit diesen beiden ersten Massen die dritte; denn indem sie den Begriff des sittlichen Gutes in einer so weiten Fassung bestimmt, dass, streng genommen, Alles in demselben Maasse als ein sittliches Gut erscheint, in welchem es an dem wahrhaftigen Sein Theil hat, greift sie begründend und weiterführend auf die Hauptangelegenheiten der beiden ersten Abtheilungen zurück. Ja, eben damit leitet sie denn auch schon auf die vierte über, welche den Begriff des wahrhaft Seienden oder der Idee nach seinen verschiedenen Seiten zu erörtern hat. Und so schliesst sich nun wieder der Kreis der den Kern des Systems ausmachenden, der die einzelnen Stücke desselben ausarbeitenden Dialoge zu einer wohlgegliederten Einheit ab. Er thut es in eben dem Begriffe der Seele, der ihn eröffnet hat. Denn wie der Phaedrus anhob mit Untersuchungen über den Begriff der Seele, die vor Allem deren Praeexistenz betrafen, so behandelt der Phaedon die Postexistenz derselben, um von hieraus sein Licht

zurückzuwerfen auf die Begriffe des Werdens und der Materie, des Lebens, der Leiblichkeit und der Natur, auf welche alle die Ideenlehre geführt hatte.

Nachdem nun aber hiernach die einzelnen Stücke des Systems für sich, wennschon immer nur unter der stets begleitenden und leitenden Voraussetzung des Ganzen, ausgearbeitet waren, lag es nahe für den Plato, gleichsam ins Volle seiner so befestigten Anschauungen greifend, sich an einer Construction des Universums nach dessen natürlicher und sittlicher Seite hin zu versuchen. Er thut dies nun wirklich in jenen abschliessenden Werken, aus deren Reihe der Timaeus und die Republik als die bedeutendsten und besterhaltenen hervorragen.

Was ist nun aber unter alle diesem, was nicht bereits der Phaedrus angedeutet hätte? und was hätte der Phaedrus angedeutet, was nicht hierin entwickelt würde?

Aber auch nicht blos die Andeutungen zu dem ganzen Inbegriff seines Systems erblicken wir im Phaedrus, sondern dessen Inhalt, wie er repräsentirt wird durch die Begriffe der Liebe und Beredtsamkeit, sowie durch den beide zur Einheit zusammenfassenden Begriff der Seele, bot auch den besten Vorwurf zu mehr populären Compositionen. Denn aus dem Boden des gewöhnlichen attischen Lebens waren jene Begriffe der Freundschaft und Beredtsamkeit ja erwachsen, die Plato mittelst seiner Auffassungen über die Natur und Geschichte der Seele zu seinen Begriffen einer philosophischen Liebe und einer philosophischen ψυχαγωγία vertieft hatte. Warum sollte er also nicht hoffen dürfen, eben diese seine Begriffe mit leichterer Mühe als irgend einen der anderen dem allgemeinen Bewusstsein näher zu bringen? Dies aber ist in unseren Augen grade die Bedeutung des Symposiums — eines Werkes, so reich durchströmt von Poesie und Laune, von mythischen und populären Bestandtheilen, von einer solchen Ueppigkeit und Selbstständigkeit des Mimischen und Dramatischen, und selbst in seinen Fehlern so sehr aus seiner Bestimmung für das gewöhnliche Bewusstsein der damaligen Attischen Welt zu begreifen, dass es fast mehr der Arbeit eines feinen Komikers oder geistvollen Rhetors, als dem Ernste eines philosophischen Drama's ähnlich sieht. Zu seiner Betrachtung gehen wir daher auch jetzt über, wennschon

nur innerhalb der eben hiedurch für unsere besondere Aufgabe gebotenen Schranken.

Das Symposium ist nach Schleiermachers treffendem Ausdrucke dazu bestimmt, das Gebiet der Liebe in seinem vollen Umfange zu verzeichnen. Zu diesem Ende dienen die auf einander folgenden Reden, welche über diesen einen Gegenstand von verschiedenen Standpunkten aus noch vor der des Socrates gehalten werden. Sie entfalten gleichsam den ganzen Horizont, innerhalb dessen von Liebe die Rede sein kann. Was aber davon die eigentliche Meinung des Plato sei, das lernen wir nur erst aus einer sorgsamen Vergleichung jener früheren Reden mit der des Socrates, und beider mit der dem Alcibiades in den Mund gelegten Schilderung des Socrates. Nichts weniger bezeichnet nach Platonischem Sprachgebrauch und Sinn die Liebe als jeden Trieb, den ein Endliches besitzt, jede Anstrengung, die es macht, um durch Ergänzung mit einem andern zu einer gewissen Verewigung, d. h. zu einer Theilnahme am Ewigen zu gelangen. Unter diesen Umständen kann man leicht unterscheiden, was aus den früheren Reden auch Plato sich aneignet, und was nicht. Man bemerkt zugleich, dass auch Plato's Begriff von Liebe vielleicht noch nicht ganz so weit ist, wie der des Socrates. Die erste von Phaedrus gehaltene Rede geht dahin, den Eros als ältesten unter den Göttern zu preisen, der als Solcher auch unter allen Göttern am Meisten die Menschen zur Tugend zu begeistern, und zur Glückseligkeit im Leben wie im Tode zu führen im Stande sei. Nach ihr giebt es keine stärkere Triebfeder zu einem edlen Leben als die Liebe, denn die zwei sichersten Führerinnen des Lebens theilt sie den Liebenden mit, die Schaam bei und vor Begehung unziemlicher Handlungen und den Ehrgeiz zur Vollführung grosser Thaten. In ihrer Begeisterung starb Alcestis für den Gatten, und auch Achill wählte den frühen Tod, um nur den Freund zu rächen. So führt die Liebe zu Thaten, denen selbst die übrigen Götter ihren Beifall nicht versagen.

Einfacher als die Rede des Phaedrus ist die darauffolgende seines Freundes Pausanias. Sie bewegt sich ganz und gar um den Unterschied einer uranischen und einer pandemischen Aphrodite, und in Folge dessen dann auch eines derartigen

doppelten Eros. Je mehr der Eine als hingebend und auf die geistigen Vorzüge bezüglich erhoben wird, desto mehr wird der Eigennutz und die Sinnlichkeit des Andern getadelt.

An diesen Unterschied anknüpfend versucht der Arzt Eryximachus sodann drittens, diesen Unterschied auf dem Gebiete der Medicin und der Gymnastik, der Tonkunst, der Wahrsagekunst, ja überhaupt in allen göttlichen und menschlichen Dingen nachzuweisen, d. h. zu zeigen, wie in allen diesen Beziehungen zweierlei Principien vorhanden seien, von denen das Eine die Ursache aller harmonischen Verbindung ist, das Andere dagegen allerhand Trennungen, Regellosigkeiten und Misstimmungen veranlasst. So ist des Eros Herrschaft also keineswegs allein auf das Herz des Menschen eingeschränkt, sondern breitet sich über alle thierischen Körper, über die Producte der Erde, kurz über die ganze Natur aus. Aber am Meisten zeigt sie ihren ganzen Einfluss nach der Meinung dieses Arztes doch nur in der Medicin. Denn diese erkennt, wie in allen gesunden Theilen des Körpers eine gewisse Harmonie und Ordnung herrscht, während dagegen in den von Krankheit zerrütteten Theilen ganz verschiedene und mit einander streitende Neigungen sich finden. Des Arztes ganze Aufgabe besteht daher auch nur darin, Zuchtlosigkeit in Harmonie zu verwandeln, und an Stelle des bösen Eros den guten einzupflanzen.

Nachdem so vom Standpunkte erfahrungsmässiger Sittlichkeit, mit mythologischen und fachwissenschaftlichen Gründen der Eros erhoben, erfolgen die sich sowol untereinander als gegen alles Frühere characteristisch abhebenden Reden zweier Dichter, des Komikers Aristophanes und des Tragikers Agathon. Es ist oft genug hervorgehoben, wie sehr der „ungezogene Liebling der Grazien" auch hier wieder er selbst ist, und wie sehr er es auch hier versteht, hinter einem burlesken Humor, dem er im vollsten Maasse die Zügel schiessen lässt, nichtsdestoweniger einen tiefern Ernst durchschimmern zu lassen, wie dies vorzugsweise mit jener vor Uebermuth warnenden und die ursprüngliche Zusammengehörigkeit der beiden Geschlechter behaupteten Fabel von den Androgynen der Fall ist.

Vielleicht nicht ganz ebenso allgemein ist es auch anerkannt, in einem wie hohen Grade die gleich darauffolgende

Rede des Agathon einen modernen Anstrich hat. Wenigstens wüsste ich wenig andere Stücke des griechischen Alterthums, welche in eben so hohem Grade, wie dieses in modernem Wortsinne als romantisch, sentimental, subjectiv, reflectirt u. s. w. bezeichnet zu werden verdienten. Von Anfang an zeigt sich Dies, wenn er auf einen Fehler aufmerksam macht, den alle seine Vorredner begangen haben sollen. Nicht sowol den Eros selbst, als vielmehr um seinetwillen scheinen sie die Menschen glücklich gepriesen zu haben. Er aber will den Gott selbst schildern, sein Wesen und seine Wirkungen. Eros ist der seligste, schönste, beste, zarteste und auch der jüngste unter den Göttern. Den Seelen von Menschen und Göttern weiss er sich anzuschmiegen, und in ihnen seinen Wohnsitz aufzuschlagen. Er kann Gerechtigkeit, Besonnenheit, Tapferkeit und Weisheit einflössen, denn alle diese Tugenden besitzt er selbst. Er ist gerecht, denn die Liebe beleidigt Niemanden, und wird daher auch von Niemanden beleidigt. Er ist besonnen, denn besonnen sein heisst seine Leidenschaften überwinden, die Liebe aber überwindet alle Leidenschaften; er ist tapfer, denn auch den Tapfersten bezwingt er, endlich er ist weise, denn seine Weisheit ist es, die sich in jeder bildenden und hervorbringenden Kraft des Geistes zeigt. Er erweckt die Dichter, und begeistert überhaupt alle Begeisterten, ja selbst die Götter sind seine Schüler. Er ist es gewesen, der auch ihnen erst die Liebe zum Schönen gegeben und eben dadurch das bis dahin bestehende Regiment der leidigen Nothwendigkeit zu Ende gebracht hat. So hat er den Göttern Frieden gebracht, und mit den Göttern der gesammten Welt. Er schafft Friede unter den Menschen, und Ruhe den tobenden Wellen, er sänftigt brausende Wellen und wiegt in den Schlaf die bekümmerte Seele. So ist Liebe der Zusammenhang des Ganzen, das Band und die Ordnung, die Schönheit und der Friede seiner einzelnen Theile.

Man begreift es leicht, dass eine solche, ebenso zarte wie schwunghafte Rede den allgemeinsten Beifall finden musste. Agathon's Poesie trägt hier noch einmal in engerem Freundeskreise den Preis davon, den sie zwei Tage zuvor auf einer grösseren Schaubühne erstritten hatte. Nur Ein Redner ist noch übrig, und dieser Eine ist zugleich der gefährlichste Rival

unter Allen. Um so gefährlicher ist er, je mehr er der alte εἴρων ist. Darum ringen sich denn auch Anfangs nur ganz allmälig die Töne seiner abfälligen Kritik aus dem allgemeinen Beifallslärm hervor. Wie sollte Socrates auch wohl daran denken, Alles Das verwerfen zu wollen, was seine Vorredner gesagt hatten? Denn ist nicht auch nach seinen Ueberzeugungen der Eros deswegen der Urheber grösster Glückseligkeit, weil er der für den Erwerb der Tugend wichtigste Gott ist. Zählt nicht auch Socrates als grösste Güter die aus der Liebe hervorgehenden Tugenden der Weisheit, Gerechtigkeit, Besonnenheit und Tapferkeit? Denkt nicht auch er die Liebe als Band des Ganzen, unterscheidet zweierlei Arten derselben, und setzt unserem gegenwärtigen Elende einen früheren Zustand unbedingter Vollkommenkeit und Seligkeit entgegen? Und doch tritt Socrates allmälig — formell wie materiell, immer mehr in einen unbedingten Gegensatz zu den Frühern. Ihrer schwunghaften Unordnung stellt er strengere Begriffsentwicklung, ihrer panegyrischen Weise den ruhigen Ton kritischer Abschätzung entgegen. Verdient denn auch wirklich die Liebe jenes unbedingte Lob, das die Früheren ihr ertheilt haben? Oder ist sie nicht vielmehr Sehnsucht, die als Solche ein Moment des Mangels in sich trägt, und ihr ganzes Wesen somit in Beziehung zu einem Andern aufgehen lässt? Dieses Andere, das Ziel ihrer Sehnsucht, die Ergänzung ihres Mangels wird daher auch Dasjenige sein, was als das wahrhaft Schöne und Gute, und überhaupt mit allen denjenigen Lobeserhebungen zu bezeichnen ist, welche die Früheren auf den Eros selbst übertragen haben. Freilich etwas Schlechtes und Hässliches ist deswegen die Liebe auch nicht. Sondern sie ist ein in der Mitte zwischen Beiden liegendes, ein μεταξύ, grade so wie auch die richtige Meinung und die Philosophie eine derartige Stellung zwischen unbedingter Unwissenheit und vollkommener Weisheit behauptet. Eros ist des von der Metis erzeugten Poros Sohn mit der Penia, er ist ein Kind, das der aus Weisheit hervorgehende Reichthum — gleichsam ohne seinen Willen, im Schlafe und in der Trunkenheit — zeugte mit der Armuth. Darum ist er denn auch weder ein Gott noch ein Sterblicher. Von beiden Naturen in sich tragend, verdient er ein Dämon zu

heissen, der den Verkehr zwischen Göttlichem und Menschlichem vermittelt. So ist er denn auch der eigentliche Beschützer der Philosophen, die, weil sie sich die Erinnerung an des Menschen vorzeitliche Schicksale wach erhalten, zugleich auch ein Gefühl für den aus der Zeitlichkeit hervorgehenden Mangel haben. Die Liebe also — das ist doch nur der Sinn aller dieser sich leicht deutenden Worte und Bilder — ist das beste und einzige Band, das uns mit der vollen Glückseligkeit eines vorzeitlichen Schauens der Ideenwelt verbindet. Auch sie, und ihr Streben nach Verewigung, ist nur ein unvollkommenes, weil empfunden von einer endlichen Seele. Sie ist nur die Empfindung einer endlichen Seele, aber in solcher besitzt sie doch auch wirklich eine eigentliche Verknüpfung mit dem Ewigen.

Was Socrates soeben als Forderung aufgestellt hat, wird gleich hernach an ihm selbst als erfüllt gezeigt. Alcibiades thut es, der gleich einem andern Dionysos schwärmend und halb berauscht hereinbricht, und bald Gelegenheit nimmt, statt auf den Eros, auf den Socrates jene Lobrede zu halten, die das Wohlgefallen und die Bewunderung aller Zeiten gewesen ist. Sie zeigt uns in der liebenswürdigen, geliebten und selbst der Liebe offenen Persönlichkeit des Socrates, in seiner männlichen Frische und unantastbaren Sittenreinheit, in seiner nach Innen gewandten Richtung gleichsam die Verkörperung des philosophischen Eros, den Eros einer schönen Seele in unschöner und absonderlicher Leibesgestalt. So treibt sie die Lust des Gastmahls auf die höchste Spitze der Ausgelassenheit. Aber dieser Ausgelassenheit, wie es wol zu gehn pflegt, folgt nur zu bald eine allseitige Ermattung. Nur der Eine, der während des Genusses maasshaltig war, bleibt frisch auch während der Ermattung der Andern. Ihm zunächst behaupten sich die beiden Dichter, die er, so lange sie es vermögen, in ein Gespräch verwickelt, welches darauf hinausläuft, dass es desselben Mannes Sache sei, Komödien und Tragödien dichten zu können. Endlich verlieren sich auch die beiden Dichter — der Philosoph aber steht auf und geht davon, um sein gewohntes Tagewerk zu beschicken.

So schliesst das Symposium, nachdem es uns auf die kühnste Höhe idealer Forderungen und Betrachtungen hinge-

wiesen hat, in einer Weise, die uns mitten in's Leben, und scharf auf die Persönlichkeit des wirklichen Socrates hinweist. Sie beweist, wie bitterlicher Ernst es dem Plato mit jenen idealen Forderungen ist, und wie nahe ihm die Folgerungen liegen, die er aus jenen Betrachtungen für das Leben zieht. Sie zeigt uns den Plato auch hier als einen Idealisten, der wirklich an sein Ideal glaubt! Seine ganze Lehre von der Liebe zeigt uns diesen Philosophen als einen ächten Griechen, als einen ächten Sohn jenes Volks, das, hoch begabt vor allen Uebrigen, vor allen Uebrigen auch tiefen und schweren Versuchungen seines sittlichen Lebens ausgesetzt gewesen, und ihnen zum Theil auch wirklich in einer für jedes sittliche und christliche Gefühl betrübenden und verletzenden Weise erlegen ist[1]).

1) Sehr treffend ist es mir immer erschienen, wenn Herder in seinen Ideen III. 171. nach einer Beleuchtung der Griechischen Sitten Folgendes bemerkt: „Daher in mehreren Staten die männliche Liebe der Griechen mit jener Nacheiferung, jenem Unterricht, jener Dauer und Aufopferung begleitet war, deren Empfindungen und Folgen wir im Plato beinahe wie den Roman aus einem fremden Planeten lesen.“ Auch Schleiermacher (II. 2. p. 158) erblickt in Plato's „ganzer Ansicht von der Liebe den antimodernen und antichristlichen Pol seiner Denkungsart.“ Daher ein moderner Leser sich Manches, was Plato sagt, gleichsam erst übersetzen muss, indem er es „auf das reinere und naturgemässere Gefühl der Liebe zum andern Geschlechte bezieht.“ (Steinhart IV. 67.) Bei einer solchen Betrachtung drängen sich dann aber auch wirklich die überraschendsten Parallelen auf zu dem, was mittelalterliche Minnesinger und neuere Romantiker von der Liebe sagen. Auf das Verhältniss, in welchem die „platonische Liebe“ zur Attischen Wirklichkeit stand, kommen wir später zurück, sowie auch auf die Beurtheilung, die sie vom christlichen Standpunkte aus gefunden hat, und finden muss. Um diesen Bemerkungen nicht vorzugreifen, zeichnen wir hier aus der neuesten Litteratur nur die Namen von Steinhart (in s. Einleitungen z. Phaedr. u. Symp.) und Michelis (bes. II. p. 5.) aus, von denen Jener vom allgemein sittlichen, dieser vom bestimmt christlichen Standpunkte aus eine vielfach treffende Kritik geübt hat. Im Allgemeinen äussern sich über diese Gruppe der platonischen Gedanken von den Historikern der alten Philosophie: Brucker (hist. crit. phil. I. 726.), dessen seltsames Urtheil ich schon oben (p. 81.) angedeutet habe. Brandis II.1. p. 409—23. Hegel I. p. 175. 181. Zeller II. 384—87, dessen Warnung von einer zu sehr in's Einzelne gehenden Deutung der auf die Liebe bezüglichen Mythen ich mir ganz aneigne. Soweit diese Mythen etwas Sicheres enthalten, deuten sie sich ganz von selbst. Darüber hinaus kann man höchstens Vermuthungen an-

stellen. Butler (lectures on the history of ancient philosophy. 1856. Cambridge. I. p. 140. p. 295—302). Strümpell II. p. 204. 207 seq. u. A. v. Heusde's Initia sind ganz durchzogen von Erörterungen über die platonische Liebe, denen die unkritische, aber mannichfaches Material enthaltende Dissertation von Alb. Jahn, qua tum de causa et natura mythorum Platonicorum disputatur, tum mythus de Amoris ortu expl. u. s. w., Bern 1839, geistesverwandt ist. Dass auch alle Einleitungsschriften zu den einzelnen Dialogen Hierhergehöriges bringen, bedarf kaum der Erinnerung. Eine nähere Auseinandersetzung mit dieser würde uns hier zu weit führen. Wir beleuchten daher an dieser Stelle die drei in Frage kommenden Dialoge nur noch in Hinsicht auf ihre inhaltliche Verschiedenheit, sowie auf die ihrer dialogischen Form. Diese scheint uns ebenso beachtenswerth als jene irrelevant. Lysis, Symposium und Phaedrus bewegen sich offenbar in demselben Gedankenkreise, und doch gehören sie beziehungsweise der dritten, vierten und fünften unter den von uns der dialogischen Form nach unterschiedenen Klassen an. Allerdings übersehn wir nicht, dass die Anwendungen und Beziehungen, die dem Begriff der Liebe gegeben werden, im Symposium weiter greifen als im Phaedrus, und in diesem wiederum als im Lysis. Im Zusammenhang damit steht dann auch der erweiterte Umfang und die gesteigerte Bedeutung der mythischen Bestandtheile. Aber die Grundzüge der ganzen Auffassung bleiben doch ganz dieselben. Die Freundschaft, von welcher in Lysis die Rede ist, treibt auf die Liebe des Phaedrus wie auf ihre Wurzel, Grundlage, und allgemeinere Gattung zurück, und diese wiederum entfaltet sich noch umfassender, gliedert sich noch reicher im Symposium. Der Lysis stellt mehr das Suchen, der Phaedrus das Finden und das Symposium das Gefundenhaben mit Beziehung auf den vollen und scharfen Begriff der Liebe dar. Die Dialektik, die nur ein Weg zum Ziel ist, weicht daher auch mehr dem Dogmatismus der populären mythischen Darstellung, aber nur in der Darstellung liegt dieser Unterschied und nur a potiori gilt er überhaupt. Und so mögen denn auch sonst kleine Discrepanzen zwischen den drei Dialogen ebensogut vorhanden sein, als wie sich gewisse Wiederholungen in ihnen finden. Aber jene treffen den Kern der Sache nicht, und diese waren selbst für den geistvollen Künstler, und selbst bei der grössten Verschiedenheit der von ihm vorgeführten Personen so gut wie unvermeidlich. Indessen, selbst wenn jene Discrepanzen in dem ganzen und sogar in einem noch grösseren Umfange vorhanden wären, als in welchem sie von neueren Gelehrten vorausgesetzt sind, so würde ich mir daraus doch noch immer nicht jene dialogische Verschiedenheit erklären können. Diese leite ich vielmehr aus dem verschiedenen Grade her, in welchem Plato die Selbstthätigkeit des Lesers einerseits forderte, andererseits durch äussere Hülfsmittel unterstützen wollte. Er fordert sie am meisten und unterstützt sie doch in dieser Art am wenigsten beim Phaedrus. Weniger dagegen fordert er sie beim Lysis und noch weniger beim Symposium. Dies Letztere bot ja schon in seiner Menge verschiedener und von verschiedenem Standpunkt aus gehaltener Reden eine fast zwingende Aufforderung dar, Plato's eigne

Ansicht nicht sowol mit einseitiger Willkür in einer einzelnen derselben zu erblicken, als vielmehr gleichsam als die Summe aus der Ueberlegung ihrer aller hervorgehen zu lassen. Und so konnte denn auch das einfassende Gespräch sehr füglich zu einer Notiz über die nicht unbedingte historische Herkunft der eingefassten Scene benutzt werden, auf welche es dem Plato aller Wahrscheinlichkeit nach deswegen ankam, weil ein antiker Leser — sehr verschieden von der Mehrzahl der Neueren — ursprünglich wol die historische Treue einer derartigen Erzählung voraussetzte, so lange ihm diese nicht durch entgegengesetzte Andeutungen widerlegt wurde. Dies Letztere zu thun, scheint mir nun aber eben die eigentlichste Pointe des Einfassungsgesprächs im Symposium zu sein. Beim Lysis und Phaedrus dagegen durfte und musste diese Frage nach dem geschichtlichen Character zurücktreten, gegen die Rücksicht auf die Hervorrufung und Unterstützung der Selbstthätigkeit. Denn der Sinn des Ganzen wird dort nur hypothetisch, hier aber ganz und gar nicht direct ausgesprochen. Eben jene hypothetische Art, verbunden mit der Gestalt des Ganzen, die doch nur wie das Bruchstück eines höheren Ganzen aussieht, wie das herausgeschnittene Stück einer längeren Unterredung — fordert viel deutlicher zur eigenen Ueberlegung auf, als jene scheinbare Selbstständigkeit, welche dem Phaedrus im Ganzen, und jene scheinbare dogmatische Bestimmtheit, die seinem Schlusse zukömmt.

Zweite Gruppe.

Die das System in seinen einzelnen Bestandtheilen ausarbeitenden Dialoge.

§. 6.

I. Die Tugendlehre nach dem Meno, Protagoras, Charmides, Laches, Euthyphron und Euthydem.

Rascher als über die erste Gruppe der platonischen Dialoge werden wir über die zweite zu berichten im Stande sein. Denn die Ausarbeitung der einzelnen Bestandtheile des Systems vollzieht sich fortdauernd unter einer so lebendigen Vergegenwärtigung des Ganzen, und die Grundgedanken dieses Letzteren sind von einer so einleuchtenden Einfachheit, dass man es nur mit Erstaunen wahrnehmen kann, wie nichts destoweniger auch in Betreff dieser so manche Verkennung, so manches Auseinandergehn der Meinungen im Laufe der Zeiten hat aufkommen können. Unsere Aufgabe ist es an dieser Stelle nur, jene Grundgedanken in ihrer ganzen Simplicität, in welcher sie dem platonischen System unveräusserlich sind, heraustreten zu lassen, ohne uns dabei bei den Nuancen, Abweichungen und Wiederholungen aufzuhalten, denen jene vielleicht in den einzelnen Dialogen und ihren Verschlingungen, sei es scheinbar, sei es wirklich unterliegen mögen.

Eine Grundtendenz durchzieht die platonische Tugendlehre, und diese ist darauf gerichtet, alle Tugend auf Wissenschaft zu gründen, oder mit andern Worten, den wissenschaftlichen Character als das eigentliche Wesen der Tugend hervorzuheben. Hierin liegt zugleich die Antwort schon gegeben, die Plato auch

auf die beiden der Praxis noch näher liegenden Fragen nach den sogenannten Theilen und nach der Entstehung der Tugend giebt. Allem Wesentlichen nach giebt es nur eine Tugend, ungeachtet der Verschiedenheit des Objects, auf welche sie sich beziehen, sowie der Richtungen, in welchen sie sich bewegen mag. Das ist unmittelbar schon gegeben mit und in dem von Plato behaupteten wissenschaftlichen Character der Tugend. Und was er des Näheren über die Enstehung der Wissenschaft sagt, entscheidet dann auch zugleich über die der Tugend. Alles dies wird von Plato doch aber nur unter der doppelten Voraussetzung deducirt, erstens dass die Tugend ein sittliches Gut sei, und sodann zweitens, dass der Begriff des letzteren in jenem bei der Lehre von der Liebe schon näher auseinandergesetzten Verhältnisse zu den Momenten des Nützlichen und des Angenehmen stehe.

Der Meno unternimmt es, die Frage zu beantworten, ob die Tugend dem Menschen von Natur, oder durch Uebung, oder durch Lehre, oder auf irgend eine andre Weise beiwohnt, mithin also die Enstehung der Tugend aus deren Begriff zu bestimmen. Zu diesem Ende muss also zunächst der Begriff der Tugend selbst festgesetzt werden und eine solche Festsetzung scheint dem Meno nun auch nur ein Kleines zu sein (p. 71. d.). Willst Du erfahren, sagt er, was des Mannes Tugend ist, so besteht sie darin, in den Staatsgeschäften tüchtig zu sein, und das Vermögen zu haben, seinen Freunden Gutes und ohne Furcht vor Wiedervergeltung seinen Feinden Böses zu thun. Der Frauen Tugend beruht dagegen auf der Verwaltung ihres Hauswesens und auf dem Gehorsam gegen den Mann. Und so ist überhaupt jede Tugend, je nach den verschiedenen Personen und Zeiten, Geschäften und Umständen, um welche es sich bei ihr handelt, ein gar sehr Verschiedenes. Daher denn auch Meno nichts für leichter ansieht, als die Frage nach der Tugend zu beantworten. Aber mit einem solchen Bienenschwarm von Tugenden giebt nun doch Socrates seinerseits sich nicht zufrieden. Er wollte den allgemeinen Gattungsbegriff der Tugend, nicht aber die einzelnen Arten derselben angegeben sehn. Da Meno diesen Fehler einigermassen einsieht, so versucht er sich jetzt an der geforderten allgemeinen Bestimmung, d. h. an der

Hervorhebung desjenigen, was bei allen einzelnen Tugenden das ihnen Gemeinsame ist. Dies glaubt er nun aber, auf die Autorität des Gorgias sich berufend, in die Macht des Herschens verlegen zu dürfen. Tugend ist das Vermögen, über Menschen herschen zu können. Aber hier hat Socrates nun leichtes Spiel, eine solche Definition von Tugend zu widerlegen. Denn sollte es nicht auch eine Tugend des Kindes, des Sklaven geben können? und diese kann doch unmöglich in die Macht des Herschens verlegt werden. Meno entschliesst sich also noch einmal, eine neue Definition der Tugend zu versuchen. Indem er aber auch dabei wieder schon die Bezeichnungen heilig, gerecht u. s. w. mitbenutzt, verfällt er nur in den alten Fehler zurück, nicht sowol den einen Begriff der ganzen Gattung, als vielmehr die einzelnen Arten derselben anzugeben. Endlich aber ermannt er sich noch zu der Angabe, die er dies Mal einem Dichter entnommen haben will — Tugend sei der Genuss der schönen Dinge, und das Vermögen sich dieselben verschaffen zu können. Tugend also sei, das Schöne begehrend, im Stande zu sein, es sich zu verschaffen. Auf diese Weise werden also die früheren Angaben des Meno jetzt noch näher bestimmt, und offenbaren dabei zugleich auf das Unverkennbarste ihren hedonistischen Character. War früher mehr an ihnen in wissenschaftlicher Hinsicht ihre Ungeschultheit hervorgetreten, so offenbart sich jetzt noch bestimmter ihre sittliche Schwäche. Und beides will Plato uns, gewiss auch hier, in einer genauen Zusammengehörigkeit unter einander darstellen. Er will uns den Meno nicht grade als einen sittlich verworfenen, wohl aber als einen Solchen erscheinen lassen, den völlige Schwäche im Denken wie im Handeln zu hedonistischen Maximen verführt. Noch einmal lässt er ihn darum auch hier, zum dritten Male, in seinen alten Fehler zurückfallen, indem er die Tugend als das Vermögen beschreibt, das Schöne auf gerechte Weise zu begehren und zu erwerben. Hierdurch wird also wiederum das Ganze der einen Tugend aus einem von ihren mehreren Theilen beschrieben; und auch Meno selbst kann dies nicht in Abrede nehmen. Desswegen wird er denn auch etwas verdriesslich gegen den Socrates, dem er, um ihm etwas anzuheften, ein sophistisches Dilemma vorrückt, welches in der damaligen Zeit vielfach nach Art eines

Räthsels aufgegeben werden mochte, das aber mit der eigentlichen Hauptangelegenheit des Dialogs auf den ersten Anblick nur lose zusammenzuhängen scheint. Dieses Räthsel läugnet nämlich die Möglichkeit, beziehungsweise den Werth des Lernens; sofern nämlich ein Lernen des Bekannten kein eigentliches Lernen zu nennen, das Lernen eines Unbekannten aber unmöglich ist, da ein völlig Unbekanntes weder gesucht, noch auch, wenn es gesucht und gefunden ist, als gefunden erkannt werden kann. Und nur in sofern hängt dasselbe mit der Hauptangelegenheit des Dialogs zusammen, als bereits Meno und mit ihm der Leser herausgefühlt haben mag, dass in gewissem Sinne die Auffassung des Socrates doch immer dahin geht, die Tugend als lehrbar, als Gegenstand des Lernens und Wissens darzustellen. In dieser Beziehung denkt Meno daher auch durch dieses Dilemma dem Socrates einen rechten Stein in den Weg zu legen. Aber Diesem kommt er grade recht damit, er erleichtert damit dem Socrates die Hervorhebung eines Zuges, auf welchen es Diesem selbst gar sehr ankömmt. Auch der platonische Socrates würde nämlich, übereinstimmend mit jenem Sophisma, jedes Lernen für unmöglich halten, falls nicht für Bekanntes sowol wie für Unbekanntes der Mensch in sich selbst schon gewisse Anknüpfungspunkte, Vorkenntnisse, Voraussetzungen, oder wie man dies sonst bezeichnen mag, besässe. Nun aber besitzt der Mensch und zwar jeder auch wirklich schon in sich solche Voraussetzungen, — er bringt sie in das gegenwärtige Leben mit herüber aus einem früheren, und auf diese Praeexistenz des Menschen hinzuweisen, eben dazu lässt sich Socrates durch jenes Dilemma veranlassen. Er thut dies zunächst in einer mythischen Weise, die zu den Grundzügen des im Phaedrus enthaltenen Grundmythus stimmt, nur dass dort die pythagoreischen, hier mehr pindarische Anschauungen die Reminiscenz bestimmen — und sodann zweitens durch thatsächliche Aufzeigung eines im Menschen latent liegenden Wissens, durch Demonstration an einem der den Meno begleitenden Sclaven. In jener ersteren Beziehung beginnt er nämlich damit, auf weise Männer und Frauen, auf Priester und Priesterinnen, die der göttlichen Dinge kundig seien, vor Allem aber auf einen Dichter wie Pindar die Nachricht zurückzuführen, dass des

Menschen Seele unsterblich sei, und dass sie daher eben sowohl nur aus einem Jenseits hervortritt, wenn sie geboren wird, als wie sie in ein solches zurücktritt, wenn sie „stirbt." Beide Male aber überschreitet sie dabei den Fluss Lethe, und dieser Umstand allein erklärt es, dass das zeitliche Leben des Menschen in einem gewissen Umfange der Wiedererinnerung an zuvor erkannte Begriffe, an früher erfahrene Anschauungen ebenso fähig, wie deren zum Zwecke des Lernens bedürftig ist; erklärt die Möglichkeit der Wissenschaft überhaupt, welche eben allein durch derartige Wiedererinnerung zu Stande kommen soll, und erklärt insonderheit auch jenes interessante Experiment, welches an einem in der Mathematik völlig ununterrichteten Sklaven durch Abfragung mathematischer Sätze vollzogen wird. Dieses Experiment hat nämlich nach der wohlerkennbaren Meinung des Plato eben so wenig die Bedeutung eines nur trügerischen Suggestivverfahrens, als wie nach ihm jener Sklave das ihm Abgefragte völlig aus sich selbst zu produciren scheinen soll. Er würde dasselbe aller Wahrscheinlichkeit nach nie allein und aus sich selbst zu finden im Stande gewesen sein. Und doch lockt auch des Lehrers Frage nichts aus ihm heraus, als was in gewisser Weise schon immer in ihm lag. So thut also Plato von zwei verschiedenen Seiten her dar, dass jedes Lernen nur dann, dann aber auch in einer wohlbegreiflichen Weise als möglich erscheine, wenn alles Lernen und Wissen als auf Erinnerung an eine frühere Ideenschau beruhend gedacht werde. Man muss hierin die dialogische Kunst des Plato bewundern, welcher einen Einwand, der nach der Absicht seines Urhebers nur dazu dienen konnte und sollte, den Gang der Unterredung zu beeinträchtigen, statt dessen dazu verwendet, eine der wesentlichsten Voraussetzungen für deren weitere Entwickelung herzurichten.

Denn nachdem dieser Einwand auf solche Weise erledigt ist, wird von Neuem jene vorhin durch Meno gegebene Definition der Tugend wieder vorgenommen. Sie wäre ja vielleicht sonst noch haltbar geblieben, hätte Meno nicht in sie jenen unberechtigten Zusatz eingefügt, der in die Erklärung einen Theil des zu Erklärenden aufnahm. Aus diesem Grunde fühlt Socrates sich daher auch verpflichtet, sie mit Weglassung jenes Zusatzes

noch einmal zu untersuchen. Einer Doppelsinnigkeit aber muss er sie auch so noch beschuldigen. Tugend soll das Vermögen sein, sich das Schöne, was man begehrt, zu verschaffen. Was ist denn nun aber hier unter dem Schönen gemeint? Man kann dasjenige Schöne darunter verstehen, was man im gewöhnlichen Leben so zu nennen pflegt, schöne Dinge oder Güter, wie Gesundheit, Gold und Silber, Ehren und Aemter im Staate — oder auch das unbedingt und an sich Schöne, welches, weil es mit dem an sich Guten zusammen fällt, zugleich auch nicht umhin kann, von unbedingtem Nutzen zu sein. In dieser Hinsicht leidet also diese Definition noch immer an einem erheblichen Gebrechen, und nur dadurch weiss Socrates das Letztere in gewisser Hinsicht wenigstens unschädlich zu machen, dass er den wissenschaftlichen Character der Tugend erweist, gleichviel für welche von den beiden vorhin bezeichneten Auslegungen der Definition man sich entscheiden mag. Wählt man die erstere, nach welcher das Schöne im Sinne der relativen Güter verstanden wird, so ist es klar, dass es der Einsicht bedarf, wann denn nun ein solches nur relatives Gut wirklich für uns ein Gut, schön und nützlich ist, und wann nicht. In diesem Falle gehört also das Moment der Erkenntniss, der Wissenschaft als eins der wesentlichsten in den Begriff der Tugend hinein. Aber nicht minder gilt das Gleiche, wenn wir Tugend als den Erwerb des unbedingt Schönen fassen. Denn da das unbedingt Schöne nie anders als zugleich auch das unbedingt Nützliche sein kann, so befördert, wer nach Tugend strebt, eben damit auch nur seinen eigenen Nutzen, und eben auch nur diesen verkennt, wer nicht die Tugend besitzt. Schlechtigkeit ist hiernach also nur Mangel an richtiger Einsicht, Irrthum und Verkennen des eigenen Interesses, Tugend aber kann nichts anderes, als seinem hauptsächlichsten Wesen nach Erkenntniss, Einsicht, Wissenschaft sein. So weiss Socrates mit ausserordentlichem Geschick seine Meinung von dem wissenschaftlichen Character der Tugend zu behaupten, gleich viel, welcher Auslegung von dem Wesen des Schönen man auch folgen mag. Unmittelbar hat man freilich kein Recht, dem Socrates selbst jene vom Meno veranlasste und aus dem Begriff des Schönen hergeleitete Definition der Tugend zuzueignen, um so einleuchtender wird aber

grade dadurch nur die philosophische Gewandtheit des Socrates, der auch vom fremden Standpunkte aus seine eigene Meinung durchzusetzen weiss.

Tugend ist hiernach also Wissenschaft, kann und muss in gewissem Sinne gelernt werden und beruht wie alles Lernen und Wissen auf Erinnerung an eine vorzeitliche Ideenschau. Und dennoch giebt es keine Tugendlehrer in Griechenland? Wer ein Arzt oder Flötenbläser werden, wer sonst ein gar nicht allzu wichtiges Handwerk u. A. lernen will, der findet seinen Lehrmeister bald genug in Hellas — aber für die Tugend allein sind keine Lehrer bestellt — sollte das lediglich aus Versäumniss oder nicht vielmehr aus einer abweichenden Ansicht über das Wesen und die Entstehung der Tugend hervorgehn? Dieser Einwand erhebt sich noch zuletzt gegen das bisher Vorgetragene. Freilich einige der Sophisten haben sich für Tugendlehrer ausgegeben, aber weder die Meinung Anderer, noch auch die der Unterredner selbst will sie dafür anerkannt wissen. Und ausserdem erweist die Schwierigkeit, ja vielleicht Unmöglichkeit einer lehrbaren Tugend sich auch noch in dem oft beobachteten Umstande, dass es guten und grossen Vätern selten oder nie gelingt, ihre Söhne so gut zu machen, als wie sie selbst sind. Näher angesehn dient indessen doch auch dieser Einwand nur dazu, um den ganz eigenthümlichen Sinn hervorzuheben, in welchem der platonische Socrates vom Lernen und Lehren der Tugend redet. Eben so wenig nämlich wie von Natur die Tugend entsteht, kann sie auch durch die gewöhnliche Art des Einübens und Mittheilens, die gewöhnliche Art des Lehrens, erzeugt werden. Der entscheidende Punkt vielmehr, auf welchen alles dabei ankömmt, ist die durch die Erinnerung vermittelte Zurückbeziehung auf die Ideenwelt. Nur durch diese wird der Einzelne selbst gut und vermag auch Andere gut zu machen. Eben darnach bestimmt sich denn auch zuletzt der Vorzug, der den durch Wissenschaft Guten vor den durch wahre Vorstellung Tugendhaften — oder wie diese letzteren auch genannt werden, vor den θείᾳ μοίρᾳ Guten eingeräumt wird. Denn allerdings das verkennt auch der platonische Socrates nicht, dass es Menschen giebt, denen eben so wenig die Tugend ganz abzusprechen, als die eigentliche Wissenschaft zuzusprechen ist. Sie

haben Tugend aber nur gestützt auf wahre Vorstellung. Ihre Tugend ist daher auch von weniger sicherer, standhaltender und bewusster Art, als die auf Wissenschaft beruhende. Ganz ist sie aber auch ihnen keineswegs abzusprechen. Eine Art von Takt, Zufall oder auch von göttlicher Fügung[1]) macht sie gut, ohne aber dass sie selbst deswegen auch Andere gut zu machen im Stande wären.

Das sind die Hauptgedanken, die dem Meno zu Grunde liegen. Sie begleiten uns auch durch die übrigen in der Ueberschrift dieses „Paragraphen" genannten Dialoge hindurch. Wir dürfen aus diesen daher auch hier in aller Kürze nur dasjenige heraus heben, was in ihnen eine neue und eigenthümliche Modification der bisher betrachteten Ideen zu sein scheint. Unter diesen Modificationen ist keine, die dem eigentlichen Kern der Sache nach entweder als eine nennenswerthe Abweichung von oder auch nur als eine erhebliche Ergänzung zu dem im Meno Gesagten angesehn werden dürfte — dennoch sind einige von ihnen merkwürdig genug, um eine kurze Hervorhebung zu verdienen. Dahin rechne ich es, wenn der Charmides die Besonnenheit anfangs nur in unbestimmterer Weise als Gesundheit der Seele, später aber noch genauer als eine solche Wissenschaft beschreibt, die zugleich ein Bewusstsein über sich in sich selbst trägt. Dahin gehört es eben so, wenn im Laches die Tugend im Allgemeinen als eine Wissenschaft der Güter und Uebel, inson-

---

1) Ueber die θεία μοῖρα vgl. Ritter, II. 472. und namentlich Zeller, II. p. 372. 564. 566. vgl. mit den Platonischen Studien p. 109. Nur darin kann ich Zeller nicht beistimmen, dass nach ihm Plato ursprünglich mehr den Gegensatz, später aber und in Folge reiferer Erwägung mehr die Zusammengehörigkeit zwischen der philosophischen und der gewöhnlichen Tugend gelehrt haben soll. Auch in dieser Hinsicht scheint mir vielmehr Plato sich selbst ganz gleich geblieben zu sein, und die etwa vorkommenden Nuancen erklären sich zur Genüge aus den jedesmaligen Absichten der einzelnen Stellen, ohne dass deswegen eine Modification in der Auffassung des Verf. vor sich gegangen zu sein brauchte. Was aber Feuerlein (Sittenlehre des Alterthums 1857. p. 81.) und Strümpell (Gesch. der praktischen Philos. der Griechen vor Aristot. 1861. p. 182 seq.) unter Anderem auch über die Tugendlehre des Plato beibringen, bedarf das Eine wegen seiner Oberflächlichkeit, das Andere wegen seiner Einmischung völlig fremdartiger Gesichtspunkte in den Plato kaum der Widerlegung.

derheit die Tapferkeit als Wissenschaft der zukünftigen Uebel gefasst, und bei dieser Gelegenheit der Gegensatz des absoluten Gutes und der relativen Güter angedeutet und geltend gemacht wird, dass in der Kenntniss des ersteren auch die der letzteren enthalten sein müsse. Im Euthydem[1]) wird die Weisheit als das einzige Gut, das auch alle anderen Güter, wie die Tugenden u. s. w., erst zu Gütern mache, bezeichnet, zugleich aber auch daran erinnert, dass dies nur von derjenigen Weisheit in vollem Umfange gilt, welche mit dem Können und Erkennen zugleich das Anwenden und Handeln enthält. Der Euthyphron entwickelt die Nothwendigkeit, die Wurzel und Lebensäusserungen der Frömmigkeit aus dem Bereiche unklarer Vorstellungen und trügerischer Eingebungen auf den festen Boden eines begrifflichen Wissens zu erheben, und endlich der Protagoras verwendet eine zwar etwas verwickelte und wegen der sie durchziehenden Ironie nicht selten schwer zu fixirende, eben desswegen aber doch auch, und ebenso durch die überall hervorleuchtende Poesie äusserst anziehende Darstellung dazu, um in dem Wissen die Wesenseinheit von Besonnenheit, Tapferkeit und Gerechtigkeit festzusetzen.

Es wird nicht schwer sein, alle diese verschiedenen Ausführungen richtig zu beurtheilen, falls man nur den eigentlichen Kern- und Grundgedanken der platonischen Tugendlehre sicher festhält. Dieser aber liegt in nichts Anderem, als in der Behauptung, dass alle andere Güter an die Tugend zu knüpfen seien, die Tugend selbst sich aber nur dann als ein Gut bewähre, wenn sie als Wissenschaft gefasst und so mittelst der Erinnerung auf die vormals geschauete Ideenwelt zurückbezogen werde. Gegen die Geltendmachung dieses Gedankens hat dem Plato alles Uebrige — wie namentlich auch die Aufzählung und Unterscheidung der einzelnen Tugenden — eine völlig zurücktretende Bedeutung. Um so grössere Bedeutung musste es ihm aber

1) Zum Euthydem ist namentlich auch das zweite Heft von Bonitz's „platonischen Studien" (Wien 1860) zu vergleichen, die, wie viel oder wenig man auch allen einzelnen Beurtheilungen zustimmen mag, jedenfalls den Ruhm besitzen, in der neueren Litteratur die besten Inhaltsangaben platonischer Dialoge geliefert zu haben.

haben, die Begriffe der Wissenschaft und des sittlichen Guten genau festzustellen, wie dies die Wissenschaftslehre einerseits, die Güterlehre anderseits thut.

§. 7.

II. Die Wissenschaftslehre nach dem Theaetet.

Mit Festsetzung des Begriffs der Wissenschaft beschäftigt sich der Theaetet, und zwar thut er dies mittelst eines indirecten Verfahrens, welches mehr noch nachweist, was die Wissenschaft nicht ist, als was sie ist. Es wird gezeigt, dass die Wissenschaft nicht identisch ist mit Wahrnehmung, nicht identisch mit wahrer Vorstellung, nicht identisch endlich auch mit dieser letzteren, sofern zu ihr in irgend einer Bedeutung der λόγος hinzutritt. Aber man würde irren, wenn man den Theaetet deswegen nur für widerlegenden Inhalts hielte. Seine Widerlegung ist so kunstvoll angelegt, dass sie nach Beseitigung der von ihr bekämpften Auffassungen allein diejenige nur übrig lässt, die Plato für die richtige hält. Sie ist es ebenso auch noch in einer anderen Beziehung, sofern sie scheinbar fast nur Darstellung, ungleich weniger offenbar dagegen auch Kritik der zu widerlegenden Richtung ist. Aber eben das ist grade das Classische an ihr, was ihr einen nicht blos geschichtlichen Werth, sondern eine fortdauernde Bedeutung auch gegenüber allen modernen Wiederholungen jener alten Standpunkte giebt. Mit Verwunderung und Genugthuung bemerkt z. B. der Anhänger Lockes, der moderne Sensualist, dass nicht nur einzelne seinen Standpunkt characterisirenden Bilder, wie die von der Wachstafel u. ä. erst durch Platos Darstellung in den Umlauf der Wissenschaft gesetzt sind, sondern er lässt sich auch überhaupt die hier gegebene Schilderung seines Standpunktes — wenigstens den Grundzügen nach — ganz wohl gefallen, so plausibel und consequent, so sehr in Zusammenhang gesetzt mit allen möglichen Autoritäten des Alterthums erblickt er sie hier beim Plato. Aber er ahnt nicht, dass grade hierin Plato seinen grössten Triumph über ihn feiert. Der beste Darsteller der sensualistischen Auffassung, den das Alterthum kennt, ist innerhalb desselben auch ihr entschieden-

ster Gegner gewesen. Wie sehr der Verfasser des Theaetet den Sensualismus zu übersehn, ihm überlegen zu sein glaubt, hat er durch nichts besser bewiesen, als dadurch, dass er selbst ihm noch seine besten Waffen geliehn hat. In all seiner Stärke stellt er uns den Sensualismus dar — überzeugt, dass eine recht vollständige Darstellung desselben genügt, um ihn auch in all seinen Schwächen, in seinen Inconsequenzen und Widersprüchen, mit sich selbst, in seiner Unfähigkeit zur Erklärung der unableugbarsten Thatsachen zu enthüllen.

Es ist hiermit gesagt, welche Methode der Theaetet einhält — er stellt die bekämpften Standpunkte in grosser Objectivität dar, webt dabei aber in seine Darstellung eine Andeutung nach der andern ein, die entweder zu ihrer völligen Beseitigung oder doch wenigstens zu ihrer wesentlichen Einschränkung dienen müssen, und in denen theils ihre Inconsequenz, theils ihre Unzulänglichkeit zur Erklärung mehrerer für sie in Frage kommenden Erscheinungen heraustritt. Hieraus erklärt sich denn auch, wie einerseits die Schwierigkeit, welche der Theaetet dem raschen Verständnisse entgegensetzt, so anderseits sein spannender Reiz für alle Diejenigen, die sich bereits in das Geheimniss des Ganzen zu versetzen gewusst haben. Am aller meisten tritt aber dies beides grade an der ersten, der Bekämpfung des Sensualismus gewidmeten Hauptmasse heraus, die, wie sie auch dem Umfange nach die grösste ist, so in ihrem Inhalte die eigentliche Stärke und die Glanzseite des Dialogs bezeichnet.

Die sensualistische Auffassung des Erkenntnissvorgangs war bereits vor Plato in einer doppelten Form hervorgetreten; in der mechanischen Form der Atomenlehre, und im Anschluss an die mehr als dynamisch zu bezeichnende Physik des Heraklit bei Protagoras. Aber sehr verschiedenen Werth haben diese beiden Formen einer Grundrichtung in den Augen des Plato. In ziemlich barscher Weise, und überhaupt nur mehr im Vorbeigehn gedenkt er der Vertreter[1]) der ersteren, wenn er von ihnen bemerkt, sie wollten nur das Handgreifliche für wahr

1) Die Ausdrücke, die von ihnen gebraucht werden, sind τις τῶν ἀμυήτων, σκληροὺς καὶ ἀντιτύπους ἀνθρώπους, μάλ' εὖ ἄμουσοι p. 155. e. 156. Mit welchem Rechte die Atomiker hierin erblickt werden, untersuchen wir an einem andern Orte.

halten, allen πράξεις und γενέσεις dagegen, sowie überhaupt allem Unsichtbaren den Antheil an der οὐσία vorenthalten. Ungleich nachsichtiger und entgegenkommender ist er dagegen gegen die zweite Seite gesonnen, die er an den Namen des Protagoras anknüpft. Von diesem zeigt er uns im Theodoros einen Freund, im Theaetet einen Verehrer, und doch werden die Charactere dieser beiden Männer mit sichtlichen Spuren der Anerkennung, beziehungsweise der Zuneigung gezeichnet, Protagoras selbst redet gelegentlich einmal in einer, freilich des komischen Effects nicht entbehrenden προσωποποιΐα, und was mehr als dies ist, nicht nur die protagoreische Ansicht wird zu ihrer Hebung und tieferen Begründung auf die des Heraklit, und diese selbst wieder auf die als übereinstimmend vorausgesetzte Auffassung des Homer, Epicharm, und aller übrigen älteren Weisen mit Ausnahme des Parmenides zurückgeführt, sondern auch der platonische Socrates selbst giebt sich die grösste Mühe, die gegnerische Ansicht so einleuchtend und zusammenhängend als möglich darzustellen.

I. Wie denkt sich denn nun also nach der platonischen Auseinandersetzung Protagoras den Vorgang der Erkenntniss? Mit Heraklit erklärt er jedes vermeintliche Sein für eine Art des Werdens und der Bewegung, der stets veränderliche und in Veränderung begriffene Mensch gilt ihm für das Maass aller Dinge, und endlich die Wissenschaft wird ihm ganz und gar identisch mit Wahrnehmung. Eine andere Erkenntniss als die der Sinne gesteht er nicht zu — aber wie denkt er sich nun doch überhaupt den Vorgang des Erkennens als solchen? Nach diesen seinen Voraussetzungen, in seinem eigensten Sinne und Interesse wird er nicht umhin können, bei jedem Acte des Erkennens das Zusammentreffen von zwei Strömen der Bewegung anzunehmen, von einem Afficirenden einerseits, und von einem Afficirtwerdenden anderseits, d. i. von einem Objecte, das die Erkenntniss verursacht, und von einem Subjecte, an welchem sie verursacht wird. In ihrer Gemeinschaft mit, in ihrem Verkehr unter einander erzeugen sie eine doppelte, in sich unterschiedene Reihe, der Zahl nach unendlicher Produkte, der wahrgenommenen Gegenstände einerseits, und immer zugleich mit diesen entstehend der Wahrnehmungen anderseits. Auf diese Weise entstehen

zusammen und entsprechen einander die Farbe und das Gesicht, die Stimme und das Gehör u. s. w. Man begreift aus der Unendlichkeit, welche jeder dieser beiden von einander unterschiedenen Bewegungen zukömmt, aus der Verschiedenheit ihrer Richtungen, ihrer Schnelligkeitsgrade u. s. w. leicht die unabsehbare Menge und Mannichfaltigkeit, welche es auf Seiten der Ursachen sowol, als wie der Träger der Wahrnehmung giebt — und doch ist Alles hiernach nur Bewegung, Alles ist eben darum nur relativer Art, und wie damit das Erklärungsprincip der Bewegung, welches Heraklit als das alleinige an die Spitze gestellt hatte, nicht überschritten zu sein scheint, so scheint eben damit auch das protagoreische Princip nur eine neue Bestätigung zu erfahren, welches alle Dinge der Welt in blosse Relativitäten aufzulösen gedenkt.

Auf diese Weise bemüht sich Plato des Protagoras Sache zu führen, besser vielleicht, als er selbst es verstanden hatte. Und doch sind auch dieser Darstellung schon — zwar unter grosser Schonung gegen die Person des Protagoras, der Sache nach aber doch in höchst entscheidender Weise, auf halb versteckte, doch aber auf höchst bedrohliche Art die Instanzen eingewebt, die diese Darstellung zu widerlegen bestimmt sind. Sie bestehen in den befremdlichen Consequenzen, denen diese Auffassung nicht zu entgehn, in den Selbstwidersprüchen, von denen sie sich nicht zu befreien, sowie endlich in den unabläugbarsten Thatsachen, die sie nicht zu erklären vermag.

Unter die erste Kategorie dieser Instanzen gehört vor Allem die aus der protagoreischen Thesis sich ergebende Gleichsetzung aller Wahrnehmungen überhaupt, der des Kranken mit denen des Gesunden, der des Unvernünftigen mit denen des Vernünftigen, der des Schlafenden mit denen des Wachenden, der der Thiere mit denen der Menschen u. s. w. Alle diese Wahrnehmungen haben ganz den gleichen Anspruch darauf für Wissenschaft zu gelten, die einen so gut wie die anderen. Nicht sowol der Mensch, wie doch behauptet war, als vielmehr das Thier scheint darnach auch das Maass aller Dinge zu werden. Oder vielmehr von einem festen Maasse scheint überhaupt nicht mehr die Rede sein zu können. Auf diese für das gewöhnliche Bewusstsein doch offenbar sehr befremdlichen Con-

sequenzen weist der Dialog zu wiederholten Malen hin, aber doch geschieht dies jedes Mal nur in einer leichten andeutungsmässigen Weise, und zwar, wie mich bedünken will, sehr mit Recht, legt Plato keinen stärkern Accent auf diese erste Kategorie. Denn so befremdlich ihr Inhalt auch an und für sich und für das allgemeine Bewusstsein sein mochte, derselbe war doch streng genommen immer nur die Behauptung des Protagoras selbst, mithin nicht irgend etwas, was mit Recht zu deren Widerlegung aufgeführt werden durfte. Dass Protagoras so etwas behauptete, verräth allerdings recht offenbar seinen sophistischen Character, der im Uebrigen nicht selten zurückzutreten scheint; eine erfolgreiche Widerlegung des Protagoras konnte aber doch immer von diesem Punkte her noch nicht erfolgen.

Um so bestimmter ist dies indessen mit der zweiten Kategorie der Fall. Ein innerer Widerspruch liegt schon — dem Angeführten nach — darin, dass noch immer wenigstens nominell und scheinbar von der Aufrechterhaltung eines festen Maasses die Rede ist, wo doch eine Verschiedenheit des Werthes und der Abschätzung schlechthin nicht mehr stattfindet. Ein zweiter liegt sodann darin, dass ungeachtet des allgemeinen, alle und jede Festigkeit, alle und jede Unterschiede in sich auflösenden Flusses der Dinge, der behauptet wird, in der Anwendung dieser Behauptung auf die Erkenntnisstheorie und eben zur Sicherstellung dieser Anwendung, jener vorhin beleuchtete Unterschied einer „machenden und gemachten“ Bewegung gelehrt wird, durch dessen Annahme, so nothwendig einerseits sie auch sein mag, anderseits doch immer mehr Festes und in sich Bestimmtes als vorhanden zugelassen, ja als unerlässlich zur Erklärung des Erkenntnissvorganges gefordert wird, als wie sich mit der ursprünglichen Annahme eines unbedingten und allgemeinen Flusses aller Dinge verträgt. Endlich aber der dritte und wenigstens in practischer und persönlicher Hinsicht auch folgenreichste Widerspruch, der aufgedeckt wird, besteht darin, dass überhaupt noch der Versuch einer Lehre gemacht, und die Prätension einer auf Seiten des Lehrenden vorhandenen Weisheit erhoben wird, von einem Standpunkte aus, der, indem er alle Festigkeit, Bestimmtheit und Verschiedenheit wegräumen will, consequenterweise auch jede Bestimmtheit mittheilbarer Begriffe, jede Verschie-

denheit von Wahr und Falsch, ja, zuletzt sogar seine eigene Unumstösslichkeit läugnen, sich selbst widerlegen muss. Die Ausrede aber, welche hiergegen im Sinne und wie es scheint auch in Erinnerung an Aeusserungen des historischen Protagoras gemacht wird, die Ausrede, dass die Lehre zwar nicht prätendire statt falscher wahre, doch aber — nach Art eines Arztes oder Gärtners — beabsichtige, statt schlechter gute, statt schwacher kräftige, statt unangenehmer angenehme Wahrnehmungen mitzutheilen — diese Ausrede wird wie billig nicht gelten gelassen, denn die hierbei benutzte Analogie trifft nicht zu, die factisch erhobene Prätension eines Lehrers wie Protagoras reicht offenbar noch weiter, vor Allem aber auch sie unterliegt noch ganz und gar dem alten Bedenken, dem man grade durch sie zu entrinnen gedachte. Denn der allgemeine Fluss des Heraklit lässt eben so wenig den Unterschied von schlecht und gut, wie den von wahr und falsch, wie überhaupt irgend einen andern, in sich bestimmt gefestigten zu.

Schon bei der Herbeiziehung dieser beiden ersten Kategorien von Instanzen gegen die protagoreische Thesis bemerkt man insofern eine sehr fein angelegte Kunst der philosophischen Widerlegung, als diese letztere sich fast durchgehends grade aus dem anspinnt, was ursprünglich zu deren Vertheidigung herbeigezogen wird. Diese selbe Feinheit der Kunst, wie wir sie auch früher schon beim Meno angetroffen haben, und wie sie überhaupt vielfach in den platonischen Schriften sich widerholt — bethätigt sich ganz besonders nun auch noch innerhalb der dritten Kategorie der gegen den Protagoras beigebrachten Einwürfe. Die Vertheidigung und Entwicklung der protagoreischen Lehre selbst schafft nach einander eine Reihe von Thatsachen herbei, die zunächst als Argumente für sie auftreten, die bald aber doch durch die ihnen beigefügte, wenn auch oft nur andeutungsweise beigefügte Beleuchtung in das grade Gegentheil sich verwandeln. Deutlich genug und in bestimmt fassbarer Gestalt heben sich unter ihnen das mathematische, logische, ethische, und religiöse Argument heraus. Jedes einzelne von ihnen, sofern es eine Thatsache aufweist, die der Sensualismus von sich aus nicht befriedigend zu erklären vermag, würde schon für sich allein hinreichen, um die Theorie desselben zu stürzen. In

ungleich nachdrücklicherer Weise geschieht dies aber noch dadurch, dass alle diese einzelnen Argumente ausserdem auch noch durch einen letzten entscheidenden Schlag zu einer Einheit und damit gleichsam zu einer Gesammtwirkung zusammengefasst werden. Dieser letzte entscheidende Schlag geschieht durch die Aufzeigung der Seele, „einer Idee," eines Vermögens, oder wie man es sonst noch bezeichnen mag, wenn man es nur bezeichnet als etwas, was im Menschen vorhanden ist, einerseits als durchaus unabhängig von der für sich betrachteten Sinneswahrnehmung und Empfindung, und anderseits als seinen Einfluss erstreckend tief hinein auch in das Zustandekommen der letzteren. So schliesst ein psychologisches Argument die Deduction ab, nachdem eine Reihe anderer ihm vorangegangen war.

Am merkwürdigsten unter diesen und zugleich für das Verständniss am schwierigsten ist dasjenige, was sich als das mathematische bezeichnen lässt. Dasselbe scheint ursprünglich nur zur Unterstützung der protagoreischen Thesis beigebracht zu werden, nur um die Relativität hervorzuheben, der alle Dinge zu unterliegen scheinen, sobald sie nach den Gesichtspunkten der Grössen- und Zahlverhältnisse betrachtet werden. Diese Relativität scheint nämlich doch darin zu liegen, dass dasselbe, was dem Einen gegenüber als ein Grösseres oder Mehreres erscheint, gegenüber einem Anderen das Kleinere und Wenigere ist. Relativität soll sich also auch hier als das innerste und eigentlichste Wesen der Dinge herauszustellen scheinen, wo sie auf den ersten Anblick doch etwas ganz Bestimmtes, Festes und Ansichseiendes sind. Sechs Würfel bleiben doch immer was sie sind. Dennoch bezeichnen wir sie in ganz verschiedener Weise, das eine Mal als mehr, das andere Mal als weniger, je nachdem wir sie mit vier oder zwölf zusammen halten[1]). In dieser Weise etwa scheint der platonische Protagoras hier jene einfache Beobachtung zu Gunsten seiner Relativitätstheorie auslegen zu wollen und zu sollen. Eben diese Beobachtung scheint nun aber der platonische Socrates auf etwas ganz Anderes, gradezu Entgegengesetztes deuten zu wollen.

1) Neben diesem sinnreichen Beispiele von den Astragalen steht noch das ganz ähnliche von dem bald grösser, bald kleiner werdenden Menschen p. 154.

Denn liegt es nicht grade hierin schon klar vor, dass wir mit aller rechnenden und messenden Betrachtung uns in Besitz einer Auffassung befinden, die in Abstraction vom unmittelbar gegebenen sinnlichen Eindrucke, im Hinausgehen über denselben verläuft. Eine solche Abstraction, ein solches Hinausgehen kann nun aber der Sensualismus von sich aus nicht begreifen und zulassen. Und wenn dasselbe nichts destoweniger eine offen vorliegende Thatsache ist, so ist diese ohne Weiteres eine Instanz gegen ihn.

Indessen dasjenige, worauf dies mathematische Argument beruht, ist streng genommen selbst nur eine einzelne Seite von einer umfassenderen Instanz, deren übrige Seiten sich zu dem Begriffe eines logischen Arguments zusammenfassen lassen. Denn nach den bedingungsmässigen Voraussetzungen des Sensualismus und seiner Relativitätstheorie kann es eben so wenig irgend welche Abstraction überhaupt als wie insonderheit eine mathematische Abstraction geben. Ohne jede Abstraction von der gegebenen Unmittelbarkeit des sinnlichen Eindruckes sind nun aber auch die Thatsachen der Sprache und des Gedächtnisses, die Thatsache des allgemeinen Begriffes, sowie die aus dieser geschöpfte Möglichkeit einer Lehre und partiellen Vorausbestimmung des Zukünftigen nicht zu erklären. Wer will die Sprache verstehn, wenn er nicht beachtet, wie das Entscheidende und Wichtige in ihr nicht sowol der sinnliche Laut als solcher, als vielmehr das an diesen geknüpfte, und zwar in gewisser Weise doch immer nur willkührlich geknüpfte Geistige, der Sinn und die Bedeutung der Worte ist, deren Zeichen nur die sinnlichen Laute sind [1])? Wer will ferner das Gedächtniss verstehn, mittelst dessen die Wiedererinnerung den sinnlichen Eindruck gewissermassen reproducirt, in einer doch immer unläugbaren, gleich gut wie weit reichenden Unabhängigkeit der Reproduction von dem sinnlichen Eindrucke selbst? Endlich ist aber auch der allgemeine Begriff einer Sache, wie wir ihn uns bilden aus einer Reihe einzelner Erscheinungen und Individuen derselben, noch

---

1) In einem ähnlichen Verhältnisse wie die Sprache zum Gedanken steht die Schrift zur Sprache. Daher denn auch die Ausrede nicht unbedingt anzuerkennen ist, die Protagoras gegen das von der Schrift wie von der Sprache gegen ihn gebrauchte Argument vorbringt, p. 163. b. c.

etwas ganz Anderes als die zufällige Sammlung in sich unbestimmter Eindrücke [1]). Und doch ihn auch nur in dieser Weise aufzufassen, hat derjenige Standpunkt kein Recht, der in den Dingen selbst nur Relativitäten erblickt, ausser der Wahrnehmung durch die Sinne aber ganz und gar keine andre Art der Erkenntniss annimmt. Für solchen Standpunkt fällt dann aber auch zugleich die Begreiflichkeit jedes Unterrichts, sowie jeder in unserm Erkennen stattfindenden Vorwegnahme eines Zukünftigen weg. Denn wie sollen irgend welche Begriffe durch Lehre mitgetheilt werden können, falls sie in sich selbst schlechterdings nichts Festes sind? und woher ist anders ein Vorausbestimmen möglich, als durch Zugrundelegung eines auf die betreffende Sache bezüglichen Allgemeinbegriffs?

So bedeutsam nun aber auch, in unsern Augen wenigstens, schon diese einzelnen bisher angeführten Argumente [2]) sind, ihre ganze Concentration erhalten sie doch erst durch die Aufzeigung von dem Vorhandensein der „Seele", wie der Dialog p. 184 b. diese mit jener anziehenden Naivität und Einfalt bringt, die in der Regel bei einem Denker die Merkmale einer recht originalen, nicht bereits durch häufigen, sei es eigenen, sei es fremden Gebrauch abgenutzten Gedankenbestimmung sind. Jene Beschreibung der Seele, wie sie hier gegeben wird, trägt noch viel von dem Reiz an sich, den eine eben erst zur begrifflichen Klarheit durchgearbeitete, in sich aber höchst folgenreiche Vorstellung für den geschichtlichen Beobachter zu haben pflegt.

Es giebt *μία τις ἰδέα*, d. h. wie wir hier am liebsten noch erst übersetzen möchten, eine einheitliche Gestalt in uns, *εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅτι δεῖ καλεῖν*, in welche alle unsre Wahrnehmungen zusammen laufen, welche Ordnung und Verknüpfung in diese hineinbringt, damit sie nicht regellos und unvermittelt neben einander liegen in unseren Sinnen, wie die trojanischen Helden im hölzernen Rosse. Auf das Eigenthümliche derselben weist uns schon der Sprachgebrauch hin, sofern dieser das Ohr und

---

1) Die Verwerfung dieser sensualistischen Ansicht vom Wesen des Begriffs ist bereits auf das Bedeutsamste vorbereitet durch dasjenige, was von p. 146 b. an über Begriffsbestimmung verhandelt worden ist.

2) Auf den Inhalt der vorhin als ethisch und theologisch bezeichneten Argumente komme ich gleich nachher wieder zurück.

Auge nicht als die eigentlichen Subjecte, sondern nur als die vom Subject d. i. also von der Seele benutzten Werkzeuge der Wahrnehmung bezeichnet. Ihre Function tritt aber auch ganz evident hervor, sowol an demjenigen, was den einen Sinn vom andern unterscheidet, als auch an dem, was allen einzelnen Sinnen gemein ist, als auch endlich an dem, was über diese alle noch hinausreicht, wie die Bezeichnungen des Seins, der Identität und Verschiedenheit, der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, der Einheit, Vielheit und bestimmten Zahl[1]), des Schönen und Hässlichen, des Guten und des Uebeln. Keine dieser drei Kategorien fällt unter die Competenz eines einzelnen Sinnes, und in Folge dessen auch überhaupt nicht unter die des Sinnes. Damit ist dann aber auch nicht bloss anerkannt, dass es Erkenntnisse giebt, die jenseits der Sinneswahrnehmung als solcher liegen, sondern diese für sich betrachtet geht auch ganz und gar verlustig der Wahrheit. Denn die Wahrheit folgt dem Begriff des Seins, dieses war ja aber eben die für sich gelassene Wahrnehmung für untheilhaft erklärt worden.

Hiermit ist die Polemik gegen die sensualistische Identification von Wissenschaft und Wahrnehmung vollendet. Es sind damit zugleich aber auch schon die Punkte bezeichnet, durch welche der Fortgang zu einer weiteren Untersuchung über den Begriff der Wissenschaft sich vermittelt. Unter dem — vielleicht mit Absicht etwas vielumfassend gewählten — Namen der *δόξα* lässt sich das Gesammtgebiet jener der Seele eigenthümlich und im Unterschied von blosser Wahrnehmung zukommenden Thätigkeit begreifen, die zuletzt angedeutet worden war. Eben daraus ergiebt sich dann auch die weitere Frage ganz von selbst. Wenn Wissenschaft nicht Wahrnehmung ist, ist sie nicht dann vielleicht identisch mit Vorstellung?

Ehe wir indessen hierauf näher eingehn, wird es zweckmässig sein, zuvor drei persönliche Characterbilder uns zu vergegenwärtigen, welche Plato mit grosser Kunst, wenn auch zum Theil nur episodenartig, parabasenähnlich, seiner rein sachlichen Deduction einzuweben gewusst hat. Das erste von ihnen zeigt

---

1) An diese schliessen sich auch die Gegensätze des Graden und Ungraden, sowie die Zeitunterschiede u. A. an.

uns die Fliessenden, d. h. jene abenteuerlichen Anhänger des Herakleitos, die um Ephesos und überhaupt in Jonien wohnen, und an sich selbst den allgemeinen Fluss und die unbedingte Relativität ihrer Lehre darstellen sollten. Jede Möglichkeit einer festen Bezeichnung und vernünftigen Verständigung über die Dinge sollte bei ihnen, die Rasenden glichen, weggefallen sein. Weder in ihren Worten noch in ihren Reden sollte irgend etwas Festes vorhanden sein — und durch ihre Erwähnung soll daher auch nur gezeigt werden, wie sehr die heraklitisch-protagoreische Lehre von der einen Seite her dazu beitrage, aller Wissenschaft den Untergang zu bereiten[1]). Dass von der grade entgegengesetzten Seite her die Eleaten, diese *τοῦ ὅλου στασιῶται*, dasselbe bewirkten, soll sodann das zweite Characterbild darthun, welches den *Μέλισσοι* und *Παρμενίδαι* gewidmet ist. Nach ihrer Lehre ist das All in unaufhörlicher Ruhe und entbehrt jedes Platzes, in welchem es sich bewegen könnte. Auch diese Ansicht hält Plato ohne Frage für einen grundstürzenden Irrthum, ihre Vertreter behandelt er indessen offenbar mit ungleich grösserer Hochachtung als wie die Herakliteer, und ihre ausdrücklich als schwierig bezeichnete Widerlegung wird daher auch auf eine andere Gelegenheit verschoben. Diesen beiden Bildern geht nun aber noch ein drittes voran, den Gegensatz darstellend zwischen dem der Philosophie und der Betrachtung der göttlichen und himmlischen Dinge gewidmeten Leben einerseits und dem Leben des in der Praxis umgetriebenen Rhetors und Politikers anderseits. Hier wird uns nämlich der Philosoph als ein Solcher geschildert, der aller Mühe und Noth, aller Unruhe und Ungerechtigkeit des gewöhnlichen Lebens und seiner hergebrachten Praxis entronnen ist, welcher aber diesen seinen Frieden durch nichts Geringeres erkauft hat, als wie durch die Unkenntniss aller derjenigen Dinge, auf welche sein Gegenbild, der erfahrene Weltmann sich brüstet. Nur sein Leib wohnt in der

---

1) Wem diese Schilderung irgendwie als übertriebene Caricatur und desswegen als unglaublich erscheinen sollte, der ist auf die schlagende Parallele aus der Geschichte der Neuesten Philosophie zu verweisen, auf welche bereits Trendelenburg aufmerksam gemacht hat: Die logische Frage in Hegels System. Leipzig 1843. p. 56.

Stadt, während sein Geist alles Hiesige verachtet, und sich zur Betrachtung von Erd' und Himmel, zur Erforschung der unveränderlichen Natur aller Dinge emporgeschwungen hat. Da kann es dann freilich nicht ausbleiben, dass er nach dem gewöhnlichen Maassstabe weder zu tadeln und zu verläumden, noch glücklich zu preisen weiss. Denn er kümmert sich nicht um das, was ein Anderer an Schlechtigkeit und Uebel, oder auch was er etwa an vergänglichen Gütern besitzt. Hört er einen Tyrannen preisen, so ist es ihm nicht anders, als schildere man die Glückseligkeit eines Schweinehirten; hört er den Stolz, mit welchem man sich seiner hohen Abkunft und seines alten Geschlechts rühmt, und die Freude, welche man über den Besitz grosser Ländereien hat, so erscheint ihm dies Alles als die grösste Kleinigkeitskrämerei, weil er an Raum und Zeit noch einen ganz anderen Maassstab als die Uebrigen zu legen gewohnt ist. Freilich wird er seinerseits sich lächerlich machen durch Ungeschicktheit, wenn er einmal vor Gericht erscheinen muss, oder etwas dem Aehnliches zu vollbringen hat. Aber nicht minder lächerlich wird sich auch der Nichtphilosoph machen, sobald man ihn von dem Geringeren zum Grösseren heraufziehn will, von der Ungerechtigkeit der Individuen zur Untersuchung über das Wesen der Ungerechtigkeit, von der Frage, ob ein König, der viel Gold besitze, glückselig sei, zu der allgemeinern Untersuchung über menschliche Glückseligkeit und Unseligkeit überhaupt. So finden wir dann also an dieser Stelle nicht allein die Glückseligkeit in engster Abhängigkeit von der philosophischen Thätigkeit gestellt, sondern diese selbst in ziemlich nachdrücklicher Weise von jeder anderen practischen Thätigkeit unterschieden. Ja, während es in den bisher berücksichtigten Worten mehr nur erst der Unterschied der untergeordneten Stufe zur höheren sein mag, tritt dagegen in anderen noch eine viel stärkere Spannung ein, eine Spannung des Gegensatzes zwischen dem Gebotenen und Beseligenden der beschaulichen Vernunfterkenntniss einerseits, und dem Verwerflichen, Schlechten und Schädlichen der im Sinnlichen und Wirklichen verkehrenden Handlung anderseits. Wird doch auch gradezu gefordert, dass der Philosoph von hier dorthin so schnell als möglich „fliehen" solle, weil ja den hiesigen Ort und die sterbliche Natur das Böse ebenso

wenig je ganz verlassen, als sich bei den Göttern irgend einmal festsetzen kann. Nichtsdestoweniger darf man sich doch auch hierin nicht die Richtung des Plato als eine gar zu übertriebene denken. Denn wenn jenes „Fliehen" nach seiner Auffassung nichts Anderes ist, als „dem Gotte nach Vermögen ähnlich," d. h. „mit Erkenntniss gerecht und heilig" zu werden, wenn es nach ihm keinen anderen Weg giebt, um dem Paradeigma der Glückseligkeit, dem θεῖον, dem Göttlichen näher, um dem Paradeigma der Unseligkeit, dem Ungöttlichen, ἄθεον ferner zu treten, als dass man in allem Ernste und nicht bloss dem Scheine nach die Tugend verfolgt und die Schlechtigkeit flieht, weil jede Handlung uns bald dem Einen, bald dem Andern näher bringt, weil jede Tüchtigkeit und Untüchtigkeit, jede Weisheit oder Unwissenheit von dem Verhältniss zu dieser Erkenntniss abhängt, weil endlich jedem Ungerechten die wahre, gerechte und unentrinnbare Strafe betrifft, so sehen wir, wie grade auch der Hinblick auf dieses doppelte Paradeigma des sittlichen Lebens diesem selbst wieder eine positive Bedeutung verleiht. Daher denn auch die ganze Bedeutung dieser Schilderung[1]) nicht sowol darauf zu gehn scheint, eine völlige Abkehr von der practischen Wirklichkeit, und von dem Gebrauch der Sinne zu predigen, als vielmehr darauf beschränkt werden muss, dass sie die Verwerflichkeit desjenigen Standpunkts zeigen will, der allein in den Gränzen der Sinnlichkeit sich bewegen will. Immerhin mögen hier und da die Worte des Plato hierüber hinaus noch etwas weiter reichen, ein verständiger Leser wird sie doch, gestützt auf die ganze Analogie des Platonischen Gedankensystems, auf ihr richtiges Maass zurückzuführen wissen. Es kommt dem Plato darauf an, zu zeigen, wie jeder theoretischen Mei-

1) Prantl (Gesch. der Logik p. 59—84.), der überhaupt einen herben und zum grossen Theil ungerechten Tadel gegen die alten Philosophen bereit hält, hat mit demselben auch den Plato, seinen Theaetet und namentlich auch die in dieser Schilderung hervortretende Seite seiner Gedanken überschüttet. Er bezeichnet letztere als „salbungsreich" „ungehörig" u. s. w. Es wäre vielleicht nicht unverdienstlich, wenn auch gewiss unerquicklich, Prantl's Kritik im Einzelnen zu beleuchten, etwa in der Weise, wie Brandis dies in Betreff des Aristoteles gethan hat. Uns verbietet der Raum hier eine genauere Auseinandersetzung mit Prantl's Auffassungen über und Angriffen auf Plato.

nung[1]) — zumal wenn diese das Wesen der Wissenschaft selbst betrifft, mit Nothwendigkeit auch ein bestimmtes practisches Verhalten, jedem sachlichen ein persönliches entspricht. Deswegen zeigt er uns nicht blos das herakliteische, das protagoreische, das eleatische Princip, sondern zugleich auch die Herakliteer selbst, die Eleaten, den Protagoras, und weil vielleicht die bedenklichen practischen Consequenzen aus der Lehre des Letzteren an diesem selbst noch nicht so einleuchtend zu machen waren[2]), so fügt er der durchgehends mit einer gewissen Reser-

1) Hierüber finden sich treffliche Ausführungen bei Schleiermacher (II. 1.), der unter Anderm p. 120 sagt: „Daher auch zeitig gezeigt wird und Niemanden verwundern sollte, wie dieses hierher kommt, welchen Einfluss die geprüfte Lehre auch auf die Ideen des Guten und Schönen und ihre Behandlung haben muss, dass für den Anhänger derselben auch die Erkenntniss selbst sich nur auf die Lust zurückbeziehen kann, und dass, sowie der, welcher nur die Lust sucht, auf eine dem innern Gefühl selbst widersprechende Zerstörung jeder Gemeinschaft hinarbeite, so auch, wer statt des Wissens sich mit den sinnlichen Eindrücken begnügt, keine Gemeinschaft finden könne, weder der Menschen unter einander, noch der Menschen mit den Göttern, sondern in den engen Grenzen seines persönlichen Bewusstseins eingeschlossen und abgesondert bleibe.“

2) Aehnliche Motive mögen den Plato auch bestimmt haben, äusserlich einen so gar geringen Accent auf dasjenige zu legen, was ich vorhin als Plato's ethisches und theologisches Argument gegen den Sensualismus bezeichnet habe. Der Sache nach vertraut er indessen diesen gewiss nicht weniger, als den früher erwähnten. Das Beste, wozu sich der Sensualismus in theologischer Hinsicht zu erheben vermag, ist ein Non liquet in Betreff der Götter. Jedenfalls kommt den Göttern kein substantieller Vorzug vor den Menschen zu, so wenig wie unter diesen dem Weisen und Sachverständigen vor den Thoren und Laien, dem Guten vor den Bösen sowie den Menschen überhaupt vor den Thieren. Schon hiernach muss es einleuchten, wie unvereinbar mit den Voraussetzungen des Sensualismus alle Grundlagen des sittlichen Lebens sind. Dies erhellt dann aber auch noch aus dem von Plato durchgehnds behaupteten Zusammenhang zwischen wahrer Erkenntniss und sittlicher Handlung. Der consequente Sensualismus kennt ferner keine eigentlichen Allgemeinbegriffe und im Zusammenhange damit auch keine wirklich zuverlässige Erwägung eines Zukünftigen. Hiermit ist dann aber auch von neuem jede Richtung auf den Zweck, jede Erziehung und Gesetzgebung entweder für unmöglich, oder für unnöthig oder auch für unberechtigt erklärt. Alles dies und auch noch einiges Andere ähnlicher Art deutet auch schon der Theaetet an, die genauere Ausführung bleibt indessen anderen ethischen Dialogen wie dem Protagoras, Gorgias, Philebus überlassen.

vation behandelten Zeichnung des Protagoras jenes Bild des vollendeten Weltmannes bei, der mit protagoreischen Voraussetzungen ganzen Ernst macht, selbst wo dieser sich oft nur in heilsame Inconsequenzen verliert. Sehr passend steht diese ganze Episode daher auch schon innerhalb des ersten Hauptabschnittes des Theaetet, wiewohl sie nach anderen Seiten hin angesehn, auch als der ideale Höhepunkt für das ganze Gespräch betrachtet werden darf. Wie Sinneswahrnehmung und Ideenschau die beiden Pole der Erkenntnissscale sind, so bezeichnet die philosophische und die routinirt practische Lebensweise den äussersten Gegensatz, der in Betreff der Lebensweisen stattfindet. Alles Erkennen bewegt sich zwischen jenen, alles Handeln zwischen diesen beiden Gränzen. Wie wenig nun aber Plato desswegen gesonnen ist, der Sinneswahrnehmung alle und jede Bedeutung für das Zustandekommen der Erkenntniss abzusprechen, das muss dem, der noch überhaupt einen Beweis hierfür fordert, und der denselben auch nicht einmal in einzelnen schon diesem ersten Abschnitt des Theaetet eingestreuten Andeutungen[1]) erblicken will, jedenfalls doch der ganze weitere Ver-

1) Die wichtigste unter diesen, die auch mehr als einmal gemacht wird (namentlich p. 179 c.), geht dahin, dass, so wenig man der Wahrnehmung als solcher Antheil an der Wahrheit zuerkennen kann, eben so wenig sie an sich des Irrthums zu bezüchtigen ist. Der Sinn als solcher täuscht nicht. Täuschung kann erst dann eintreten, wenn an die Wahrnehmung sich ein Urtheil anschliesst. Unterhalb des Gegensatzes von Wahr und Falsch liegt also noch ganz und gar die Sphäre des Sinnes, und innerhalb dieses gedacht, ist er auch nach Plato's Dafürhalten gewiss ebenso unentbehrlich, wie unverwerflich. Vgl. Bonitz platon. Studien I. p. 48. not. 43. mit Michelis I. p. 164. Anm. Uebrigens sei es gestattet, hier noch eine Bemerkung über die drei Sätze zu machen, die p. 155 a. als unumstösslich hingestellt werden. In meinen Augen haben sie jener häufig angewandten Kunst des Plato gemäss eine doppelte und zwar entgegengesetzte Bestimmung. Zunächst scheinen sie die Behauptung des Gegners zu stützen, in der That aber widerlegen sie dieselbe. Nach dem Protagoras soll der zwischen diesen an sich so einleuchtenden Sätzen eintretende Widerstreit (αὐτὰ αὐτοῖς μάχεται), der sich ergiebt, sobald man sie mit jenen beiden Beispielen vergleicht, sich nur dadurch lösen, dass man die gewöhnliche Voraussetzung aufgiebt, als seien die Dinge selbst an und für sich etwas. Nach Plato aber müssen diese Grundsätze vereinigt mit jenen Beispielen darauf hinführen, dass unsere Betrachtung der Dinge sich oft ändern darf und muss, ohne dass jene selbst sich geändert

lauf desselben, alles dasjenige darthun, was wir jetzt noch über den platonischen Begriff der „Vorstellung" beizubringen haben.

II. Unter Vorstellung nämlich (δόξα) versteht Plato nach dem Bisherigen ganz allgemein jede denkende Thätigkeit der Seele, welche als solche nicht unmittelbar mit der Sinneswahrnehmung zusammenfällt. Es entsteht daher aus dem Voraufgegangenen die Frage, ob Wissenschaft vielleicht identisch mit Vorstellung ist. Zur Entscheidung dieser Frage muss zunächst das Wesen der Vorstellung in sich bestimmt, und sodann deren Identität mit dem Begriff der Wissenschaft geprüft werden.

Vorstellung ist nicht Wahrnehmung. Das ist der erste feste Punkt, von welchem ausgegangen wird. Denn Vorstellung sollte ja eben bedingungsmässig dasjenige Vermögen der Seele sein, was über die Sinneswahrnehmung hinausgeht. Die Vorstellung entsteht und vergeht. Sollte hierin vielleicht eine Erklärung für das Wesen der Wissenschaft gefunden werden können? Unmöglich. Denn entstehende Vorstellung nennen wir nicht schon Wissen, sondern Lernen, und vergehende Vorstellung nennen wir nicht mehr Wissenschaft, sondern Vergessen. Also von einer andern Seite her muss der Versuch gemacht werden, in das Wesen der Vorstellung einzudringen. Dies geschieht indem daran erinnert wird, dass man mehrerlei Arten der Vorstellung zu unterscheiden pflegt. Es giebt wahre und falsche Vorstellungen. Sollte die Wissenschaft vielleicht eins von beiden sein können? Es leuchtet leicht ein, dass die Wissenschaft nicht falsche Vorstellung sein kann. Denn unter Wissenschaft pflegen wir uns doch immer nicht sowol einen Irrthum, etwas Falsches vorzustellen, als die Erkenntniss eines Seienden, eine wahre Erkenntniss. Dennoch verweilt die Untersuchung länger bei dem Begriffe einer falschen Vorstellung offenbar in der Absicht, um an ihr auch ihr Gegentheil, das Wesen der wahren Vorstellung klar zu machen. Wie indirekt ist auch hierin doch das Verfahren des Plato! Um die Identität von Wissenschaft und Vorstellung zu prüfen, fragt er, was Vorstellung ist. Um zu bestimmen, was Vorstellung ist, fragt er, was falsche Vorstellung ist.

---

hätten, mithin auf eine gewisse Unabhängigkeit jener von diesen. Hiernach befriedigt mich weder Bonitz (p. 44.) noch Michelis (p. 164.) Auffassung.

Die Vermuthung liegt nahe, dass das Wesen der falschen Vorstellung auf einer Verwechslung beruhn möge. Frägt man nun aber, worauf sich denn wohl diejenige Verwechslung bezieht, die einer falschen Vorstellung zu Grunde liegen soll, so stösst man in Beantwortung dieser Frage auf nicht unerhebliche Schwierigkeiten. Die für sich betrachtete Wahrnehmung ist von vornherein als ein solches Gebiet anzusehn, auf welchem die Möglichkeit einer Verwechslung zur Erklärung der falschen Vorstellung überhaupt nicht gesucht werden darf, und zwar nicht allein deswegen, weil auch die falsche Vorstellung ja, sofern sie nur überhaupt Vorstellung bleibt, bedingungsmässig ausserhalb des Gebiets der blossen Wahrnehmung liegt, sondern zugleich auch desswegen, weil, wie schon vorhin bemerkt, innerhalb dieser Sphäre keine Möglichkeit des Irrthums gegeben ist — der Sinn als solcher täuscht nicht. Eben so wenig führt es nun aber auch zum Ziele, wenn man zur Erklärung der falschen Vorstellung sich entweder ganz allein auf die Seite der Vorstellungsthätigkeit oder auch auf die des Vorstellungsobjectes bezieht. Was man in seiner Vorstellung kennt, wird man eben so wenig mit einem Andern verwechseln, was man gleichfalls kennt, als mit etwas, was man überhaupt nicht kennt. Denn wie könnte man doch auch einen Begriff, den man hat, verwechseln, sei es mit einem andern, den man gleichfalls hat, oder auch mit einem, den man überhaupt nicht hat. Und eben so wenig kann auch ein an sich nicht Seiendes, ein Nichts, vorgestellt, und durch Verwechslung falsch vorgestellt werden, wenigstens wenn es erlaubt ist, die Vorstellung nach Analogie der Wahrnehmung zu denken. Denn allerdings ein überhaupt nicht Seiendes kann auch nicht gesehn, gehört u. s. w. werden. Und doch giebt es offenbar eine Thatsache des Irrthums, der falschen Vorstellung, der Verwechslung. Ein Blick auf die gewöhnlichste Erfahrung genügt, um uns dies einsehn zu lassen. Wie also erklärt sich dasselbe? In sorgsamster Weise geht der Dialog einzelnen recht aus dem gewöhnlichen Leben herausgegriffenen Beispielen nach, um die in Frage stehende Erscheinung zu beobachten. Er constatirt in dieser Beziehung vor Allem drei Fälle, in denen sich eine Möglichkeit des Irrthums herausstellen soll:

1) Wenn man von zwei Dingen, die man kennt, nur eins wahrnimmt;

2) Wenn man von zwei Dingen eins kennt, nicht aber dies, sondern ein anderes wahrnimmt, das man nicht kennt;

3) Wenn man zwei Dinge zugleich kennt und wahrnimmt.

Ueberlegt man nun aber, was in diesen drei Fällen das ihnen allen Gemeinsame ist, so wird man auf das Zusammensein einer Wahrnehmung und eines Begriffs, auf die Aufeinanderbeziehung dieser zwei Seiten geführt. Und dass grade hier das Terrain liegen müsse, auf welchem die Möglichkeit einer Verwechslung liege, das indicirt noch bestimmter die Vergleichung jener drei Fälle mit anderen, in welchen nie ein Irrthum, eine Verwechslung stattfindet. So wird allmälig das Resultat herbeigeführt, dass eine Verwechslung immer nur dadurch denkbar sei, dass man in unrichtiger Weise einen in uns befindlichen Begriff auf einen von aussen an uns herantretenden Sinneseindruck bezieht, etwa wie man gelegentlich einmal von zwei Schuhen jeden auf den falschen Fuss zieht. Falsche Vorstellung ist hiernach also unrichtige Verknüpfung von Begriff und Sinneseindruck, von Wahrnehmung und Wissenschaft, und Vorstellung überhaupt demnach eine derartige Verknüpfung. So überrascht uns also Plato hier plötzlich mit einer eigenen Definition von Vorstellung, wo wir zunächst nichts als Abweisung falscher Definitionen zu besitzen glaubten. Das indirecte Verfahren, das anfangs als ein so weit aussehendes erschien, ist schliesslich früher am Ziele, als man erwarten durfte. Aber das entspricht auch eben so recht der aus der sokratischen Hebammenkunst hervorgewachsenen Dialektik des Plato. Indem diese den Irrthum sich selbst vernichten lässt, springt unmittelbar aus dessen Trümmern die Wahrheit — wie das Kind aus dem Mutterleibe hervorgeht, sobald nur seine Zeit da ist, und eine sorgsame Behandlung alle Hindernisse weggeräumt hat, die dem natürlichen Verlauf im Wege stehen. Vorstellung ist *σύναψις* der *αἴσθησις* mit der *ἐπιστήμη*.

Wie dem ersten Hauptabschnitte des Theaetet drei characteristische Lebensbilder eingefügt waren, so sind es diesem zweiten drei denkwürdige Gleichnisse, deren gemeinsame Tendenz dahin geht, uns das eigenthümliche Wesen der Vorstellungs-

thätigkeit und der Seele als ihres Sitzes von mehr denn einer Seite her zu beleuchten. Zunächst wird uns da nämlich das Vorstellen der Seele beschrieben als ein Selbstgespräch der Letzteren, in welchem diese überlegt und mit sich selbst discutirt, bejaht und verneint, bis sie sich für irgend eine der von ihr selbst vorgebrachten Meinungen entscheidet, und in derselben fest wird. Während nun in diesem ersten Bilde die Seelenthätigkeit vorwiegend von Seiten ihrer freien Entscheidung zum Urtheile, ihrer Unabhängigkeit von dem äusseren Sinneseindrucke, und an und für sich schon im unmittelbaren Besitze der zur Erkenntniss nöthigen Voraussetzungen geschildert wird, dient das zweite, die Seele mit einer Wachstafel zusammenstellende Bild dazu, nicht nur die Thatsache des Gedächtnisses und der Wiedererinnerung, sondern auch abgesehen von diesen beiden noch die Beziehung der Vorstellung auf den äusseren Sinneseindruck, die verschiedene Intensität und Reinheit des Letzteren, sowie deren Abhängigkeit von dem wahrgenommenen Gegenstande zu veranschaulichen. Indessen auch diese Vergleichung, so gut wie die erste, zeigt sehr offenbar eine Seite, nach welcher sie hinkt. Während nämlich die erste allzusehr die relative Selbstständigkeit der Vorstellung, als wäre sie eine Thätigkeit, die durchaus und ausschliesslich im Innern verläuft, betont, setzt diese zweite dagegen ihre Abhängigkeit gegenüber einem von aussen kommenden, vielleicht nur in ein allzugrelles Licht. Insonderheit wird in diesem Bilde als solchem auch das nicht klar, wie es denn nur der der Tafel gleichgesetzten Seele möglich sein soll, einen einmal zurückgetretenen Eindruck selbstständig wieder hervorzurufen, und eine doch noch überhaupt in ihrem Besitz befindliche Vorstellung nicht auch im gegenwärtigen Bewusstsein zu haben. Grade auf diese bedeutsamen Seiten an dem Leben und Erkennen der Seele weist nun aber das dritte, kindlich sinnreiche Bild vom Taubenschlage hin, innerhalb dessen ein Mann verschiedene Arten von Vögeln besitzen kann, ohne jeden einzelnen desswegen auch in der Hand zu halten. Diesem Bilde ist es zugleich auch noch deutlicher als irgend einem der anderen beiden eingeprägt, wie falsche Vorstellung möglich ist, und wie ihr Wesen eben darin besteht, einen im Innern befindlichen Begriff auf einem ihm

nicht zugehörigen und von aussen kommenden Eindruck zu beziehen.

III. Wenn schon in dem Bisherigen die Ueberzeugung gewonnen ist, dass selbst Vorstellung, wahre Vorstellung nicht identisch mit Wissenschaft sein könne, sofern jene doch immer nur der Weg von der Wahrnehmung her, und zu dieser hin sei, so ist damit eigentlich schon von vornherein auch diejenige Ansicht zurückgewiesen, welche die Wissenschaft fasst als einen nur äusserlich noch zur Wahrnehmung hinzutretenden Factor. Dennoch unterlässt Plato es nicht, auch diese Auffassung noch einer sorgsamen Prüfung zu unterziehen, wobei ihn möglicherweise wie wir später noch prüfen werden die Rücksicht auf bestimmte einzelne, in der damaligen Zeit ausgebildete Lehren von dem Wesen der Wissenschaft leiten mochten, jedenfalls aber auch die rein sachliche Absicht, seiner Darstellung und Kritik eine so grosse Vollständigkeit zu geben, als nur irgend möglich. Er benennt jenen in Frage kommenden Factor mit der grade durch ihre Vieldeutigkeit hierzu geeigneten Bezeichnung λόγος, und zeigt nun, dass, in welchem Sinne man auch diesen λόγος fassen möge, sein Hinzutreten zur blossen Vorstellung doch in keiner Weise geeignet sei, diese in Wissenschaft umzusetzen.

Unter λόγος kann man nämlich entweder Verdeutlichung durch Rede, oder Zurückführung auf die einfachsten Grundbestandtheile, oder endlich auch Angabe des eigenthümlichen Merkmals verstehn, und demgemäss das Hinzutreten je eines dieser drei Stücke als dasjenige ansehn, was uns aus dem Gebiete der Vorstellung in das der Wissenschaft überzuführen vermag. Und nun müsste man auch wirklich den Plato weder aus seinen anderweitigen Schriften kennen, noch auch nur die durch diesen Dialog überall hindurch zerstreuten Andeutungen beachten, wenn man noch daran zweifeln wollte, dass der λόγος in jeder der angeführten drei Auslegungen eine wesentliche und wichtige Seite an der Wissenschaft bezeichne. Wie oft setzt Plato es nicht auseinander, dass wie einerseits alle Redekunst nur auf wissenschaftlicher Erkenntniss der Begriffe sich erbauen könne und solle, so anderseits jede derartige Erkenntniss, wie allein die Möglichkeit so auch gewiss den lebendigen Trieb in sich besitze, Andere zu belehren, und in dem Verkehr der Wechselrede nicht nur zu überreden, sondern auch zu überzeugen. Grade darin sollte ja auch der vornehmlichste Vorzug bestehn, den die Wissenschaft vor der wahren Vorstellung, und die auf jene gebauete Tugend vor der gewöhnlichen habe, dass jene beiden, aus dem Grunde der Sache heraus schöpfend, zu lehren, und sich selbst Andern mitzutheilen im Stande wären. Eben desswegen dürfen daher auch die Grundbestandtheile der wissenschaftlichen Erkenntniss nicht unzugänglich sein; da nur aus ihnen heraus die Lehre sich erzeugen kann, und ohne ihre Einsicht auch die der abgeleiteten Zusammensetzungen nicht denkbar ist. Nach platonischen Voraussetzungen kann dann nun aber auch weiter die bis auf dem Grund zurückgehnde Erkenntniss eines Einzelnen nicht bei diesem Einzelnen stehn bleiben. Vielmehr ist es nach Plato ebenso möglich wie nöthig, von der gründlichen Erkenntniss je eines Dinges auf die aller übrigen überzugehn, und es stellt sich somit also hier für den, der in wahrhaft wissenschaftlicher Weise auf den Grund der Dinge zurückzugehn vermag, ein einheitliches, lückenlos unter sich zusammenhängendes System aller Erkenntnisse dar. Innerhalb eines solchen Systems stellt sich nun aber die Bedeutung des eigenthümlichen Merkmals, als desjenigen, was das Einzelne aus dem Zusammenhange des Allgemeinen heraushebt, auf das allerevidenteste heraus. Keines dieser drei Stücke kann und darf daher auch der Wissenschaft fehlen, ihr muss die Verdeutlichung durch die Rede, die Einsicht in die Grundbestandtheile und endlich auch die Angabe des eigenthümlichen Merkmals zu Gebote stehen.

Dennoch soll hiermit in keiner Weise die Richtigkeit derjenigen Behauptung anerkannt werden, welche das Wesen der Wissenschaft auf eine mittelst des λόγος ergänzte Vorstellung zurückführt. Denn in welchem Sinne man immer auch diesen λόγος verstehn mag, gegen jeden erheben sich beträchtliche Einwände: gegen den ersten, dass dann ja nur bei den Stummen nicht richtige Vorstellung und Wissenschaft identisch wären; gegen den zweiten, dass zwar ohne die Grundbestandtheile auch das Ganze nicht zu erkennen ist, die Erkenntniss des Ganzen deswegen aber doch noch keineswegs zusammenfällt mit der der einzelnen, aus ihrem organischen Zusammenhang gerissenen

Bestandtheile, und endlich gegen den dritten, dass damit der Wissenschaft gar nichts zuerkannt wird, was nicht auch schon der Vorstellung zukäme; da ja auch diese schon offenbar nicht ohne die Auffassung des eigenthümlichen Merkmals zu Stande kommen würde. Gegen alle insgesammt erhebt sich dann noch der gemeinsame Einwurf, dass keine dieser Auffassungen erörtert werden kann, ohne fortdauernden und bedeutsamen Gebrauch der auf das Wissen bezüglichen Ausdrücke und Bezeichnungen — ein stillschweigender Fingerzeig, dass nicht von Seiten der Vorstellung aus in das Wesen der Wissenschaft eingedrungen und diese etwa nur als eine Vervollständigung jener begriffen werden kann, sondern dass vielmehr umgekehrt schon immer die Einsicht in das Wesen der Wissenschaft vorausgesetzt wird, wo von Vorstellung die Rede ist. Hiernach also ist Wissenschaft ebensowenig Vorstellung mit hinzutretendem λόγος, als wie sie Vorstellung an sich oder Wahrnehmung ist.

So endigt also der Theaetetos scheinbar ganz resultatlos — aber wie wenig er wirklich aller und jeder Resultate entbehrt, das glauben wir nicht einfacher darthun zu können, als durch einen zusammenfassenden Rückblick auf das Ganze der bisherigen Entwicklung. Diese Entwicklung giebt uns das Bild einer Erkenntnissscala, einer Erkenntnisstheorie, die weder nach Seiten ihrer Vollständigkeit, noch nach Seiten ihrer Genauigkeit im Gesammtgebiet der alten Philosophie ihres gleichen hat, die die bewusste oder unbewusste Voraussetzung fast aller späteren Logiker geblieben ist, und deren ernstlichste Ueberlegung auch jetzt noch von jedem gefordert werden darf, der über das Problem menschlicher Sinnes- und Verstandeserkenntniss sein Votum abgeben will.

Auf der untersten Stufe der Scala der Erkenntnisstheorie stehen die unmittelbaren Veränderungen des Körpers, welche als solche und für sich betrachtet, es noch gar nicht bis zu einem unterscheidenden Bewusstsein bringen. So stellen sie dann allen Ernstes innerhalb ihres Gebiets jenen unbedingten, unaufhörlichen, allgemeinen und unfassbaren Fluss des Werdens dar, welchen Heraklit als das Grundschema aller Dinge gelehrt hatte. Dieses Gebiet ist nun aber auch dasjenige, was das menschliche Leben noch mit der Existenz der Thiere und Pflanzen gemein

hat. Auf dieses Niveau erniedrigt mithin derjenige den Menschen, der die Empfindung für den ausschliesslichen Inbegriff seiner Erkenntniss, für den höchsten Maassstab aller Wahrheit erklärt. Es ist ein Niveau, auf welchem die unbedingteste Relativität herscht, auf dem es ein Festes und Allgemeines noch gar nicht giebt, und auf dem auch jede Möglichkeit der gegenseitigen Verständigung fehlt. Der einzelne Mensch ist hier atomistisch gebannt in den Kreis seiner Empfindungen, wie dieselben ihm grade kommen und gehen; ja, streng genommen darf auch nicht einmal er selbst als eine feste Einheit, als ein bleibender Träger für dieses Ab- und Zuströmen genommen werden, da er selbst in jeder Beziehung auch nur ein nicht zu fixirender Durchgangspunkt ist.

Dagegen schon in der Wahrnehmung, wie dieselbe fast unmerklich mit der unmittelbaren Sinnesempfindung durchflochten ist, durchbrechen wir zum ersten Mal die Schranken der Sinnlichkeit. Auf ihrem Boden stehen wir schon, sobald wir irgend einen einzelnen Eindruck auch nur als solchen fixiren, als etwas Seiendes erkennen, und in seiner von anderen verschiedenen Eigenthümlichkeit erfassen. Damit stehen wir schon ohne Weiteres nicht mehr auf dem blossen Gebiete der Sinnlichkeit, sondern auf dem der in diese mit bedingendem Einfluss hinübergreifenden Seelenthätigkeit. Und kraft dieser letzteren erheben wir uns nun auch immer mehr in die höheren und selbstständigeren Sphären des Erkennens — indem unser Gedächtniss einen Eindruck bewahrt, auch über die erste unmittelbare Gegenwart desselben hinaus, indem unsere Erinnerung sogar vermag, das von dem Gedächtniss Bewahrte mit relativer Selbstständigkeit zu reproduciren, indem unsere logische und mathematische Abstraction von dem unmittelbar Gegebenen der veränderlichen Wahrnehmungsobjecte absieht, um dieselben nach Formen, Beziehungen und Verhältnissen zu beurtheilen, die als solche nicht schon in jenen liegen, indem wir auf Grundlage solcher Abstraction allgemeine Begriffe bilden, nach denen nicht nur die Möglichkeit der Belehrung und der durch sie vermittelten sittlichen Förderung, sondern auch überhaupt die einer gewissen Vorausbestimmung der Zukunft sich ergiebt, ohne welche letztere weder Erziehung noch Gesetzgebung, weder Staat noch Unter-

richt denkbar wären. So erhebt sich also schon diese Stufe der Vorstellung weit über die der Empfindung, indem das zum Bewusstseinkommen der letzteren zugleich nur möglich wird durch den übergreifenden Einfluss der ersteren.

Dennoch erkennen wir bald, dass auch diese Stufe noch keineswegs die höchste, noch nicht die Wissenschaft selbst ist. Sie ist der Weg zur Wissenschaft, noch nicht diese selbst. Dies ergiebt sich auch vor Allem schon daraus, dass erst diese Stufe es ist, die uns so recht vor die Alternative von Irrthum und Wahrheit stellt. Der Sinn als solcher täuscht noch nicht, wohl aber giebt es falsche Vorstellung. Und zwar ist falsche Vorstellung ihrem eigentlichsten Wesen nach unrichtige Beziehung eines Sinneseindrucks auf einen in uns liegenden Begriff. In diesen Begriffen als solchen werden wir daher auch die Wissenschaft zu suchen haben, und es frägt sich daher auch nur, in welchem Verhältniss steht diese so gefasste Wissenschaft, der Complex der ein für alle Mal in unserem Geiste liegenden Begriffe zur Vorstellung. Nicht als eine blosse äusserliche Ergänzung zur Vorstellung kann jene Wissenschaft auftreten, in Betreff ihrer muss es nicht auch noch wieder Irrthum und Verwechslung, sondern nur ein einfaches Haben oder Nichthaben, Zurück- oder Hervortreten geben können. Ihre Bewährung müssen diese Begriffe daher auch nicht anders als in sich selbst tragen. Eben deswegen müssen sie auch von einfacher, mithin auch unwandelbarer und unvergänglicher, von ewiger Art sein. In ihnen müssen die Grundbestandtheile aller Dinge erkannt, an ihnen das eigenthümliche Merkmal jeder einzelnen unter denselben erfasst werden können. Auf sie muss jede wahrhaft gründliche Rede zurückgeführt, durch sie aber auch wirklich zu einer wahrhaften Belehrung für Andere gestaltet werden können. Kurzum: Wissenschaft ist nach Plato Ideenerkenntniss — wie sie im vollkommensten Maasse die unmittelbare Schau der Praeexistenz gewährt hat, wie sie einigermassen mittelst der Erinnerung an jene, aber auch noch dem gegenwärtigen Leben eignet.

Das ist das Resultat, bei welchem der Theaetet stehn bleibt [1]).

---

1) Auch in Betreff des Theaetetos freuen wir uns, auf Bonitz platonische Studien I. Wien 1858, verweisen zu können. Nur die dort zuletzt (p. 78) aufgestellte Meinung, nach welcher man kein Recht haben soll zu sagen, dass in und durch die Negation der Kritik auch eine positive Erklärung über das Wesen des Wissens im platonischen Sinne gegeben sei, — vermag ich nicht für richtig zu halten. Uebrigens aber macht diese Arbeit von Bonitz ältere Monographien einigermassen überflüssig, wie namentlich die für ihre Zeit sorgsam gearbeitete von Rigler (Bonner Schulprogramm 1832) de Platonis Theaeteto, und zumal die weitläuftigen Prolegomena in Theaetet. von Burger, Leyden 1843. Die Darstellungen von Susemihl und Steinhart unterzieht sie einer genauen Kritik; aus denen von Brandis, Ritter und Zeller bestätigt sie aber das Meiste, und auch Michelis hebt nur mit Unrecht den Vorzug seiner Erörterung vor allen voraufgegangenen mit solchem Nachdruck hervor. —

Es sei hier gestattet, jetzt auch darauf noch hinzuweisen, dass von Belegstellen der oben (p. 67. Anmerk. 1.) von uns bezeichneten Art der Theaetet eine ganz besonders grosse Anzahl liefert. Dahin gehört vornehmlich die Hervorhebung der zu Abschweifungen Raum lassenden Musse als eines Eigenthümlichen der philosophischen Erörterung (p. 172 c. vergl. mit Schleiermacher II, 1. p. 341.); ferner die wiederholten Aeusserungen darüber, unter welchen Bedingungen ein Satz im Dialoge als widerlegt angesehn werden dürfte (cf. Schleierm. p. 126. p. 340.), die Beschreibung des Gedächtnisses, des Selbstgesprächs der Seele, der socratischen Maeeutik, die Winke über das Aufzeichnen mündlicher Unterredungen u. ä. (p. 143 a. cf. Schleierm. p. 334. Anm. zu 131. 13.

§. 8.

III. Die Güterlehre nach dem Gorgias und Philebus.

Der Darstellung seiner Güterlehre hat Plato zwei Dialoge gewidmet, den einen, der mehr populär gehalten ist, und vornemlich das Hervorgehn der Güterlehre aus der Tugendlehre ins Licht setzt, den andern, streng dialektischen, der auf ihren Zusammenhang mit der Ideenlehre hinweist; beide aus verschiedenen Gründen zu Plato's einflussreichsten Werken zu zählen.

Der Gorgias zerfällt nach den drei Gängen, welche Socrates hintereinander mit dem Gorgias, Polos und Kallikles macht, in drei grosse Massen (I. 448 d. II. 461 b. III. 481 b. — Ende), von denen jede eine relative Selbstständigkeit und gemäss dem Character desjenigen, an welchen sie zunächst gerichtet ist, eine eigenthümliche Färbung besitzt, die aber dessen ungeachtet Ein grosses Gewebe ausmachen, wie sich aus dem Verfolg unserer Darstellung leicht ergeben wird.

Der erste Abschnitt richtet sich gegen die vom Gorgias vorgebrachte Definition der Rhetorik. Nachdem Gorgias nämlich in unbestimmterer Weise von der Rhetorik behauptet hatte, dass sie sich auf die besten und grössten Angelegenheiten der Menschen (*τὰ μέγιστα τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων καὶ ἄριστα* p. 451 d.) beziehe, wird er erst durch die Entgegnung des Socrates, dass grade darüber, was das „Beste“ (*ἄριστον*), d. i. das „grösste Gut“ (*μέγιστον ἀγαθόν*) des Menschen sei, die verschiedenartigsten Meinungen herschten, wovon man sich schon durch die bei den Symposien gesungenen Skolien überzeugen könne, sowie durch die weiteren Ausführungen desselben — dass der Arzt die Gesundheit, der Pädotribe die Stärke und Schönheit des Leibes, der Chrematist das Geld und den Reichthum für das grösste Gut zu halten pflege, dazu veranlasst, seine eigne Ansicht bestimmter auszudrücken. So bezeichnet er denn jetzt die Rhetorik als „die Meisterin der Ueberredung“ (*πειθοῦς δημιουργός*) und eben damit das Ueberreden als „das in Wahrheit grösste Gut, das zugleich die Ursache der eigenen Freiheit und der Herschaft über die Mitbürger sei.“ Schon dieser Anfang des Gorgias zeigt uns, wie ungenau in ihrer Fassung, und wie unzulänglich ihrem Inhalte nach manche Aeusserungen über das höchste Gut gewesen sein müssen, welche in der socratischen Zeit gäng und gäbe gewesen zu sein scheinen. Ausserdem finden wir hier Freiheit und Macht wiederum als Kennzeichen des höchsten Gutes, welche sich Socrates selbst im Lysis als solche wenigstens gefallen liess. Aber gegen diese unzulängliche und ungenaue Aeusserung des Gorgias richtet Socrates nun seine Polemik. Er entzieht dem Gorgias die erste Stütze, welche er für die Prätensionen seiner Kunst zu besitzen glaubt, indem er nachweist, dass das Gerechte nicht, wie Gorgias behauptet, der Gegenstand der Rhetorik sein könne. Denn da Gorgias einerseits zugiebt, dass die völlig kunstgerechte Ausübung der Rhetorik die Möglichkeit eines Misbrauches, d. i. einer ungerechten Anwendung keineswegs ausschliesst, und anderseits sich die socratische Voraussetzung gefallen lässt, dass Niemand das Gerechte „gelernt haben könne,“ der ungerecht handle, so folgt daraus, dass auch die Rhetorik die Gerechtigkeit nicht „gelernt haben“ könne. So verwirft Plato hier das Verfahren der Rhetorik, weil

es die Gerechtigkeit „nicht gelernt“ habe, d. h. mit anderen Worten, weil es die Gerechtigkeit ohne Rücksicht auf die ideale und auf dem Wissen beruhende Einheit aller Tugend behandelt. Daher schliesst sich an diesen ersten Angriff gegen die Rhetorik der zweite aufs engste an, in welchem Plato die Begriffe des „Lehrens“ und „Ueberredens“, sowie der durch diese hervorgebrachten „Wissenschaft“ und „Meinung“ (*πίστις*) unterscheidet, und nachweist, dass in dem Ersteren wohl auch das Letztere, nicht aber umgekehrt, enthalten sei. Denn da Gorgias für die Rhetorik natürlich nur ein Ueberreden, mithin als Resultat auch nur eine Meinung in Anspruch nehmen kann, so ergiebt sich daraus, dass die gepriesene Thätigkeit der Rhetorik nur eine niedrigere im Gegensatze zu der methodischen Lehre der Wissenschaft sei. Wenn die Rhetorik aber weder die Gerechtigkeit zum Gegenstande hat, noch auch eine streng wissenschaftliche Lehre ist, so ist es undenkbar, dass in ihr „das grösste Gut“ des Menschen enthalten sei.

Da in dem Bisherigen die Polemik des Plato mehr negativer Art war, so wird sie erst durch dasjenige völlig abgeschlossen, was Plato als das wirkliche Ziel, worauf es die gewöhnliche Rhetorik abgesehn habe, bezeichnet. Denn gegenüber dem für Gorgias in die Schranken tretenden Polos und somit den zweiten Theil des Gespräches eröffnend, wiederholt und verschärft er nicht allein das, was wenigstens in milderer Form schon in dem Obigen liegt, dass die Rhetorik gar keine Kunst oder Wissenschaft, sondern nur eine blinde, und des Grundes nicht bewusste Empirie und Routine sei (*στοχασαμένη ὥςτε τὴν αἰτίαν ἑκάστου μὴ ἔχειν εἰπεῖν.* im Gegensatz zur *γνοῦσα*), zu deren Ausübung nichts Anderes, als eine Seele erfordert werde, die „einen guten Treffer, Keckheit und natürliche Fähigkeit habe, mit den Menschen zu verkehren“, sondern er subsumirt sie auch gradezu unter den allgemeinen Begriff der Schmeichelkunst, weil sie nicht dem Besten (*βέλτιστον*), sondern dem *ἥδιστον* nachjage, und die „Bewirkung eines Wohlgefallens und einer Lust“ bezwecke. Damit greift Plato also wiederum nicht sowol den Hedonismus selbst als einen von hedonistischer Gesinnung ergriffenen Factor des griechischen Lebens an; von allen jenen Bestrebungen, welche er unter dem Namen der Schmeichelei zusam-

menfasst, und als „Schattenbild“ der auf das Wohlverhalten (εὐεξία) Leibes und der Seelen gerichteten „wahrhaften Behandlungsweise“ (θεράπεια) entgegengesetzt, greift er zunächst die Rhetorik an, weil diese mit den grössten Ansprüchen auf Ehre und Ansehen, mit den süssesten Versprechungen von Macht und Freiheit, und unter dem gefährlichen Vorgeben auftrat, dem Guten nachzujagen, die Gerechtigkeit zu behandeln, nicht allein die grössten, sondern auch die „besten“ Angelegenheiten des Menschen zu befassen. Die vorzüglichste Waffe, welche er gegen dieselbe gebraucht, ist die in seiner Dialektik wurzelnde Unterscheidung der Meinung und der Wissenschaft, mit welcher er den das sittliche Leben beherschenden Gegensatz des Besten und des Angenehmsten dadurch in Parallele zu setzen vermag, dass beide Gegensätze auf den allgemeinsten Gegensatz des Werdens und des Seins zurückgehen. Aber wenn Plato auf diese Weise eine Kunst angreift, die, wie die Rhetorik — vor Allem in der Person des Gorgias — der höchsten Achtung geniesst, so muss er seine Motive dazu gründlich auseinandersetzen, und eben an diese Achtung der Rhetorik lässt Plato nun durch den Polos erinnern, welcher von den Rhetoren, wie von den Tyrannen behauptet, dass sie „viel im Staate vermöchten.“ Da Plato dies aber — wenigstens unter der Voraussetzung, dass man unter „Viel vermögen“ ein Gut zu verstehen habe — bestreitet, so wird er darauf geführt, die Begriffe des Gutes, des Uebels und des Dazwischenliegenden (μεταξύ), sowie den mit ihnen zusammenhängenden Unterschied des „Wollens“ und des „Mögens“ zu entwickeln. Der Mensch „will“ nämlich nicht immer dasjenige, was er grade thut, aber immer dasjenige, weswegen er es thut, d. i. das Gute, das Nützliche. So ist die Weisheit, der Reichthum, die Gesundheit ein Gut, weil wir um ihretwillen das Andre thun, und weil sie uns nützlich sind. Dagegen das ihnen Entgegengesetzte ist ein Uebel, und wir wollen es nicht, weil es uns schadet. Aber zwischen diesen beiden Extremen liegt noch eine grosse Anzahl von Handlungen und Gegenständen, die bald am Guten, bald am Uebel Theil nehmen, denen wir uns nur um des Guten willen zuwenden, wenn wir uns ihnen zuwenden. Der Art ist das Gehen und Sitzen, der Stein und das Holz u. s. w.; der Art sind auch viele von denjenigen Hand-

lungen, um derentwillen man Rhetoren und Tyrannen beneidet, wie z. B. das Tödten oder Verbannen Anderer. Da diesen nun — namentlich den Rhetoren, die zugestandener Maassen weder „Geist“ noch „Kunst“, sondern nur eine „Schmeichelei“ besitzen, die Erkenntniss dessen, was gut und nützlich ist, abgeht, und da sie demnach nicht, was sie wollen, sondern was sie „mögen“ thun, so kann es nicht ausbleiben, dass sie zuweilen thun, was sie nicht wollen, was ihnen schadet. Wenn man mithin — so schliesst Plato seine Argumentation — unter „grossem Vermögen“ ein Gut versteht, so vermögen Rhetoren und Tyrannen nicht viel. — Diese Erörterungen enthalten somit die allgemeinsten Kategorien der platonischen Güterlehre, und bezeichnen „in dem Geist und in der Kunst“ diejenige Thätigkeit der menschlichen Seele, welche, weil sie auf die höchste jener Kategorien gerichtet ist, zwischen den zur mittleren gehörigen die richtige Wahl zu treffen, und vor den Gegenständen der dritten Kategorie zu bewahren vermag. Aber diese Erörterungen sind fast ganz formal gehalten, indem wir darüber, welchen Inhalt die Begriffe des Guten und des Uebels haben, nichts mehr erfahren, als dass in jenem der des Nützlichen, in diesem der des Schädlichen eingeschlossen liegt; ja, selbst die ganze gegen Rhetoren und Tyrannen gerichtete Argumentation gilt nur hypothetisch, unter der Voraussetzung nämlich, dass „das Vielvermögen“ ein Gut sei.

Diese Voraussetzung muss jetzt erledigt, es muss der Maasstab gefunden werden, nach welchem wir jene drei Prädicate sowol im practischen Leben, als in der Theorie der Wissenschaft auszutheilen haben. Polos glaubt freilich anfänglich, eines solchen Maasstabes entbehren zu können, er erklärt das „Vielvermögen“ unbedingt für etwas Gutes, selbst wenn es mit Ungerechtigkeit verbunden ist, während Plato dasselbe offenbar nur für ein Mittleres hält, da er den Tyrannen nicht beneidet, wenn derselbe auf gerechte Weise tödtet und verbannt, und da er ihn sogar bemitleidet, so bald dies auf ungerechte Weise geschieht. Aber auch Polos selbst wird bald genöthigt, die Nothwendigkeit eines solchen Maasstabes einzusehen (p. 470 b. τίνα ὅρον ὁρίζει), da ihm die Möglichkeit einer Bestrafung beweist, dass das Tödten und Verbannen, was er doch als vorzüglichste Bethätigungen jenes Vermögens ansieht, bald einen Nutzen, bald einen

Schaden nach sich ziehen, zum Guten oder zum Uebel ausschlagen kann. Und so bezeichnet dann Plato seinerseits die Gerechtigkeit als diesen Maasstab. Schon p. 469 b. erklärt er, dass zwar nicht das Unrechtleiden ein Gut sei, und nicht von den Menschen gewollt werde, dass er es aber dennoch „wählen“ würde, sobald es gegen das Unrechtthun in der Waage läge, da das Unrechthandeln „das grösste der Uebel“ sei, aber in noch allgemeinerer Weise gesteht er p. 470 e. zu, dass darauf die ganze Glückseligkeit beruhe, wie sich der Mensch zur „Bildung“ (*παιδεία*) und „Gerechtigkeit“ verhalte. „Welcher Mann oder welche Frau *καλὸς κἀγαθός* ist, den nenne ich glückselig, den Ungerechten und Schlechten aber elend.“

Hiermit beginnt eine der tiefsinnigsten und die edelste Gesinnung athmenden Erörterungen des Plato. Da es dem Plato indessen nicht entgehen konnte, dass dieselbe allerdings für das gewöhnliche Bewusstsein etwas Paradoxes habe, so lässt er den Polos ausführlich an das Beispiel des Archelaos von Macedonien u. A. erinnern, welche trotz der grössten Ungerechtigkeiten von Allen als glückselig gepriesen würden. Aber wenn auch alle Athenienser wie Fremde der entgegengesetzten Meinung beitreten möchten, er will sich weder durch das Gelächter des Polos und der Menge, noch selbst durch das Zeugniss vieler und angesehener Zeugen aus dem Besitze der „Wahrheit“ und aus dem „Wesen der Sache“ (*οὐσία*) vertreiben lassen. Seine weiteren Erörterungen fassen sich nun in den zwei Sätzen zusammen, dass das Unrechtthun ein grösseres Uebel als das Unrechtleiden, und dass für den Uebelthäter die Strafe besser, d. i. ein grösseres Gut (*ἄμεινον*) als die Straflosigkeit sei. Den ersten Satz — den auch schon Democrit ausgesprochen haben soll — beweist er, indem er sich vom Polos zugeben lässt, dass Unrechtthun jedenfalls hässlicher sei als Unrechtleiden[1]. Da nun jeder Vorzug

1) Es kann auffallen, dass Polos ohne Weiteres zugiebt, dass das Unrechtthun hässlicher als das Unrechtleiden sei, wiewohl er es nicht für schlechter, nicht für das grössere Uebel anerkennen wollte. Aber wenn dieser Polos kurz vorher selbst gesteht, dass er nicht gerne weit von der Meinung der Menge abweiche, so dürfen wir jene Concession wohl aus einem allgemeineren Zuge des griechischen Volkscharacter erklären. Der Grieche besass ein so feines Schönheitsgefühl, dass jede Ungerechtigkeit ihn

an Schönheit, welches ein Ding vor dem andern besitzt, daher stammt, dass es entweder vor dem Angenehmen und der Lust, oder vom Guten und Nützlichen, oder gar von beiden einen grösseren Antheil besitzt als des anderen, und da ebenso ein Ding nur dadurch hässlicher ist als ein anderes, dass es entweder mehr Unangenehmes, oder mehr Uebel und Schädliches (*κακόν, βλαβή*), oder gar beides in höherem Grade als das Andere besitzt, so muss sich auch das Unrechtleiden und das Unrechtthun auf eine dieser drei Weisen von einander unterscheiden, wenn anders das erste hässlicher sein soll als das zweite. Da Unrechtleiden nun offenbar mehr Unlust enthält, so fällt damit nicht nur die erste, sondern natürlich auch die dritte der bezeichneten Möglichkeiten weg; mithin kann Unrechtthun nur deshalb hässlicher sein als Unrechtleiden, weil es mehr Uebel besitzt und also schlechter ist.

Den zweiten Beweis beginnt Socrates damit, dass er die Begriffe des Strafens und Gestraftwerdens unter die allgemeineren des Thuns und Leidens unterordnet und dann zeigt, in welcher Weise diese Begriffe unter einander correspondiren[1]. Ebenso nämlich, wie man von demjenigen, den ein anderer tief schneidet,

auch ästhetisch verletzte, ja sie verletzte ihn in dieser Weise selbst noch zu einer Zeit, in welcher er sie nicht mehr als ein sittliches Uebel oder als Schlechtigkeit verwarf. Auf einem Umwege suchte er sich somit das wieder zu erwerben, wofür ihm der unmittelbare sittliche Sinn abhanden gekommen war. Er verabscheuete die Ungerechtigkeit nicht mehr vom sittlichen Standpunkte, aber in ästhetischer Beziehung misfiel sie ihm, schon um der ὕβρις, um des Uebermasses willen, das sie enthält. Wer sich freilich zu dem Gipfel sittlicher Unverschämtheit emporgeschwungen hat, auf welchem wir später den Kallikles erblicken werden, der konnte eine solche Concession nie anerkennen. Aber der Standpunkt des Polos ist auch in vieler Beziehung ein anderer, als der des Kallikles, und der Letztere wird wiederholt von dem der Menge unterschieden. Wenn Bode (Göttinger Gel. Anz. 1831. p. 1079.) dem Kallikles im graden Gegensatz zu unsrer Ansicht ein sich „aller Meinung sklavisch anschmiegendes Urtheil“ beilegt, so hat schon C. F. Hermann (System p. 636. not. 393.) diese „Seltsamkeit“ mit Recht getadelt. — Auch unter uns Deutschen ist es sprüchwörtlich, zu sagen: „hässlich wie die Sünde.“

1) Treffend bemerkt Ritter, II. p. 440. not. 2., dass Plato die „Besserung“ durch die Strafe ganz wie eine „Naturwirkung“ ansehe.

sagen muss, dass er tief geschnitten sei, so muss man auch sagen, dass, wenn Jemand mit Recht straft, der Gestrafte auch mit Recht gestraft wird. Alles Gerechte ist aber, soweit es gerecht ist, schön, und alles Schöne, entweder weil es angenehm, oder weil es nützlich ist, ein Gut. Wer daher mit Recht gestraft wird, erfährt Gutes, und zwar besteht dies Gut in der Befreiung von dem höchsten Uebel. Denn wie die Chrematistik von der Armuth, d. i. dem Mangel an Glücksgütern, die Arzneikunde von dem Mangel an leiblicher Gesundheit, d. i. der Krankheit, befreit, so befreiet uns die Dike von dem grössten Uebel — von der Schlechtigkeit der Seele. Hieraus ergiebt es sich dann in sehr einfacher Weise einerseits, dass es allerdings am besten ist, überhaupt keine Schlechtigkeit in der Seele zu haben, dass es aber doch den zweiten Platz behauptet, von einer vorhandenen Schlechtigkeit durch gerechte Strafe befreit zu werden, und anderseits, dass es überhaupt ein Uebel ist, Unrecht zu thun, dass aber das grösste Uebel in der Straflosigkeit bei begangenem Unrecht besteht, während die Strafe in diesem Falle das geringere Uebel ist [1]).

Und wie ernst es dem Socrates mit diesem Principe ist, das kann Polos, der demselben seinerseits nichts als Gelächter und die Berufung auf die Menge entgegenzusetzen weiss, auch aus der Anwendung abnehmen, welche Socrates auf die Rhetorik

1) Es darf natürlich nicht befremden, dass Plato bald das Unrecht an sich, bald die Straflosigkeit bei begangenem Unrechte als das *ἔσχατον κακῶν* bezeichnet, cf. z. B. p. 469 b. *ὡς μέγιστον τῶν κακῶν τυγχάνει ὂν τὸ ἀδικεῖν* und ebenso p. 477 e. mit p. 482 b. *τὸ ἀδικεῖν καὶ ἀδικοῦντα δίκην μὴ διδόναι ἁπάντων ἔσχατον κακῶν* und p. 479 d. *Δεύτερον ἄρα ἐστι τῶν κακῶν μεγέθει τὸ ἀδικεῖν, τὸ δὲ ἀδικοῦντα μὴ διδόναι δίκην πάντων μέγιστόντε καὶ πρῶτον κακῶν πέφυκεν.* Denn das Eine ist die Voraussetzung des Andern, und dies wird erst durch jenes gewissermassen vollendet. Das Unrecht ist ohne Weiteres und so lange es straflos bleibt das grösste Uebel, das nur für den Fall, dass die Strafe es erreicht, eben dadurch verringert wird; oder wie Plato sich p. 509 b. ausdrückt, die Ungerechtigkeit ist das grösste Uebel, aber ihre Straflosigkeit ist noch grösser als das grösste Uebel. Ganz Aehnliches gilt davon, wenn p. 523 a. als *πάντων ἔσχατον κακῶν* bezeichnet wird, wenn die Seele voll vieler Ungerechtigkeiten in den Hades gelangt. Dass hier das Participium die Hauptsache enthält, lässt sich schon aus grammatischen Rücksichten nachweisen.

macht. Denn nach solchen Voraussetzungen muss die Rhetorik für diejenigen, welche gar kein Unrecht thun, als bedeutungslos erscheinen, für den Uebelthäter nur dann als kein Uebel, sondern als ein Gut, wenn er sie zur Selbstanklage und nicht zur Vertheidigung benutzt. Dass damit die Wirksamkeit der Rhetorik wenigstens in ihrer gewöhnlichen Behandlungsart aufgehoben sei, springt in die Augen.

Hiermit endigt der zweite Theil des Gespräches; wir können weder die Steigerung der Polemik, noch den Fortschritt in der eigenen Darlegung des Plato übersehen, wenn wir diesen Abschnitt mit dem ersten vergleichen. Dem Gorgias wurde nur nachgewiesen, dass seine gepriesene Kunst wegen der unzulänglichen Art, in welcher sie die Gerechtigkeit behandle, nicht das grösste Gut enthalten könne; wogegen Polos es sich gefallen lassen muss, dass Socrates die Rhetorik gradezu für eine blinde Routine und Schmeichelei erklärt, welche nicht dem Besten, sondern dem Angenehmsten nachjage, und dass er ihr die wichtigsten Aufgaben nicht sowol entzieht, als in ihr grades Gegentheil verkehrt. Denn nachdem die formalen Kategorien — des Guten, des Mittleren und des Uebels — entwickelt sind, auf welchen die platonische Güterlehre beruht, wird in der „mit Bildung verbundenen Gerechtigkeit“ auch der Maasstab aufgestellt, nach welchem alle Gegenstände und Handlungen unseres Lebens einer dieser drei Kategorien einzureihen sind, und an derselben wird der Werth des „Vermögens“ und der äusseren Güter — welche man durch die Rhetorik zu erwerben pflegte — sowie der Werth der Tugend und ihres Gegentheils, der Werth der Strafe und der Straflosigkeit und eben damit auch der der Rhetorik selbst zukommende Werth abgemessen. Diese Abschätzung wird durch die beiden Begriffe des Schönen und des Nützlichen vermittelt, weil dieselben einerseits in dem Begriffe des durch das Gerechte vertretenen Guten eingeschlossen liegen, anderseits aber in enger Verbindung, der eine mit den berechtigten Elementen der Lust, der andere mit den relativen Zwecken, nach welchen das gewöhnliche Leben trachtet, stehen. Denn grade auf das Schöne ist auch die Lust gerichtet, und selbst der, der nur nach relativen Zwecken jagt, will „Nutzen“ von ihnen haben. Anderseits ist aber auch nach der Auffassung des Plato

das Schöne eng mit dem Guten, der Nutzen mit der Glückseligkeit verbunden. So können diese beiden Begriffe des Schönen und des Nützlichen eine Vermittlung abgeben, weil ihre Beziehungen nach zwei Seiten hinweisen.

Aber eben diese von Polos zugestandene Verbindung des Schönen mit dem Gerechten, des Hässlichen mit dem Ungerechten wird nicht von allen Seiten anerkannt werden. Darum tritt Kallikles in den dritten Abschnitt des Dialoges mit der sowol den Socrates als den Polos treffenden Beschuldigung ein, dass ihre Voraussetzung: „Unrechtthun sei hässlicher als Unrechtleiden“ falsch sei. Habe Polos sie voreilig zugegeben, so habe sie Socrates durch Untereinanderschiebung der Begriffe „von Natur“ und „durch Satzung“ (*νόμῳ*) erschlichen. Denn nur in dem Sinne der von der Menge der Schwächeren und aus Furcht vor den Stärkeren gegebenen Menschensatzung sei jene Behauptung wahr, dagegen von Natur sei Alles desto hässlicher, je mehr es ein Uebel sei, das unvergoltene Unrechtleiden sei aber das *πάθημα* nicht eines Mannes, sondern eines Sklaven, dem es besser wäre, todt zu sein, als zu leben. Die Natur selbst bezeuge es als gerecht, dass der Bessere mehr als der Schlechtere, der Mächtige mehr als der Machtlose habe. Indessen von diesen Expectorationen des Kallikles haben wir nur diejenigen zu besprechen, welche den Gegenstand unserer Untersuchung sachlich weiter führen. Das ist erst der Fall (p. 491 a.), nachdem Socrates sich vergeblich abgemüht hat, den Kallikles zu einer sicheren Bestimmung jener „Besseren“ zu bringen, deren Recht er aus der Natur ableitet, und denen er das Regiment des Staates in die Hände legen will. Schön und gerecht nach der Natur ist es, wenn der Mensch seine Begierden so gross als möglich werden lässt, ohne sie zu züchtigen — wenn er Kenntniss (*φρόνησις*) und Tapferkeit genug besitzt, um sie immer erfüllen zu können. Denn, wenn die Menge das als hässlich bezeichnet, und als Zuchtlosigkeit (*ἀκολασία*) tadelt, wenn sie dagegen die Gerechtigkeit und Besonnenheit lobt, so sind das nichts als *καλλωπίσματα* der Menschen, die nur aus dem Mangel an Tapferkeit und Vermögen oder Kraft herrühren (*ἀνανδρία — ἀδυναμία*). Sie knechtet die besseren Naturen der Tyrannen, der Königssöhne und anderer Machthaber, für welche nichts weder häss-

licher, noch mehr vom Uebel ist, als wenn sie sich Satzung, Wort nnd Tadel der Menge zum Herrn setzen lassen. Mit einem Worte: Schwelgerei, Unzucht und Freiheit, das ist, wofern es hinlänglich unterstützt ist, nach der unverschämten Aeusserung des Kallikles Tugend und Glückseligkeit (*τρυφὴ καὶ ἀκολασία καὶ ἐλευθερία, ἐὰν ἐπικουρίαν ἔχῃ, τοῦτ᾽ ἐστιν ἀρετή τε καὶ εὐδαιμονία*).

Hier hat Socrates also im Kallikles seinen eigentlichen Gegner gefunden, einen unumwundenen Anhänger der Lust, einen trotzigen und schamlosen Vertheidiger des Naturrechts, der ausspricht, was die Anderen zwar denken, aber doch noch nicht auszusprechen wagen. An diesem bemüht sich Socrates nun die Frage ins Klare zu bringen, *πῶς βιωτέον*.

Zunächst kann es nicht befremden, dass Kallikles bei einer solchen Ansicht vom sittlichen Leben, die „Bedürfnisslosigkeit“ weit wegwirft. Diese ist ihm eine Glückseligkeit für Steine und Leichen, die allerdings im höchsten Grade bedürfnisslos sind, aber sich auch weder freuen noch betrüben (*χαίρειν—λυπεῖσθαι*). Für den Menschen besteht aber das Angenehme darin, dass ihm so vielals möglich zuströmt, (*ἐν τῷ ὡς πλεῖστον ἐπιῤῥεῖν — τὸ ἡδέως ζῆν*) und die Glückseligkeit darin, dass man alle Begierden hat und auszufüllen vermag (*τὰς ἐπιθυμίας ἁπάσας ἔχοντα καὶ δυνάμενον πληροῦν χαίροντα εὐδαιμόνως ξῆν*).

Dieser unumwundenen Erklärung setzt Socrates seinerseits drei Gleichnisse entgegen, welche dazu bestimmt sind, die Züchtigen (*κόσμιοι*) als glückseliger wie die Zuchtlosen (*ἀκόλαστος*) zu schildern. Das erste — „der Mythus eines sicilischen oder italischen Weisen“ — wird unter Anführung eines Euripideischen Verses: „Wer weiss, ob nicht das Leben Tod, ob nicht der Tod das Leben ist,“ vorgebracht. Denn darnach ist der Leib das Grab der Seele, der begehrliche Theil der Seele aber wird bei den Uneingeweihten, d. i. bei den Unverständigen, mit einem durchlöcherten Fasse verglichen, in welches die Seele, gleichfalls ein durchlöchertes Sieb, im Hades, d. i. im Unsichtbaren, verurtheilt wird Wasser zu schöpfen. Das zweite Gleichniss vergleicht den Besonnenen oder Mässigen und den Zuchtlosen mit zwei Männern, welche beide eine grosse Anzahl von Gefässen mit seltenen und süssen Flüssigkeiten anzufüllen haben;

der eine hat sie mit Mühe und Anstrengung angefüllt, und hat daher ihretwegen Ruhe; dagegen der andere kann sich die Flüssigkeiten zwar verschaffen, aber gleichfalls nur mit der grössten Beschwerde, und weil seine Gefässe durchlöchert sind, so muss er Tag und Nacht sie anzufüllen fortfahren, wenn er nicht die äusserste Unlust empfinden will (ἢ τὰς ἐσχάτας λυποῖτο λύπας). Und wenn endlich drittens der Zuchtlose seiner Lebensweise wegen mit einem χαραδριός (cf. Ruhnken. lexic. Tim. s. v.) verglichen wird, so soll hierdurch wohl vor Allem die Nothwendigkeit hervorgehoben werden, dass je mehr zuströmt, desto mehr abströmen muss.

Was in diesen drei Vergleichungen geschildert werden soll, ist leicht zu erkennen: es ist der unaufhörliche Strom und Wechsel des sinnlichen Lebens, die darauf beruhende Unersättlichkeit unserer Begierden, und die immer fortschreitende Steigerung unserer Bedürfnisse. Aber ebenso unverkennbar ist die in der Schilderung selbst liegende Kritik des Lustlebens. Alle Befriedigungsversuche erscheinen als einer unaufhörlichen Fortsetzung bedürftig und sofern als zwecklos: ja grade in dem Wechsel, auf welchem das Lustleben beruht, liegt unmittelbar die Gefahr gegeben, dass es in sein Gegentheil, die äusserste Unlust umschlage. Aber diese Kritik tritt in dem Folgenden noch unmittelbarer hervor. Kallikles selbst wird genöthigt, einen Unterschied zwischen den einzelnen Lüsten anzuerkennen; denn das Leben des Kinaeden wagt doch auch er nicht unbedingt für glückselig zu erklären, anderseits kann er aber natürlich die hierdurch vom Socrates bereits eingeleitete Frage: ob denn gut und angenehm identisch sei, nicht anders als bejahen.

Gegen diese Identification des Guten und Angenehmen richtet Socrates aber folgende drei Argumente: zuerst zeigt er nämlich, dass die Begriffe Gut und Angenehm, Uebel und Unangenehm sich keineswegs decken, weil Gut und Uebel, Glückseligkeit und Unseligkeit, εὖ und κακῶς πράττειν völlig entgegengesetzte Begriffe sind, die sich gegenseitig ausschliessen, und sich höchstens in verschiedenen Theilen eines Menschen beisammen finden können, während Lust und Unlust sowohl in ihrem Entstehen, als in ihrem Verschwinden aufs engste aneinander geknüpft sind. Denn da die Lust als Befriedigung

der Begierde die letztere, d. i. einen Mangel, und weil jeder Mangel eine Unlust herbeiführt, eine Unlust voraussetzt, so kann man mit ganzer Genauigkeit sagen, dass Lust und Unlust an demselben Orte und zu derselben Zeit — gleichviel, ob wir annehmen der Seele oder dem Leibe — innewohne, und da auch die Lust verschwindet, sobald die Befriedigung völlig eingetreten, und die in der Begierde enthaltene Unlust erloschen ist, dass beide zugleich verschwinden.

Zum Zweiten nöthigt Socrates dem Kallikles das Geständniss ab, dass doch ein Unterschied zwischen Feigen und Tapferen, zwischen Verständigen und Unsinnigen (φρόνιμοι im Gegensatz von ἀνόητοι und ἄφρονες), überhaupt zwischen Guten und Schlechten stattfinde, und dass die Guten nur durch die Anwesenheit von Gütern (ἀγαθῶν παρουσία), die Schlechten durch die Anwesenheit von Uebeln schlecht sein könnten. Da es ausserdem nicht in Abrede zu stellen ist, dass die Guten oft nur ebensoviel, oft sogar weniger Lust als die Schlechten empfinden, so ist auch dadurch die Gleichsetzung von Gut und Angenehm, wie von Uebel und Unlust widerlegt.

Und so bezeugt es denn bereits die völlige Niederlage des Kallikles, als dieser drittens unter den Arten der Lust einen Unterschied einräumt, indem er sowol gute, d. i. etwas Gutes bewirkende, oder nützliche, als auch schlechte, d. i. ein Uebel bewirkende, oder schädliche unterscheidet. Denn da sich hieraus dasselbe für die Arten der Unlust ergiebt, so kann Socrates mit Leichtigkeit zeigen, dass wir des Guten wegen, wie alles Uebrige, so auch das Angenehme thun, und dass mithin das Gut das Endziel (τέλος) aller unserer Handlungen ist.

Prüfen wir jetzt die Natur dieser drei Argumentationen näher, so ist in der ersten ein logisches Element mit einem physischen eng verknüpft; unter dem logischen verstehen wir nämlich den Nachweis, dass die Begriffe Lust und Unlust sich in ganz anderer Weise entgegengesetzt sind, als wie die Begriffe Gut und Uebel. Aber freilich diese logische Distriction beruht ganz und gar auf einer physischen Beobachtung, auf der Beobachtung von der realen Zusammengehörigkeit, fast möchte man sagen, Aneinanderkettung von Lust und Unlust. Dagegen rein von der ethischen Seite gehen die beiden anderen Argumenta-

tionen aus, die wir um so mehr zusammenfassen können, als in beiden Beweisen der feste Punkt die Thatsächlichkeit eines qualitativen Unterschiedes ist, denn so geneigt auch Kallikles im Uebrigen ist, Alles in natürliche Verhältnisse aufzulösen, so vermag doch auch er sich der Thatsache nicht zu verschliessen, dass sowol zwischen der Beschaffenheit der einzelnen Menschen, als zwischen der der Lust- und Unlustempfindungen ein derartiger Unterschied Statt finde. Ein derartiger Unterschied setzt aber immer mit Nothwendigkeit einen festen Maasstab voraus, an welchem er gemessen wird, und dass dieses in dem Begriffe des Guten als dem Endziele aller unserer Handlungen gegeben sei, ist unverkennbar.

Und damit hat denn auch nicht allein die gegen Kallikles gerichtete Polemik ihren Abschluss, sondern auch der ganze Dialog seinen Höhepunkt erreicht. Als ein Merkmal dafür kann man es schon betrachten, dass der Dialog hier auf sein ursprüngliches Thema, auf die Würdigung der Rhetorik, und auf das eng damit Verbundene von der sittlichen Bedeutung der Strafe zurückbiegt. Denn da es aus dem vorher Besprochenen mit Leichtigkeit hervorgeht, dass man einer „Kunst" bedarf, um die guten Arten der Lust und der Unlust von den schlechten zu unterscheiden, so bestätigt das die alte Gegenüberstellung der Rhetorik und Philosophie, nach welcher jene eine des Guten, ja selbst der Natur der Lust unkundige Empirie ist, wiewol ihre Bestrebung doch auf nichts Anderes, als den Erwerb des Angenehmen gerichtet ist, während die Philosophie über die Natur des Guten und den Grund unserer Handlungen Rechenschaft zu geben vermag, und zwar auch des Angenehmen kundig, aber doch nur eine Jagd nach dem Guten ist. (P. 501 a. *ἡ μὲν τούτου οὗ θεραπεύει καὶ τὴν φύσιν ἔσκεπται, καὶ τὴν αἰτίαν ὧν πράττει, καὶ λόγον ἔχει τούτων ἑκάστου δοῦναι, ἡ δ' ἑτέρα οὔτε τι τὴν φύσιν σκεψαμένη τῆς ἡδονῆς οὔτε τὴν αἰτίαν — τριβῇ καὶ ἐμπειρίᾳ μνήμην μόνον σωζομένη τοῦ εἰόθοτος γίγνεσθαι.*) Und dieselbe Gegenüberstellung, durch welche natürlich auch alles dasjenige erledigt wird, was Kallikles vorher zum Preise der Rhetorik und auf Kosten der Philosophie geäussert hatte, wird an derselben Stelle im weitesten Umfange gefasst, indem Plato unter dem Begriffe der *κολάκεια* jedes Verfahren ohne Ausnahme

befasst, das statt des Guten das Angenehme zu seinem Ziele erhebt. Und bei dieser Gelegenheit wird der oben behandelte Vorzug der Strafe von der Straflosigkeit wiederum daraus begründet, dass es weder der Seele noch dem Leibe nütze, mit Schlechtigkeit zu leben. Denn wer mit Schlechtigkeit lebt, lebt auch schlecht (*ὀνήσει. λυσιτελεῖ. μετὰ μοχθηρίας — μοχθηρῶς*).

Auch die fernere, von Gegenreden wenig unterbrochene Darlegung des Socrates, welche alles Vorangegangene mehr recapitulirt und begründet, als zu neuen Erörterungen weiter führt, dürfen wir kurz dahin zusammenfassen: Wenn die Begriffe Gut und Angenehm sich als von einander unterschieden herausstellen, so kann es nur Sinn haben, wenn wir das Angenehme um des Guten willen thun, nicht aber umgekehrt. Angenehm ist aber das, was uns Lust bereitet, gut dagegen ist die Tugend; denn durch sie sind wir gut. Bei allen Dingen besteht die Tugend in der Ordnung; die Ordnung des Leibes ist seine Gesundheit, die Ordnung der Seele ist ihre Besonnenheit, die sich im Verhältniss zu den Göttern als Heiligkeit, im Verhältniss zu den Menschen als Gerechtigkeit, und im Verhältniss zu dem, was man meidet und sucht, als Männlichkeit oder Tapferkeit darstellt. Wer auf diese Weise vollkommen gut ist, wird durchgängig gut und schön handeln (*εὖ τε καὶ καλῶς*[1]) *πράττειν*) und wird glückselig sein. „Das Ziel also, auf welches wir im Leben blicken, und auf welches wir Alles, was sowol uns als den Staat betrifft, zurückführen müssen, wenn wir glückselig werden wollen, ist so zu handeln, dass uns Gerechtigkeit und Besonnenheit beiwohne. Wer dagegen seine Begierden ungezügelt lässt, und sie — was ein unaufhörliches Uebel ist — zu erfüllen sucht, der lebt eines Räubers Leben; er lebt, weder Gottes noch der Menschen Freund, die Gemeinschaft, Freundschaft, Ordnung, Besonnenheit und Gerechtigkeit auf; und doch bestätigt

---

1) Es ist bekannt, dass das *πράττειν* in den Redensarten *εὖ* und *κακῶς πράττειν* eben so sehr einen Zustand, als eine Thätigkeit bezeichnet. Aber ausgeschlossen ist der letztere Begriff darum doch nicht: und wenn Socrates z. B. die *εὐπραξία* der *εὐτυχία* entgegensetzt, oder wenn Plato sie in unserer Stelle als das Mittelglied zwischen der Tugend und der Glückseligkeit hinstellt, so muss man grade diese Seite aus dem *εὖ πράττειν* hervorheben.

es schon der Ausspruch der Weisen, dass Himmel und Erde auf diesen ruhen, dass unter Menschen und Göttern die geometrische Gleichheit, nicht aber das Uebermaass hersche (die πλεονεξία) p. 508 b."

Nach diesem Satze, welcher die Glückseligkeit in den Besitz der Gerechtigkeit und Besonnenheit, d. i. der Tugend überhaupt, die Unseligkeit in den der Schlechtigkeit legt, hebt Socrates wiederum die drei oben behandelten Consequenzen desselben (τὰ συμβαίνοντα) hervor: es sind die gegen den Kallikles, Polos, und Gorgias geltend gemachten Sätze, dass man die Rhetorik zur Selbstanklage und zur Anklage der ungerechten Freunde, nicht zu ihrer Vertheidigung anwenden müsse; dass das Unrechtthun ein grösseres Uebel, hässlicher und selbst lächerlicher sei als das Unrechtleiden, und dass der wahre Rhetoriker gerecht, weil des Gerechten durch Wissenschaft theihaftig sein müsse. Auch das war schon in dem Vorangegangenen entwickelt, dass es nicht allein eines „Vielvermögens", sondern auch einer „Kunst" bedürfe, um sich sowol gegen das Unrechtthun als gegen das Unrechtleiden zu bewahren, und wenn Socrates endlich alle Künste für um so wichtiger und gerechter erklärt, je grösser das Uebel und der Schade ist, von welchem sie uns befreien, das Gute und der Nutzen, den sie uns bringen, und wenn er nach diesem Maassstabe nicht allein mehreren der gewöhnlichen Künste, sondern selbst der Rhetorik und Politik, mit einem Worte allen denjenigen Künsten, welche unter den Begriff der „Schmeichelei" im Gegensatz zur θεραπεία fallen, eine sehr untergeordnete Stelle zuerkennt, so scheint uns dies im völligen Einklange mit allem Vorangegangenen zu stehen. Ebenso wenig können wir es misverstehen, dass dem Plato die Philosophie die höchste und gerechteste Kunst ist, weil diese uns von dem grössten Uebel, der Schlechtigkeit der Seele befreit, und uns durch Wissenschaft Gerechtigkeit und Besonnenheit einpflanzt. Was ausser diesem und dem vorhin Besprochenen der Gorgias enthält, glauben wir übergehen zu dürfen, da es die Hauptangelegenheit nur sehr wenig fördert oder zwar auch philosophische Bedeutung hat, aber doch mit manchen persönlichen und mythischen Elementen versetzt ist. Nur das dürfen wir nicht ganz übergehen, dass der Schluss des Dialogs durch eine von dem sittlichsten Ernste erfüllte,

und darum tiefergreifende Darstellung des Todtengerichtes gebildet wird. Diese Schilderung wird vom Socrates als „eine wahre Rede" bezeichnet, wenn auch Kallikles sie für einen Mythus halten mag, und wenn es trotzdem nicht leicht sein mögte, zu bestimmen, wie viel dem Plato diese wahre Rede in wissenschaftlicher Weise bedeute und enthalte, so kann unsere Untersuchung sich doch schon damit begnügen, dass auch in ihr das allgemeine Thema des Dialogs, „von dem unbedingten, unaufhörlichen und unvergleichlichen Werthe der Tugend, von der Glückseligkeit des Gerechten" variirt wird.

Wir überblicken jetzt noch einmal den Gang, den der Gorgias genommen hat.

Gegen den Gorgias, welcher behauptete, dass die Rhetorik das grösste Gut enthalte, und zwar deswegen, weil dieselbe die Gerechtigkeit zum Gegenstande habe, zeigte Plato zuerst, dass nur diejenige Behandlung der Gerechtigkeit von Werth sei, welche sie in ihrer absoluten Natur, in ihrer durch den Begriff des Wissens gegebenen Einheit zu erkennen strebe, und dass eine derartige Erkenntniss der von ihm gepriesenen und geübten Kunst abgehe. Eine Folge davon war es, dass sich als der eigentliche Zielpunkt der gewöhnlichen Rhetorik nicht sowol das Gute als das Angenehme ergab.

Gegen den Polos erklärte Plato dann weiter, dass „das grosse Vermögen", auf dessen Besitz die Rhetorik ihre stolzen Prätensionen begründet, keineswegs ein wahres Gut sei. Er erläuterte zuerst die drei verschiedenen Kategorien, welche die Zielpunkte unserer Thätigkeit unter sich befassen, und zeigte dann, dass die Rhetorik, indem sie das einflussreiche Vermögen, wie sie es versteht, für ein Gut hält, eine Verwechslung zwischen diesen drei Kategorien begeht, indem er das objective Maass, an welchem jene drei Kategorien zu messen sind, in dem Begriffe „der mit Bildung verbundenen Gerechtigkeit", d. h. der auf Wissenschaft beruhenden Tugend bezeichnet. Denn gegen dies Maass gehalten, fand er, dass das Unrechtthun, welches die Rhetorik als den höchsten Beweis ihres Vermögens und ihrer Glückseligkeit betrachtete, und die Straflosigkeit, welche sie zu erwirken bestrebt war, vielmehr das grösste Uebel enthalte, und

dass mithin die Rhetorik als das grade Gegentheil von dem erscheint, wofür sie Gorgias ausgab.

Da nun aber einerseits in dem ersten Abschnitte die Begriffe des Guten und des Angenehmen in scharfem Gegensatze einander gegenübergetreten waren, und da anderseits der zweite Abschnitt darauf beruhte, dass in dem Begriffe des Guten der des Schönen eingeschlossen gefunden wurde, wiewohl doch auch das Schöne grade von der Lust als ihr Object betrachtet zu werden pflegt, so konnte es nicht ausbleiben, dass der dritte Abschnitt das Verhältniss des Guten und des Angenehmen genauer erörtere. Und dies geschieht nun, indem Kallikles das Angenehme, d. h. nicht die Bedürfnisslosigkeit, sondern die Befriedigung der Begierden für das Gute erklärt, und dass Socrates diese Identification widerlegt. Damit greift Socrates zum ersten Male eine unumwundene und bewusste Vertretung der Lust an, während der Standpunkt des Gorgias und Polos, sowie früher der des Protagoras nur mittelbar, und diesen Männern selbst fast unvermerkt darauf hinauslief. Und ebenso wie hierin ein Fortschreiten zur rein wissenschaftlichen Behandlung der Lustlehre unverkennbar ist, so weisen uns die drei gegen die Identität des Guten und Angenehmen geltend gemachten Argumentationen darauf hin, dass wir uns demjenigen Dialoge nähern, in welchem die Güterlehre unmittelbar und um ihrer selbst willen, wenngleich gestützt durch alle Seiten des Systems, vorgetragen wird. Denn während das erste jener Argumente die logische Unrichtigkeit dieser Gleichsetzung nachwies, zeigte das zweite, dass durch dieselbe die Gränze zwischen den Begriffen der Tugend und Schlechtigkeit verwischt würde, bis endlich die dritte Erörterung auf dem eigenen Gebiete der Lust den Gegensatz des Guten und Uebeln nachwies.

Es wird dazu dienen, uns eine genauere Einsicht in die Meinung des Plato zu verschaffen, wenn wir uns den Gang vergegenwärtigen, den der Philebus nimmt, ehe wir auf den Inhalt desselben eingehen. Wir senden daher eine möglichst kurze, aber genaue Disposition voraus.

A. Erster Preis. Pag. 11 b.—22 c.

1. Festsetzung des Streites. Pag. 11 b.—12 b.
2. Das Eins und Viele, angeknüpft an die Verschiedenheiten, ja an die Gegensätze, welche innerhalb der beiden in Rede stehenden Gattungsbegriffe der Lust und der Erkenntniss zugegeben werden müssen. Pag. 12 b.—18 d.
3. Kennzeichen des höchsten Gutes und Entscheidung über den ersten Preis. Pag. 18 d.—22 c.

B. Zweiter Preis. Pag. 22 c.—67 b.

I. Die Lust und die Erkenntniss als Elemente der Mischung. Pag. 22 c.—59 e.

A. Ihr Γένος. Pag. 22 c.—31 b.
  1. Viertheilung alles Gewordenen. Pag. 22 c.—27 c.
  2. Unterordnung der drei gefundenen Lebensweisen unter dieselbe. Pag. 27 c.—31 b.

B. Ihre Γένεσις. Pag. 31 b.—59 a.
  α. Die Lust. Pag. 31 b.—55 c.
    1. Körperliche und geistige. Pag. 31 b.—34 e. Begierde. Pag. 34 e.—35 e. Mittelzustand und Doppelzustand. Pag. 35 e.—36 c.
    2. Falsche und wahre. Pag. 36 c.—53 c. (Schlechte und gute p. 41 a.)
      α. Falsche. Pag. 36 c.—50 a.
        a. Durch Verbindung mit falscher Vorstellung. Pag 36 c.—41 b.
        b. Nach Analogie der optischen Täuschungen. Pag. 41 b.—42 c.
        c. Durch Verwechslung der Lust mit der Aufhebung ihres Gegentheils, angeknüpft an den ewigen Fluss des Sinnlichen. Eine Art neutralen Zustandes. Pag. 42 c.—44 d.
        d. Durch Mischungen von Lust und Unlust, die neunfach sein kann. Pag. 44 d.—50 e.
      β. Wahre. Pag. 50 e.—52 c.
      γ. Welche Art der Lust für ihre Abschätzung maassgebend sei. Pag. 52 c.—53 c.
    3. Der Begriff des Werdens (γένεσις), auf den der der Lust zurückgeht in seinem Gegensatze zur οὐσία und zum ἀγαθόν. p. 53 c.—54 e.,

Wenn wir uns diese wohlerwogene Disposition vergegenwärtigen, so vermögen wir denen nicht beizustimmen, welche dem Philebus Mangel an Ordnung und Zusammenhang seiner einzelnen Theile vorgeworfen haben. Wenigstens das wird man uns ohne Weiteres zugeben müssen, dass ein innerer Zusamenhang zwischen allen einzelnen Bemerkungen Statt findet, wie lose sie auch oft äusserlich verbunden zu sein scheinen. Und zum wenigsten angedeutet ist dieser Zusammenhang doch auch hinlänglich, wenn man sich nur der Platonischen Methode erinnern will, nach der es diesem Philosophen nicht sowol darauf ankam, in jedem oberflächlichen Leser eine schwankende Meinung zu erregen, als vielmehr darauf, in den vielleicht weniger gründlichen und beharrlichen ein festes und sicheres Wissen zu erzeugen. Nimmt man diesen Maassstab, den man jedenfalls für einen der vollendetsten unter Plato's Dialogen zu fordern berechtigt ist, so wird man im Grunde genommen über keinen einzigen Theil im Ungewissen sein. Denn selbst derjenige Punkt, der beim ersten Anblicke etwas Befremdendes haben mag — aus welchem Grunde der ziemlich umfängliche Abschnitt über das Eins und das Viele in den Dialog eingereiht ist, bedarf doch keiner längeren Erörterung. Denn abgesehen davon, dass eine derartige, die philosophische Methode betreffende Auseinandersetzung in keinem philosophischen Werke befremden dürfte, so üben diese Aeusserungen doch auch grade auf die specielle Frage

welche der Philebus behandelt, einen wesentlichen Einfluss. Denn zunächst ist die ganze Masse dessen, was über Lust und Erkenntniss vorgetragen wird, eben nach den Regeln geordnet, die in jenem ersten Abschnitte gegeben sind; es wird für die Lust und für die Erkenntniss zuerst das γένος und dann die γένεσις betrachtet; d. h. mit anderen Worten: man entlässt das Eins nicht eher in das Unendliche, als man das in der Mitte zwischen beiden liegende Viele eingesehen hat. Ausserdem kommt Plato wiederholentlich (p. 44 d. — 46 a. und p. 52 c. — 53 c. und endlich p. 55 c. — 57 b. darauf zurück, dass man zwischen den verschiedenen Arten einer Gattung unterscheiden müsse, und nicht jede beliebige Lust oder Erkenntniss ins Auge fassen dürfe, wenn man über das Wesen der Gattung ins Klare kommen wolle, sondern vor Allem die, die am meisten Lust, am meisten Erkenntniss sei — grade wie nicht der, der das meiste Weiss, sondern nur wer das reinste Weiss vor sich habe, über die weisse Farbe urtheilen könne. — Schon um dieser beiden Anwendungen willen durften jene Erörterungen über das Eins und das Viele vorausgesandt werden.

Schwieriger möchte es indessen sein, den Plato gegen einen andern Vorwurf zu vertheidigen, nämlich dagegen dass er seine Ansicht, namentlich gegen das Ende des Dialogs weder ausdrücklich, noch ausführlich genug geäussert habe. Dennoch scheint uns Schleiermacher etwas zu weit zu gehen, wenn er meint, dass eine „gewisse Unlust über diese Reden von der Lust ausgebreitet sei." Und was wir noch immer am Philebus besitzen, wird sich von selbst herausstellen, wenn wir uns die Hauptresultate dieses tiefsinnigen Dialogs vergegenwärtigen.

Da kann uns vor Allem der grosse Fortschritt nicht entgehen, der die Leistung des Plato im Gegensatze zu allen früheren Philosophen characterisirt. Erst bei Plato nämlich ist die Frage nach dem höchsten Gute in ihrem ganzen Umfange erörtert worden. Denn sie enthält zwei Forderungen, zuerst die, die Merkmale, welche den Begriff des höchsten Gutes constituiren, zu bestimmen, und dann ein Princip zu suchen, das diesen Merkmalen genüge — und erst bei Plato ist die formale Seite neben und vor der materialen erörtert. Denn er schickt nur jene allgemeinen, das Eins und das Viele betreffenden Sätze

voran, ehe er die Kennzeichen des höchsten Gutes aufsucht; und durch diese Kennzeichen „gewinnt er Gründe der Entscheidung, die in der Sache selbst enthalten sind," wie Trendelenburg sagt, der wohl unter allen Beurtheilern dieses Verfahrens das Bedeutsame desselben am nachdrücklichsten anerkannt hat, in sofern er es practisch nachgeahmt hat, wenngleich in einer ganz anderen Frage logischen Inhalts. (In den „Logischen Untersuchungen" I. p. 105.) So einfach dies Verfahren uns nun auch erscheinen mag, so wenig dürfen wir doch ein gleiches für die Zeit des Plato voraussetzen; und ein Beweis dafür ist es, dass Plato lediglich hierdurch nicht allein über die entgegengesetzten zwei Einseitigkeiten hinausgehoben wird, auf die sich alle bisher vorgetragenen Ansichten über das höchste Gut zurückführen liessen, sondern auch selbst zu einer Auffassung des höchsten Gutes geführt wird, die ihn der christlichen Welt näher rückt als irgend einen anderen Philosophen des Alterthums[1]). Denn da die „μοῖρα τἀγαθοῦ vor allem Seienden das „Vollkommenste, das Genugsame und von der Art sein muss, „dass Alles, was sie erkennt, ihr nachjagt, und sie zu besitzen „trachtet, ohne sich um irgend ein Anderes zu bekümmern, als „was mit dem Guten zugleich erlangt wird", so kann weder die Lust ohne die Erkenntniss, noch die Erkenntniss ohne die Lust das höchste Gut sein, denn das Eine würde zu einer vollständigen Apathie, das Andere zu einem Austerleben führen. Man erkennt es mithin, dass nur eine aus beiden Bestandtheilen zusammengemischte Lebensweise den in dem Begriffe des höchsten Gutes liegenden Anforderungen, des Vollkommenen, Hinlänglichen, und Gewählten genügen könne. Man erkennt damit aber auch zugleich, dass das höchste Gut in seiner absoluten und vollkommenen Gestalt überhaupt nicht innerhalb des zeitlichen Lebens gefunden werden könne. So erklärt es sich dann zunächst auf das Vollständigste, dass der weitere Dialog es nur noch mit dem zweiten Preise, nicht mehr mit dem ersten zu thun hat. Ebenso rechtfertigt es sich auch durchaus, dass der weitere Verlauf sich nur mit der Erkenntniss und der Lust

1) Vorläufig mag diese Behauptung hier auf die Autorität von Harless christl. Ethik p. 19. hingestellt werden.

beschäftigt: denn dass die Tugend nicht mit aufgeführt wird, stammt nach der richtigen Bemerkung von Wehrmann (p. 40—44.) daher, dass nach der gemeinsamen Ansicht aller socratischen Schulen Tugend und Erkenntniss unauflöslich verbunden waren, der letzte Grund der Tugend aber in der Erkenntniss bestand. Können wir doch auch nach allem vorher Besprochenen nichts Anderes erwarten, als dass uns nur die Erkenntniss und die Lust entgegentreten — da grade die Elemente der Güterlehre in mehreren Dialogen dazu verwandt wurden, um die Tugend auf Erkenntniss zu begründen. Alle sogenannten äusseren Güter aber, die uns sonst noch entgegengetreten sind, wird man mit Leichtigkeit als die Mittel für das eine oder das andere Glied der bezeichneten Alternative auffassen können. — So sehen wir also Plato durch einen Schritt, der die ganze Genialität seines Scharfsinnes beurkundet, den engen Kreis seiner Vorgänger durchbrechen, und eine Bestimmung für die Merkmale des höchsten Gutes feststellen, die auch Aristoteles sich fast ganz hat aneignen können (cf. Stallbaum. Prolegom. ed. 2. p. 33.). Und dass Plato selbst die ganze Tragweite dieser Bemerkung eingesehen habe, das beweist uns trotz der nachlässigen Art, in der er sie anscheinend als Sage oder Traum einführt, ein Umstand — wenn es anders eines solchen Beweises überhaupt bedarf. An eins von jenen Merkmalen knüpft sich nämlich auch noch später der Hauptschlag an, welchen er gegen die Lust führt, wovon wir uns sogleich überzeugen werden.

Der zweite Schritt, den Plato thut, besteht darin, dass er gemäss der oben über das Eins und Viele entwickelten Vorschriften sowol den allgemeinen Gattungsbegriff, als die ihm untergeordneten Arten für die Lust sowol als für die Erkenntniss festzustellen bemüht ist. Es erweitert sich diese Frage dadurch um ein Bedeutendes, dass er überhaupt die vier grossen Gruppen angiebt, in welche alles, was ist, zusammenzufassen ist. Denn nachdem er die bereits oben angedeutete Bemerkung (p. 16 d.), dass die Natur in allen Dingen Gränze und Unbegränztheit zusammengefügt habe, weiter ausgeführt und genauer bestimmt hat, ergeben sich die vier Arten oder Klassen des Seienden von selbst, nämlich ausser diesen beiden Elementen die Zusammensetzung aus ihnen, d. i. die Klasse aller wirklich gewordenen

Dinge, und die Ursache der Mischung. Dass diese Klassen dem Plato durchaus nicht den gleichen Werth haben, versteht sich von selbst, und ist hinlänglich durch die Art angedeutet, in der er zuerst die vierte Klasse vor den übrigen drei und dann wiederum die dritte vor den beiden andern, als ihren Bestandtheilen auszeichnet (*τῶν τεττάρων τὰ τρία διελόμενοι τὰ δύο τούτων πειρώμεθα.* p. 23 a.) Ebenso ergiebt es sich leicht, dass wenn Plato sich nun anschickt, seinen eigenen Regeln treu, für diese drei Klassen das Eins und das Viele zu bestimmen, es ihm bei der einen Klasse, nämlich bei der der Gränze, leichter wird die Einheit, bei der der Unbegränztheit dagegen leichter wird die Vielheit nachzuweisen. Denn eben die Begriffe des Eins und der Gränze, des Vielen und der Unbegränztheit hängen eng untereinander zusammen. — Die Einheit der ersten Klasse wird nun durch den Begriff der Unbegränztheit ausgemacht, zu ihrer Vielheit gehört dagegen das Warme und das Kalte, das Mehr und Minder, das Starke und Schwache, das Kleine und Grosse, kurz alles dasjenige, was weder Anfang und Ende noch Mitte in sich trägt, sich daher mit dem *πόσον* nicht verträgt, sondern verschwindet, sobald dies sich festsetzt. Im Gegensatze hierzu fällt unter die Gränze grade alles dasjenige, was Zahl zu Zahl und Maass zu Maass ist. Wo sich nun aber die Gränze in die Unbegränztheit gesenkt hat, da entsteht als Sprössling der beiden ersten Klassen das Werden zum Sein aus den mittelst der Gränzen hergestellten Maassen. Denn die richtige Gemeinschaft von Gränze und Unbegränztheit erzeugt Gesundheit, Harmonie; die richtige Mischung der Jahreszeiten Schönheit und Stärke an Seele und Leib, dagegen die unrichtige Uebermuth und jegliche Art von Schlechtigkeit hervorruft. Weil aber alles Werdende, d. i. soviel als alles Gemachte nicht ohne Ursache, d. i. ohne ein Machendes, dem es zum Werden dient, geschehen kann, so haben wir viertens den Grund (*αἰτία*) der Mischung anzunehmen.

Durch diese Viertheilung alles Seienden ist die in Rede stehende Entscheidung wiederum wesentlich gefördert, da sich die drei unterschiedenen Lebensweisen mit Leichtigkeit in dieselbe einreihen lassen. Denn das gemischte Leben fällt natürlich unter die dritte Gattung, da diese ja jegliche Bildung eines

Unbegränzten durch die Gränze umfasst: das reine Lustleben, wie es Philebus hatte vertreten wollen, gehört dagegen unter das Unbegränzte, nicht als ob die Lust nur so alles Gute sein könnte, wie eben derselbe zu behaupten wagt, und als ob die Unbegränztheit daher der Lust in irgend einer Weise einen Antheil an dem Guten ertheilte, sondern deswegen, weil die Lust sich mit dem *πόσον* nicht verträgt, „weil sie immer mit ihrem Gegentheil verknüpft ist, daher in jedem Momente die Möglichkeit enthält, durch reinere Befreiung von diesem zu wachsen [1]).“ Was nun endlich die Erkenntniss betrifft, so ergeht sich Plato in einer weitläuftigen Auseinandersetzung dahin, dass nicht die Kraft des Unvernünftigen und des Willkührlichen (*τοῦ εἰκῇ*), nicht der Zufall, sondern die Vernunft, und da die Vernunft nicht ohne Seele, die Seele nicht ohne Leib sein könne, dass die Vernunft vermittelst dieser beiden alle Elemente unseres Körpers so gut wie die entsprechenden, nur um Vieles schöneren des gesammten Weltalls ordne und beherrsche. Dieser göttlichen Vernunft ist nun auch die menschliche verwandt, sie gehört daher in die Klasse des Begränzenden, desjenigen, was durch die Gränze Maass hervorruft.

Ehe wir nun an der Hand unseres Dialogs weiter gehen, wollen wir auf die Kritik aufmerksam machen, welche diese Subsumption stillschweigend über Lust und Erkenntniss übt. Sie geht zunächst wiederum dahin, dass die eine so wenig, wie die andere für das menschliche Leben als ausreichend erscheint. Aber ein wesentlicher Unterschied findet doch wie zwischen den Klassen, welchen sie angehören, so auch und in Folge dessen, zwischen ihnen selbst Statt. Denn die Lust ist doch nur das Element der Mischung, oder vielmehr eins der beiden Elemente; dagegen die Erkenntniss enthält nicht allein das zweite Element in sich, sondern ist zugleich auch die Ursache der Mischung, welche innerhalb des zeitlichen Lebens das höchste erreichbare

---

1) Worte von Zeller ed. 1. p. 163. 1. ed. 2. p. 380. der auch Wehrmann's Plat. doctrin. de summo bono. Berlin 1843. p. 50. abweichende Ansicht über diesen Punkt mit Recht tadelt. Eben so wenig vermag ich mir das anzueignen, was Wehrmann p. 87. not. 87. zur Vertheidigung der Lesart *μικτὸς ἐκεῖνος* vorbringt. Diese Lesart hat übrigens auch C. F. Hermann aufgenommen, und sie ist auch an sich wohl haltbar.

Gut darstellen. Es liegt darin ausgesprochen, dass die Erkenntniss als Grund der Mischung auch eine Beziehung besitzt, durch welche sie über die Mischung, d. i. über das zeitliche Leben hinausreicht.

Nachdem Plato auf diese Weise das „Eins“ festgestellt hat, geht er zu den „Vielen“ über, d. h. nachdem er das *γένος* der Lust und der Erkenntniss geprüft hat, untersucht er, worin Jegliches ist, und durch welches *πάθος* es wird, wenn es wird. Wie Plato grade auch auf diesen Theil ein grosses Gewicht legt, haben wir bereits im Eingange hervorgehoben und beweist sich ausserdem durch den Umfang dieses Abschnittes. Er beginnt nun damit, den Unterschied zwischen der körperlichen Lust und der geistigen hervorzuheben. Die körperliche Lust entsteht, wenn das aus Gränze und Unbegränztheit nach der Natur beseelt gewordene *εἶδος* von der Auflösung dieser Harmonie zu seinem Sein (*οὐσία)* zurückkehrt. Wichtiger ist die geistige Lust, welche sich vermittelst Erinnerung, Furcht und Hoffnung ausserdem auch auf Vergangenheit und Zukunft zu beziehen vermag. Mit Recht hat Plato diesen Unterschied vorangestellt, weil sich an ihn fast die ganze Reihe der übrigen Bestimmungen anschliesst. Denn auch die Begierde ist nur dadurch möglich, dass ich mich an einen meinem körperlichen Zustande entgegengesetzten erinnere. Ebenso können wir auch nur aus diesem Unterschiede die Möglichkeit eines mittleren („mich dürstet — aber ich hoffe zu trinken“) und eines doppelten („mich dürstet, ohne dass ich Aussicht auf das Trinken habe“) Zustandes ableiten, und begreifen es endlich auch, dass ein neutraler Zustand nur da, wo sich kein Werden findet, also nur bei Gott möglich ist.

Sieht man es nun aber hier schon, welchen Antheil das Geistige an der Lust hat, so ergiebt sich daraus auch die

1) Wenn von körperlicher Lust die Rede ist, so meint Plato damit natürlich nicht, dass die Lust ganz und gar etwas Körperliches sei. Denn auf dem Gebiete des rein Körperlichen findet eben so wenig eine Lust, wie überhaupt eine Wahrnehmung, d. i. ein Innewerden der Empfindung Statt. Körperliche Lust heisst daher nur diejenige, die sich im Zusammenhange mit körperlichen Empfindungen, und nicht durch Erinnerung, Furcht, Hoffnung u. s. w. vollzieht. Vgl. hierüber Wehrmann p. 54. 55.

erste Möglichkeit einer falschen Lust. Denn wenn bei einer falschen Lust auch wirklich immer Lust empfunden wird, so kann doch die diese Empfindung begleitende Meinung falsch sein. Aber auch aus der Lust selbst ergiebt sich schon nach dem Angeführten eine andere Möglichkeit ihrer Falschheit — nach Art der optischen Täuschungen. Denn da es bereits festgestellt worden, sowol dass Lust und Unlust sich zugleich im Menschen finden können, als auch dass beide in das Geschlecht des Unendlichen gehören, so ergiebt sich hieraus die Möglichkeit ihrer Abmessung aneinander und mithin auch die einer falschen Abmessung von selbst.

Indessen an diese zwei Punkte — wir meinen an die Beschaffenheit der Lust als *γένεσις* und an die Möglichkeit des Zusammenseins von Lust und Unlust, schliessen sich noch weitere Bestimmungen an, durch welche wir noch eine dritte und vierte Art der Falschheit kennen lernen. Der erste Punkt wird nämlich wesentlich durch die Beobachtung ergänzt, dass uns nicht alle, sondern nur die vorzüglicheren, bedeutenderen Veränderungen unseres Zustandes zur Wahrnehmung gelangen, dagegen geringere, wie beim Wachsen, sich ohne unser Bewusstsein vollziehen und mithin auch weder Lust noch Unlust erzeugen können. Hier stellt sich uns also auch für das menschliche Leben eine Art neutralen Zustandes heraus, aber man sieht zugleich auch, wie unhaltbar die Ansicht derjenigen — der rechten Feinde des Philebus ist, welche die Lust blos für Abwesenheit der Unlust halten, und man erkennt damit eine neue Möglichkeit der falschen Lust, die nämlich dann Statt findet, wenn man die Abwesenheit der Unlust für Lust hält (cf. Brandis p. 482 und z.). Was aber den zweiten Punkt betrifft, so zählt Plato die neun verschiedenen Fälle auf, in denen eine Mischung von Lust und Unlust Statt finden kann, je nachdem nämlich Lust und Unlust im Körper oder in der Seele, oder in beiden zugleich sich finden, und je nachdem die Lust oder die Unlust oder keine von beiden das Uebergewicht hat. Hier stellt sich uns also für die Lust noch eine neue Art der Falschheit heraus, die dann Statt findet, wenn wir das unbedingt für Lust halten, was doch nur eine trübe Mischung von Lust und Unlust ist. Wahre Lust dagegen ist die unvermischte Lust; sie

findet Statt, wo eine angenehme Erfüllung wahrgenommen wird, ohne dass vorangegangener Mangel sich als Unlust fühlbar gemacht hätte, es ist die Freude an schönen Farben und Gestalten, an den meisten Gerüchen und Tönen — jedoch nicht sowol an dem „relativ Schönen“ als an dem „immer und an sich Schönen“ — (cf. Stallbaum ad l.) und endlich die Freude an mathematischer Erkenntniss gemeint.

Zum Schlusse widerlegt Plato noch die Ansicht jener „feinen Leute“ (*κόμψοι*), welche die Lust für ein Werden erklären, und sie doch für das Gute ausgeben wollen. Denn wenn sie ein Werden ist, so ist sie des Seiens wegen, in die Klasse des Guten gehört aber nicht dasjenige, was um eines Andern wird, sondern das, um dessentwillen ein Anderes wird. Das Ungereimte dieser Ansicht tritt ausserdem noch in drei Punkten heraus, einmal darin, dass, wer die Lust, also ein Werden für das Gute hält, auch das Vergehen mit in den Kauf nehmen muss; und zweitens darin, dass fortan die ganze sittliche Werthschätzung davon abhängen wird, ob man grade Lust empfindet oder nicht, und endlich darin, dass nach ihr das Gute nicht auch in den Körpern, und in vielem Anderen, sondern allein in der Seele, und auch hier wiederum nicht überall, nicht in Eigenschaften, wie Tapferkeit, Besonnenheit, Einsicht, sondern lediglich in der Lust gesucht werden soll. Diese letzten Bemerkungen scheinen eine bestimmte Polemik, und zwar, vielleicht gegen die Güterlehre der ältesten Kyrenaiker zu enthalten.

Hiermit glauben wir nun den wesentlichen Inhalt dieses Abschnittes verzeichnet zu haben. Wir sehen, wie Plato darin dasjenige fortsetzt, was er seit dem Beginne des Dialogs unternommen hat, nämlich seine Ansicht über die Lust nach zwei entgegengesetzten Seiten hinabzugränzen: gegen diejenigen, welche die Lust für das Gute hielten, und gegen die, welche in der Lust nur die Abwesenheit der Unlust sehen. Die gründlichere Einsicht, die er über das allgemeine Geschlecht der Lust sowol, als über ihre einzelnen Arten gewonnen hat, hebt ihn über beide Einseitigkeiten hinaus.

Der folgende Abschnitt enthält nun, wenngleich in viel geringerer Ausführlichkeit das Gegenstück zu dem eben Besprochenen, indem er die verschiedenen Arten der Erkenntniss

unterscheidet. Hier werden nun zuerst die „handlangenden“ Künste (*χειροτεχνικαί*) von den „leitenden“ (*ἡγεμονικαί*) unterschieden, aber beide zerfallen sofort wieder in zwei Unterabtheilungen, jene nach dem Maasse ihres Antheils an diesen in die genaueren, reineren, wissenschaftlicheren, wie die Tektonik, Schiffs- und Hausbaukunst u. s. f. und die minder wissenschaftlichen, wie die Musik; die leitenden dagegen, unter welchen die Arithmetik, Metretik, Statik gemeint sind, in die vulgäre und in die philosophische, je nachdem sie sich nämlich mit gleichen oder ungleichen Einheiten abgeben. Indessen in noch höherem Umfange tritt dieser Unterschied der Reinheit oder Wissenschaftlichkeit bei der Dialektik auf, die sich auf das Sein richtet, und sich daher von den genannten, wie überhaupt von allen nur im Werden verkehrenden Künsten und Wissenschaften weit unterscheidet. Denn nur sie besitzt Wissenschaft im vollen Sinne des Wortes [1]).

Nachdem Plato auf diese Weise eine möglichst vollständige Einsicht über das Wesen der Lust sowol, als der Erkenntniss vorgelegt hat, schreitet er zur Mischung fort, in der ja nach dem oben Erwähnten das höchste Gut sich erfüllen sollte. War ja doch auch jene ganze Auseinandersetzung über das Geschlecht sowol, als über die Arten der beiden Elemente nur in der Absicht unternommen, um aus ihr das Mischungsverhältniss zu bestimmen. Da werden nun zunächst von der Erkenntniss alle Arten zugelassen. Denn wenn anfangs allerdings nur die auf das Seiende bezügliche Wissenschaft Antheil erlangen soll, so hält Plato es doch bald für glaublich, dass weder „die Wissenschaft von dem hiesigen Zirkel“ noch selbst die Musik irgend etwas schaden kann. Anders steht es dagegen mit den Lüsten; denn die Erkenntniss, der *νοῦς* erklärt Namens aller seiner Genossen sich nur mit den reinen, nicht aber mit allen, also auch den unreinen, schlechten, heftigen Lüsten vertragen zu können. Aber damit ist die Mischung noch nicht vollendet, es

1) Ueber diese ganze Eintheilung der Erkenntniss verbreitet die auch von den Auslegern angeführte Stelle aus der Republ. p. 533 vollständiges Licht. Ebenso stimmt damit die dem Plato vom Aristoteles zu wiederholten Malen beigelegte Dreitheilung der Dinge in *αἰσθητά*, *μαθηματικά* und *εἴδη* (cf. Wehrmann p. 69. 53.). Ueber Beides später das Nähere.

muss noch die Wahrheit hinzutreten, weil ohne sie nichts weder wahrhaftig werden, noch ein Gewordenes sein könne [1]).

Wenn hiermit die Mischung nun auch abgeschlossen ist, so doch nicht der alte Rangstreit zwischen Lust und Erkenntniss. Darum muss Plato am Schlusse noch die Frage aufwerfen: „was denn wohl in der Zusammenmischung zugleich am geehrtesten und am meisten die Ursache sei, weswegen Alles sich mit ihr befreunde, um darnach zu bestimmen, ob es überhaupt der Lust oder der Erkenntniss verwandter sei.“ Wie aber Plato oben die ganze Frage nach dem höchsten Gute dadurch einleitete und förderte, dass er die Momente untersuchte, die in diesem Begriffe liegen, so muss er auch hier dasjenige feststellen, was den Begriff einer guten Mischung ausmacht. Auf diese Weise zerlegt sich ihm der Begriff des Guten in drei Momente [2]): der Schönheit, der Symmetrie und der Wahrheit. Der Symmetrie, weil ohne sie keine Mischung wahrhaft sein würde; der Schönheit, weil jede Symmetrie Schönheit ist, und der Wahrheit aus dem oben angeführten Grunde, dass überhaupt nichts wahrhaft werden oder

---

1) Nach Wehrmann p. 85. soll durch die Wahrheit angedeutet werden, dass auch noch die Uebereinstimmung mit dem gemeinsamen Zwecke aller Dinge, d. i. mit der Idee des Guten erfordert werde. Auch sonst hat man diesen Umstand mehrfach gedeutet. Mir will es scheinen, als ob die Worte des Plato sich von selbst erklärten, und als ob man bei dem eigentlichen und nächsten Sinne derselben sehr wohl stehen bleiben könne, selbst wenn dasselbe etwas Unbestimmtes an sich zu tragen scheinen kann.

2) Ueber diese drei Momente siehe die abweichenden Ansichten bei Trendelenburg de Pl. Philebi consilio 1837. Berlin, p. 14. und Wehrmann p. 86. not. 85. Meinerseits mögte ich die Bemerkung mir erlauben, dass es mir nicht ganz genau zu sein scheint, wenn ein grosser Theil der Ausleger in dieser Stelle die drei Momente gefunden hat, in welche der Begriff des Guten überhaupt und im Allgemeinen zerlegt wird. Es handelt sich hier um denselben nur mit Beziehung auf den besondern Begriff der Mischung. Da das höchste Gut des zeitlichen Lebens nun aber in einer Mischung enthalten, und doch zugleich ein Abbild der Idee des Guten in ihrer transcendenten Einheit sein soll, so dürfen wir allerdings jene drei Momente auch auf diese zurück verlegen. Aber dass hier diese Mittelglieder dazwischen liegen, wie an anderen Stellen andere, hat man nicht immer scharf genug hervorgehoben. Und doch kann man die Bedeutung jener drei Momente nur dann ungesucht erklären, wenn man den Begriff der Mischung festhält. In Betreff des eigentlichen Resultates stimmen indessen Alle überein.

ein Gewordenes sein könne — ohne Wahrheit. Misst man nun aber an diesen beiden Begriffen die Lust sowol, als die Erkenntniss, so kann es nicht zweifelhaft sein, welche von beiden ihnen verwandter sei. Denn während der Geist fast zusammenfällt mit der Wahrheit, und von allen Dingen wohl das Maashaltigste ist — nie aber, weder im Traume, noch im Wachen als unschön erblickt worden ist, steht die Lust weit von der Wahrheit, am allermeisten von dem Maasse, und grade je grösser sie ist, desto weiter von der Schönheit ab.

So ist denn der Vorzug, welchen Plato der Erkenntniss vor der Lust giebt, am Schlusse des Dialogs auf das Unzweideutigste festgestellt. Es folgt jetzt nur noch eine Art von Gütertafel, die aber so mancherlei Auslegungen erfahren hat, dass es uns als zweckmässiger scheint, uns zuvor die gewonnenen Resultate zu vergegenwärtigen, ehe wir sie betrachten, weil wir aus ihnen Licht über die Dunkelheit der letzteren zu verbreiten hoffen.

Da erinnern wir uns zunächst, wie die ganze Untersuchung des Plato bereits von einer bestimmten Alternative zwischen Lust und Erkenntniss ausging. Dass dies berechtigt war, wird nicht blos ein Blick auf die vorangegangenen philosophischen Bestrebungen beweisen, sondern auch die bisherigen eignen Erörterungen des Plato weisen darauf hin. Aber gleich der erste Schritt zeigte ihm das Unzulängliche, das in dieser sich gegenseitig ausschliessenden Alternative lag, indem der Begriff des höchsten Gutes, seinen einzelnen Momenten nach betrachtet, ihn überzeugt, dass weder das eine noch das andere Princip denselben genüge, und dass daher innerhalb des zeitlichen Lebens nur eine Mischung aus beiden ein Abbild des höchsten Gutes darstellen könne. So sieht er sich denn darauf angewiesen, zunächst diese beiden Elemente der Mischung schärfer ins Auge zu fassen, um hernach das Mischungsverhältniss daraus bestimmen zu können. Da trat ihm denn aber ein grosser Unterschied schon zwischen den allgemeinen Klassen entgegen, in welche die Lust und die Erkenntniss einzureihen sind, zwischen dem Unbegränzten und dem Begränzenden, die Gränze Verleihenden. Denn wenn das Letztere zugleich das Machende, (*δημιουργοῦν*) die Ursache ist, deren Wirksamkeit alles Werdende es zu danken hat, wenn es zu Stande kömmt, so ist die Natur

des Unbegränzten von der Art, dass sie, wenn auch nicht aufgehoben, doch aber beschränkt, begränzt werden muss, damit sich ein Werden zum Sein bilde. Aber auch innerhalb beider Arten musste ihm ein grosser Unterschied aufgehen, vor Allem stellen sich auf beiden Seiten zwei grosse Gruppen heraus, die einander correspondiren; denn es giebt gute und schlechte Lüste, wie es auch gute und schlechte Erkenntnisse giebt. Die gute Lust ist die wahre, die schlechte ist die falsche. Die gute Erkenntniss ist die auf das Seiende gerichtete, die schlechte geht auf das Werden. Aber auch jener Unterschied zwischen den Arten der Lust schliesst sich eng an die Begriffe des Werdens und des Seins an. Darauf weist nicht allein die Unterordnung der Lust unter das „Unbegränzte", also unter einen Begriff, der auf das Innigste mit dem des Werdens verbunden ist, sondern noch mehr die vierfache Möglichkeit, in der es falsche Lust giebt. Denn diese führt entweder unmittelbar oder vermittelt durch den Begriff der Empfindung auf das Werden zurück, wogegen die wahre Lust sich immer mehr aus dem Werden loszumachen strebt. Denn die wahre Lust umfasst die geistige, und ausserdem von den körperlichen diejenigen, welche beharrlicherer Art sind, die dem Flusse des Werdens wenigstens in sofern entrückt sind, als ihnen nicht ihr Gegentheil, d. i. die Unlust, vorausgeht. So schliesst sich also die speziell ethische Frage, welche der Philebus zunächst behandelt, an den grössten, den allgemeinsten Gegensatz an, der das platonische System beherrscht, an den Gegensatz zwischen dem Werden und dem Sein, zwischen der Sinnlichkeit und den Ideen. Dem entspricht dann auch der weitere Verlauf des Dialogs, indem die Erkenntniss nicht allein stillschweigend einen weit grössern Antheil an der Mischunger hält, als die Lust, sondern ihr Vorrang auch ausdrücklich bewiesen wird. Denn die Erkenntniss wird, auch wo sie sich auf das Werden bezieht, doch immer Maass enthalten und mittheilen, wogegen die Lust erst das Maass von aussen enthalten muss, und daher nur soweit gut sein kann, als sie es wirklich erhalten hat. Dem entspricht aber vor allen Dingen jene Gütertafel, die der Schlussstein unserer ganzen Untersuchung bildet.

Wir halten es für nöthig, den Wortlaut derselben herzusetzen; denn nur unter strengster Beachtung desselben kann

eine gründliche Entscheidung über die verschiedenen Ansichten zu Stande kommen. Vor Allem wird es darauf ankommen, ob man das Gute, sofern es dem menschlichen Besitze erreichbar ist, und im menschlichen Leben erfüllt wird, oder auch das Gute im Allgemeinen, die Idee des Guten, in diese „Gütertafel" — wenn anders man so sagen darf — aufgenommen glaubt. Während die letztere Ansicht von C. F. Hermann und namentlich von Trendelenburg vertreten wird, vertheidigen Stallbaum, Ritter, Zeller, Wehrmann, Steinhart u. A. die erstere, wenn auch nicht in durchweg übereinstimmender Weise. Die Ansicht von Brandis bewegt sich in der Mitte, und stimmt jedenfalls nicht in allen Punkten mit der von Trendelenburg und Hermann überein. Aehnliches gilt auch von Susemihl (II. 1. p. 52.) und Michelis (II. p. 87.).

Protarch soll es — so lauten die betreffenden Worte des Plato — überall bekennen, dass die Lust weder das erste, noch das zweite Gut (*κτῆμα*) sei, sondern das Erste sei *περὶ μέτρον καὶ τὸ μέτριον καὶ καίριον, καὶ πάντα, ὁπόσα χρὴ τοιαῦτα νομίζειν τὴν ἀΐδιον ἡρῆσθαι φύσιν*, oder wie C. F. Hermann (praefatio p. XII.) liest: *εἰρῆσθαι.*

Δεύτερον μὴν περὶ τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τὸ τέλεον καὶ τὸ ἱκανὸν καὶ πάνθ᾽ ὅποσα τῆς γενεᾶς αὖ ταύτης ἐστιν.

Το τοίνυν τρίτον νοῦν καὶ φρόνησιν.

Τέταρτα ἃ τῆς ψυχῆς αὐτῆς ἔθεμεν, ἐπιστήμας τε καὶ τέχνας καὶ δόξας ὀρθὰς λεχθείσας.

Πεμπτὰς τοίνυν ἃς ἡδονὰς ἔθεμεν ἀλύπους ὁρισάμενοι, καθαρὰς ἐπονομάσαντες τῆς ψυχῆς αὐτῆς ἐπιστήμας, ταῖς δὲ αἰσθήσεσιν ἑπόμενας. So liest wenigstens C. F. Hermann, während Stallbaum mit Schleiermacher *ἐπιστήμας* einklammert, Trendelenburg aber *ταῖς δὲ αἰσθήσεσιν καὶ ἐπιστήμαις ἑπόμενας* schreibt, und Badham: *ἐπιστημαις τὰς δὲ,*

Im sechsten Geschlechte ruht der *κόσμος αοιδῆς.*

Wenn wir uns der Stallbaumschen Ansicht, als der ältesten unter den vorgetragenen, zuerst zuwenden, so finden wir, dass dieselbe von zwei Gesichtspunkten ausgeht, einmal davon, dass dem ganzen bisherigen Verlaufe des Dialogs gemäss hier nur von demjenigen Gute die Rede sein könne, das im menschlichen Leben erreichbar sei, nicht aber von dem höchsten Gute an sich,

wie dieser Bezug denn auch an mehreren Stellen, und noch zuletzt durch den Ausdruck κτῆμα bewiesen werde; und zweitens davon, dass grade hier am Schlusse die dialektischen Regeln angewendet sein müssten. Gegen die Richtigkeit dieser beiden Annahmen müssen wir uns nun aber gleich von Anfang an erklären. Denn unter dem „höchsten Gute an sich" und ohne Rücksicht auf seine Erreichbarkeit betrachtet, können wir nach der platonischen Lehre doch nichts Anderes als die Idee des Guten betrachten; und in dieser Beziehung müssen wir C. F. Hermann durchaus beitreten, der die Weise, wie Stallbaum die Idee des Guten und des höchsten Guts auseinanderreisst, tadelt (de idea boni p. 5. not. 33.; ebenso System p. 630. not. 648.). Wir werden dem allerdings nicht mehr zustimmen können, wenn C. F. Hermann die Idee des Guten und des höchsten Gutes schlechthin zu identificiren scheint („discrimen inter ideamboni et summum bonum nullum esse potuit Platoni"), oder wenn ein neuerer Bearbeiter der alten Ethik verlangt, dass man als den beherschenden Begriff der platonischen Ethik nicht das höchste Gut, sondern die Idee des Guten darstellen soll. Denn diese beiden Auffassungen verfallen auch in ein Extrem, nur in das entgegensetzte von dem, in welches Stallbaum gerathen ist. Der Begriff des höchsten Gutes fällt durchaus in die Idee des Guten, aber er deckt dieselbe nicht, sondern diese reicht mit ihren Beziehungen noch über die Ethik hinaus, während das höchste Gut ein rein ethischer Begriff ist. So können wir es einerseits nicht billigen, wenn man gar keinen Unterschied zwischen den Begriffen des höchsten Gutes und der Idee des Guten statuiren will, anderseits dürfen wir diese beiden Begriffe auch nicht aus ihrer realen Zusammengehörigkeit reissen, wie uns dies Stallbaum's Fehler zu sein scheint. Jedenfalls wird Stallbaum darin wenige Gelehrte in Uebereinstimmung mit sich finden, wenn er es gradezu für unmöglich erklärt, dass Plato in dieser Gütertafel die Idee des Guten habe mit aufzählen können. Wer den bisherigen Verlauf des Philebus und vollends gar die übrige Entwicklung der platonischen Güterlehre im Auge behält, könnte eher zu der

1) Feuerlein die philos. Sittenlehre I. p. 88. 4. mit directem Tadel gegen Zeller II. p. 209 und 277., vgl. ed. II. p. 453. not. 3.

Annahme verleitet werden, dass die Idee des Guten erwähnt werden müsste; und ist doch auch Stallbaum selbst genöthigt, eine Beziehung auf dieselbe grade in der ersten Stelle anzuerkennen. Wenn aber diese erste Voraussetzung Stallbaum's uns als unberechtigt oder wenigstens als übertrieben erscheint, so fällt damit auch das besondre Gewicht fort, welches er auf die Ausdrücke, die die Untersuchung auf das menschliche Leben beschränken sollen, namentlich auf den Ausdruck κτῆμα legt. Jedenfalls kann man ihnen andre Ausdrücke, wie das zweimalige ἐν τῷ παντὶ, das αὐτῆς τῆς ψυχῆς u. a. entgegensetzen, die in seiner Erklärung nicht zu ihrem Rechte kommen. — Ebenso wenig können wir der zweiten Annahme von Stallbaum unbedingt beitreten. Denn da wir in dem vorher Besprochenen gezeigt haben, wie die allgemeinen dialektischen Regeln ihre Anwendung schon in der ganzen Anordnung des Dialogs finden, so sehen wir die zwingende Nothwendigkeit nicht ein, warum sie in dieser letzten Partie des Dialogs, d. i. in unserer Gütertafel, eine nochmalige und ganz besondere Anwendung finden müssten. Am allerwenigsten können wir uns aber das Schema aneignen, das Stallbaum mit Zugrundelegung sowol dieser dialektischen Regeln über das Eins und Viele, als auch der an das πέρας und ἄπειρον angeschlossene Kategorien, in einer, wie es uns scheint, sehr künstlichen Weise entwirft.

Wenn wir uns jetzt zu der Betrachtung der Gütertafel im Einzelnen wenden, so muss es uns zunächst schon sehr erwünscht sein, dass in Betreff der drei letzten Stellen so gut als keine wesentlichen Differenzen stattfinden. Und in der That ist es schwer zu verkennen, dass hier die beiden Prinzipe aufgeführt werden, welche anfangs beziehungsweise vom Socrates und vom Protarch für das höchste Gut ausgegeben, von beiden aber um ihrer Einseitigkeiten willen fahren gelassen werden — die Erkenntniss nämlich und die Lust. In Betreff dieser Stellen kann daher nur die Frage aufgeworfen werden, in welcher Weise sich die dritte und die vierte Stelle von einander unterscheiden. Wehrmann (p. 95. 103.) formulirt seine Ansicht mit Hinweisung auf Republ. III. 428 dahin, dass er an der ersten Stelle die Erkenntniss der Ideen, an der anderen die der einzelnen Dinge erblickt. Stallbaum, Ritter, Brandis und Trende-

lenburg sahen dagegen an der letzteren die Erzeugnisse der ersteren, und ein solcher Unterschied scheint durch die Worte selbst noch mehr indicirt und überhaupt der Anschauungsweise des Plato angemessener zu sein, als der von Wehrmann gemachte[1]).

Indessen auch noch in Ansehung der zweiten Stelle stehen die Ansichten sich näher, als wie dies für die erste der Fall ist. Weisen doch auch die Prädicate des „Vollkommenen" und „Genugsamen" zu bestimmt auf die Kennzeichen hin, welche Plato für den Begriff des absolut Guten, sowie das „Symmetrische" und „Schöne" auf das, was er als die Erfordernisse einer guten Mischung festgesetzt hatte. Und so sind es dann nicht allzuverschiedene Nuancirungen desselben Grundgedankens, wenn Stallbaum und Andere hier das ξυμμεμιγμένον wiederfinden, und wenn Ritter „das gesammte Erzeugniss dieser Kraft", d. i. nach p. 465 und 463. 1., „der Tugend" darin erblickt, oder Brandis von der, „wie wir sagen würden, durch die objective Norm der Sittlichkeit beseelten Gesinnung" redet. Brandis sagt statt dessen auch: „das davon durchdrungene Leben, oder die Verwirklichung desselben im Leben. Denn in allen diesen Auffassungen ist es doch anerkannt, dass in dieser Stelle von demjenigen die Rede sei, was den eigentlichen Werth des gesammten gegenwärtigen Lebens ausmacht. Nur die Auffassung von Wehrmann (p. 92.) bewegt sich in einer wesentlich anderen Richtung, indem er an der zweiten Stelle etwas sieht, was sich zu dem an der ersten aufgeführten „Maasse" verhalten soll, „wie der Körper zur Seele, wie die Materie zur Form." Diese Ansicht scheint uns nicht ganz genau präcisirt noch aus der Stelle selbst begründet zu sein. Dagegen selbst die Ansicht von Trendelenburg unterscheidet sich von der Stallbaumschen im Grunde genommen nur durch die grössere Allgemeinheit, in der Trendelenburg sie formulirt. Denn wenn Trendelenburg Alles darunter begreift, was nach dem Vorbilde des Guten geboren und entstanden ist, so begreift er damit natürlich auch diejenige Mischung, welche das höchste Gut des Lebens dar-

---

1) In Betreff der Schlussworte des Dialogs können wir uns dagegen ganz die Ansicht von Wehrmann (p. 98—100.) aneignen.

stellen soll. Dass er nun ausser derselben die ganze übrige γεγενεμένη οὐσία darin findet, erscheint allerdings nach dem bisher Besprochenen noch nicht grade als wahrscheinlich. Darum stützt dann auch Trendelenburg seine Ansicht auf die erste Stelle, von welcher sich die zweite nur in einem einzigen Punkte unterscheiden soll, und da allerdings das σύμμετρον so unzweideutig als möglich dem μέτρον entspricht, so wird dann in der That unsre ganze Entscheidung von der Auffassung des letzteren abhängen müssen.

Was haben wir also unter dem μέτρον, μέτριον, καὶ καίριον, von welchem Plato hier redet, zu verstehen?

Stallbaum antwortet: absoluti boni ideam, und danach würden wir ihm vollkommen beistimmen können, wenn er nicht hinzufügte: quatenus mens humana eam comprehendere et ad vitam regendam moderandamque adhibere potest; und diese Restrinction hebt er mit dem grössten Nachdrucke hervor. Aber wenn nun Stallbaum hiervon wiederum die nach dem Vorbilde der Idee gewordene Mischung unterscheidet, so sehen wir in der That die eigentliche Absicht Stallbaum's nicht ab. Denn was soll noch wiederum in der Mitte zwischen der Idee des Guten, die der höchste unerreichbare Zweck der Welt ist, und derjenigen Mischung liegen, welche innerhalb des zeitlichen Lebens das höchste Gut darstellt? Ein derartiges Mittleres muss man aber vermuthen, wenn man sieht, wie Stallbaum einerseits dagegen protestirt, dass man an dieser ersten Stelle die Idee des Guten an sich zu verstehen habe, und anderseits das Einzige, was nach Platonischer Auffassung innerhalb des zeitlichen Lebens ein volles Abbild der Idee des Guten ist, nämlich die Mischung aus Lust und Erkenntniss, erst an der dritten Stelle erwähnt findet. Man würde annehmen können, dass Stallbaum hier Gott im Unterschiede von der Idee des Guten erblickt hätte, wenn Stallbaum nicht das grösste Gewicht darauf legte, dass auch hier von einem „Besitzthum" des Menschen schon die Rede sei, und wenn er nicht Gott ausdrücklich davon unterschiede. Was an dieser ersten Stelle bezeichnet wird, soll für das menschliche Leben ebenso der Grund der Begränzung sein, wie Gott es im Allgemeinen und wie νοῦς und φρόνησις es innerhalb des menschlichen Lebens sind. Darnach versteht er

also unter dem Ersteren die höchste geistige Thätigkeit des Menschen, und unter νοῦς und φρόνησις nur eine untergeordnete Art derselben. Aber auch diesen Unterschied kann man höchstens aus seinen Worten vermuthen, ohne dass er ihn hinlänglich deutlich und präcise vorgetragen hätte.

Ungleich genauer und stichhaltiger sind die Bemerkungen von Ritter und Brandis. Ritter erkennt die Tugend hier, „als dasjenige, was dem gemischten Leben des Menschen das Maas gewährt für alle Verhältnisse und für alle Zeiten des Lebens, und somit die Ursache alles Guten im Leben ist" (p. 463 und 465.) und den Unterschied von der dritten Stelle setzt er darin, dass die in derselben stehende Einsicht an sich nicht practisch sei. — In etwas abweichender und eigenthümlicher Weise erblickt Brandis an der ersten Stelle „diejenige Form des an sich Guten, vermittelst deren es sich im Bewustsein zunächst darstellt, d. h. die erste Verwirklichungsform desselben, die nur nach Maasgabe der subjectiven Kraftthätigkeit zur Bestimmtheit erhoben werden kann." Wenn dabei „grade das Merkmal des Maases und Maashaltigen hervorgehoben wird, so leitet er dies daraus her, dass grade vermittelst dieses die Idee des Guten zunächst anzuwenden sei, und vermuthet ausserdem eine Hinweisung auf die Idealzahlen als Schemata der Ideen." Auch er erblickt in dem Geist und der Einsicht der dritten Stelle nur „besondere, und in sofern untergeordnete Richtungen der Vernunft." — An diese beiden schliesst sich Wehrmann sowie Zeller im Wesentlichen an. Bei Ersterem scheint indessen das Haupthinderniss, weswegen er die Idee des Guten nicht anerkennt, in dem Wörtchen κτῆμα zu bestehen; Letzterer will überhaupt keinen grossen Werth auf alle derartige Aufzählungen beim Plato gelegt wissen (ed. 2. II. p. 560.).

Gegen diese verschiedenen Bemerkungen mögten wir uns nun einzuwenden erlauben, zunächst gegen Zeller, dass so richtig seine Behauptung auch im Allgemeinen ist, es hier doch eben erst auf den wiederholten Versuch ankömmt, ob man den Plato nicht wenigstens in dem vorliegenden Falle von jenem Vorwurf befreien kann, sodann aber im Allgemeinen, dass uns der zwischen der ersten und der dritten Stelle angenommene Unterschied, so wie er von den Genannten formulirt wird, durch

den Wortlaut derselben nicht begünstigt zu werden scheint; vielmehr scheint uns derselbe im Zusammenhange mit dem ganzen Sprachgebrauche des Philebus darauf hinzuführen, unter νοῦς und φρόνησις das ganze Gebiet des menschlichen Geistes und der menschlichen Vernunft zu verstehen, die practische Seite so gut wie die theoretische. Dazu kömmt dann aber auch der Anstoss, den wir an den Worten ἀΐδιον φύσιν mit Trendelenburg und Hermann nehmen müssen.

Denn wenn diese beiden Gewährsmänner im Unterschiede von allen übrigen Ansichten an unserer Stelle die Idee des Guten bezeichnet finden, so stützen sie sich vorzüglich darauf, dass hier von „der ewigen Natur" die Rede ist. Da dies Prädicat nicht von etwas Menschlichem und Zeitlichem, aus mehreren Gründen aber auch nicht von Gott gebraucht sein könne, so bleibe uns nichts Anderes übrig, als die Idee des Guten anzunehmen. Und in der That, dass die Idee des Guten hier angeführt werden könne, scheint keines Beweises bedürftig. Denn abgesehen davon, dass der Philebus uns schon an mehr denn einer Stelle auf den allgemeinsten Gegensatz des Platonischen Systems, nämlich auf den des Seins und Werdens hingewiesen hat, dass er überhaupt — wie C. F. Hermann p. 532 sagt — die lichtvollste Darlegung der obersten Kategorien dieses Systems enthält, so haben wir doch auch im Anfange des Dialogs ausdrücklich besprochen, dass der erste Preis keinem Factor des menschlichen Lebens, sondern nur dem zukommen könne, was der Inbegriff alles Wahren und Ewigen ist. — Erblickt man aber auf diese Weise in der ersten Stelle die Idee des Guten, so liegt es allerdings nahe, mit Trendelenburg alle „boni ideae in rerum natura simulacra" oder „quidquid ad ejus exemplar natum et factum est", sowie den einzigen Gegensatz zwischen der ersten und zweiten Stufe in dem Erzeugtsein dieser (γενέας ταύτης) im Gegensatze zu der ewigen Natur des ersteren anzunehmen. Indessen möchten wir hier doch die beschränktere Fassung der allgemeinen vorziehen. Denn wenn man in der ersten Stelle die Idee des Guten, d. i. das höchste, aber für das

---

1) Es ist dabei zu beachten, dass Hermann und Trendelenburg Gott von der Idee des Guten unterscheiden.

Zeitliche unerreichbare Gut, in der zweiten dagegen das höchste im Leben zu verwirklichende Gut findet, so entsprechen sich die Merkmale auf das Genaueste. Denn während von der Idee des Guten gesagt wird, dass es nicht allein Maass enthalte (*μέτριον*), sondern weil es selbst das Maass ist, dasselbe auch allem in der Zeit Begriffenen mitzutheilen vermöge (*μέτρον — καίριον*), so heisst es von dem höchsten Gute des Lebens, dass es schön sei, weil in Uebereinstimmung mit diesem Maasse, und eben darum vollkommen und hinlänglich. Die verschiedenen Prädicate, welche Plato vorhin zum Theil von der Idee des Guten, zum Theil von einer guten Mischung ausgesagt hatte, häuft er jetzt auf diejenige Mischung zusammen, welche aus Lust und Erkenntniss besteht, um uns ja davon zu überzeugen, dass diese Mischung ein treues Abbild der höchsten Einheit, mitten in dem vergänglichen Leben eine Aehnlichkeit des ewigen Gutes sei.

Und vergegenwärtigen wir uns jetzt noch einmal die ganze Gütertafel, so finden wir, dass ein festes Princip dieser Anordnung zu Grunde liegt, sie beginnt mit der höchsten ewigen sittlichen Norm; an zweiter Stelle steht das, was im Zeitlichen dieselbe abbildet, und an den übrigen Stellen die einzelnen Bestandtheile desselben. Von einem derselben können alle Arten als werthvoll betrachtet werden, darum werden seine beiden Hauptabtheilungen ausdrücklich erwähnt, von dem andern hat insbesondere nur die eine Hälfte sittlichen Werth, während die andere sich in dem ewigen Flusse des Werdens verliert. Eben darum ruht die Ordnung des Gesanges auf der sechsten Stufe.

Für diese Auffassung[1]) vermögen wir nun aber auch — um uns eines Stallbaumschen Ausdruckes zu bedienen — ein testimonium antiquitatis beizubringen, das Stallbaum für seine Ansicht in die Waage wirft, das wir uns aber mit viel grösserem Rechte aneignen können als er. Wir schliessen mit demselben unsere Bemerkungen über den Philebus, weil dies Wort dieselben in der That auf das Genaueste zusammenfasst. Wir finden es in der auch sonst sehr einsichtigen Darstellung der Platonischen

1) Ausser den angeführten inneren Gründen erinnern wir auch noch daran, wie die Republik p. 504 e. sich an den Philebus anschliesst und wie unverkennbar diese von der Idee des Guten redet.

Ethik, welche das zweite Buch der ethischen Eclogen des Stobaeus enthält (ed. Gaisford. II. p. 547.).

Πρῶτον μὲν γὰρ ἀγαθὸν τὴν ἰδέαν αὐτὴν ἀποφαίνεται, ὅπερ ἐστὶ θεῖον καὶ χωριστόν· δεύτερον δὲ τὸ ἐκ φρονήσεως καὶ ἡδονῆς σύνθετον, ὅπερ ἐνίοις δοκεῖ κατ' αὐτὸ εἶναι τέλος τῆς ἀνθρωπίνου ζωῆς· τρίτον αὐτὴν καθ' αὐτὴν τὴν φρόνησιν· τέταρτον τὸ ἐκ τῶν ἐπιστημῶν καὶ τεχνῶν σύνθετον· πέμπτον αὐτὴν καθ' αὐτὴν τὴν ἡδονήν[1]).

§. 9.

Die Ideenlehre nach dem Parmenides, Sophistes und Politikus.

Wir berühren jetzt den eigentlichen Kern der platonischen Gedanken, indem wir uns der Ideenlehre zuwenden. Bevor wir dieselbe indessen nach den drei in der Ueberschrift angegebenen Dialogen darzustellen versuchen, müssen wir die wesentlichsten der auf sie bezüglichen Hinweisungen überblicken, welche schon die früher behandelten Dialoge durchziehn.

Schon die Lehre von der Liebe hat uns von mehr denn einer Seite her derartige Hinweisungen gebracht. Im Lysis lernten wir den Begriff eines höchsten Gutes kennen, als des Allen Zugehörigen und in Wahrheit Befreundeten, als eines Gipfels, von welchem abwärts ein ganzes System relativer Güter sich entfaltet, und in einer bestimmten Stufenordnung gliedert. Dem hierin geschilderten System der Zwecke, das der praktischen Seite angehört, entspricht auf der mehr theoretischen Seite der Inhalt jenes überhimmlischen Ortes, von dem im

1) Ausser den mehrfach angeführten Arbeiten erläutern den Philebus von älteren namentlich: Baumgarten-Crusius de Phileb. Pl. Leipz. 1809., von neuern Badhams Ausgabe, London 1855, u. H. Anton's (Fichte's philos. Zeitschr. 1850) Inhaltsangabe. Munk, Stümpell u. A. bringen nichts Erhebliches. Schweglers (Gesch. d. Griech. Philos. Tuebingen 1859. p. 144). Vorwürfe hat die platonische Gütelehre aber gewiss ebenso wenig verdient als die Beschuldigung buddhistisch — schopenhauerscher Tendenzen bei Justi die ästhet. Elemente in d. plat. Phil. Marb. 1860.

Phaedrus die Rede war, und als dessen Inbegriff hier das Ansich und das Wesen aller wirklichen Dinge, deren lautere Gestalt und ewige Wahrheit beschrieben wurde. An seinem ungestörten und vollständigen Anblicke labten sich die Götter, von ihrer geringeren oder grösseren Theilnahme an diesem Anblick hing das Schicksal auch der menschlichen Seelen ab — die Erinnerung an denselben war der Quell jener heiligen Liebe, aus der nach dem Phaedrus alles Werthvolle im Denken, Reden und Handeln des Menschen hervorgehn sollte. Eben derselbe Gedankenkreis durchzog auch das Symposium, namentlich die den Höhepunkt desselben bildende Rede des Socrates. Dieser Gedankenkreis setzt stillschweigend ein Gebiet des Uebersinnlichen und Ausserzeitlichen, des Göttlichen und Glückseligen, des Vollkommenen und an sich Seienden als vorhanden voraus, gegen welches die Verworrenheit der sinnlichen Erscheinung, die Veränderungen des im Entstehn und Vergehn sich spaltenden Werdens, der Unbestand und die Haltlosigkeit des Weltlichen wie der Schatten gegen das Licht, wie das Abbild gegen das Urbild sich verhält. Nur durch das allmälige Zurückstreben aus dieser Sphäre des Werdens in diejenige des Seins — wie ein solches Zurückstreben grade im Symposium mit grosser Ausführlichkeit beschrieben wird (p. 210), vollzieht ja die wahre und eigentliche Liebe ihren bestimmungsmässigen Verlauf[1]).

1) Dass der Phaedrus und Symposium aus den vollen Anschauungen und fertigen Voraussetzungen der Ideenlehre heraus geschrieben sind, kann nicht füglich in Zweifel gezogen werden, und wir dürfen daher denjenigen, der darüber noch Näheres zu erfahren wünscht, einfach auf unsere früheren Darlegungen verweisen. Etwas anders steht es um den Lysis. Ich gebe zu, dass aus ihm allein auch nicht einmal die allgemeinsten Grundzüge der Ideenlehre mit Sicherheit zu entwickeln wären. Ebenso bestimmt muss ich aber dennoch behaupten, dass sie in ihm liegen, und ganz evident heraustreten, sobald man den Lysis mit anderen platonischen Schriften zusammenhält. ohne sich dabei von vorgefassten Meinungen irgend welcher Art leiten zu lassen. Wir werden gleich zu bemerken haben, wie vollständig der Philebus das Wesentliche der ganzen Ideenlehre in sich trägt, wenn schon vielleicht in einer etwas singulären Ausdrucksart. Nun aber ist der Lysis wirklich mehrfach nur eine populäre Umschreibung von einzelnen Erörterungen des Philebus, wie z. B. jener Freiheit und Macht als unausbleibliche Kennzeichen, „Wissen und Geschick“ (cf. Susemihl I. p. 18.) als vornehmlichste Quellen

Ungleich bestimmter indessen als diese Hinweisungen sind noch die der Tugendlehre zu entnehmenden. Denn wie der Grundgedanke derselben die Reduction der Tugend auf Wissenschaft, der Wissenschaft auf Erinnerung war, so war deren Grundvoraussetzung jenes oben näher besprochene Verhältniss zwischen den Momenten des Guten und Nützlichen, des Schönen und Angenehmen, von welchen insgesammt gezeigt wurde, dass sie, in ihrer höchsten Fassung gedacht, auf einen Punkt zusammenfallen müssten. Dieser Punkt wird nun aber seinem innersten Wesen nach auch nicht als etwas Anderes gedacht werden können, als was jenes im Lysis besprochene höchste Gut ist — und jene Erinnerung hat auch hier wiederum nichts Anderes zu ihrem Gegenstande als wie im Phaedrus. Nur dass die ganze

der Glückseligkeit beschreibt; dieser aber die Begriffe der Selbstgenugsamkeit und Hinlänglichkeit als integrirende Merkmale des höchsten Gutes, sowie den νοῦς und die φρόνησις unter allen zeitlichen Factoren als die unentbehrlichsten zum Zustandekommen der Glückseligkeit behandelt. Ausserdem verrathen die im Lysis vorkommenden Ausdrücke τὸ ὄντι, ὡς ἀληθῶς, πρῶτον φίλον, ἀρχὴ ἣ οὐκέτι ἐπ' ἄλλο ἐπανοίσει, εἴδωλα, παρουσία u. a. zu bestimmt das Zugrundeliegen der Ideenlehre für Jeden, der dieselbe sonst schon kennt. Daher erkennt denn auch sogar Susemihl (I. p. 20) hierin „Anklänge an die Sprache der späteren Ideenlehre“ an — aber „an eine Hypostase des sokratischen Begriffs soll dabei doch nicht im Entferntesten zu denken sein“ — „vielmehr die beiden Hauptelemente der späteren Ideenlehre, das formallogische und reale, Begriff und Urbild, laufen hier, so zu sagen, noch getrennt neben einander her“ (p. 21). Und ebenso concedirt Steinhart (I. p. 233) ein einmaliges ahnungsvolles Aufdämmern der Ideenlehre“ — aber lässt dieselbe sonst diesem Dialog noch „fehlen“ (cf. not. 28. 30. 39.) — während dagegen schon Schwalbé (ad Lys.) und Hermann (System p. 615) diesen Punkt richtiger beurtheilt haben. Unter Verweisung auf die von uns oben gegebene Darlegung des Lysis müssen wir uns hier darauf beschränken, jenen Auffassungen mit den trefflichen Worten von Ueberweg (l. l. p. 280) entgegenzutreten. „Für das Verständniss des Platonismus ist kaum ein anderer Irrthum gefährlicher als der, eine Zurückhaltung, die Plato aus methodischen Gründen übte, mit einem Nochnichtwissen zu verwechseln, in welchem er selbst befangen sei.“ —

Der Phaedrus enthält eine Beziehung auf die Ideenwelt — abgesehn natürlich von dem ὑπερουράνιος τόπος — namentlich noch in alle demjenigen, was über den Werth und die Regeln der Begriffsbestimmung — freilich von verschiedenen Personen des Dialogs gesagt wird, und worüber man die genaue Auseinandersetzung bei Ritter II. p. 300 seq. vergleiche.

Darstellungsart in diesen Dialogen noch ruhiger, genauer und mehr ins Einzelne eingehend ist als in jenen. Daher denn auch wohl zu begreifen ist, wie eine ganze Reihe einzelner Strahlen, die die verschiedenen Seiten der platonischen Lehre zu beleuchten bestimmt sind, grade von jenem Mittelpunkte aller platonischen Tugendlehre ausgehn können [1]).

Indessen wie wichtig auch immer schon die hiermit angedeuteten Beziehungen auf die Ideenlehre sind, keine von ihnen kann sich doch mit der bedeutsamen Art messen, in welcher der Theaetet und Philebus die Grundlagen derselben befestigt [2]). Denn in diesen beiden Dialogen sind in der That die zwei entscheidenden Gedankenreihen niedergelegt, die zur Aufrichtung der Ideenlehre führen mussten. Die erste von ihnen bewegt sich mehr von der subjectiv-logischen Seite des Erkennens, die andere mehr von der objectiv-metaphysischen Seite des Seienden her — dennoch würde man die innerste Eigenthümlichkeit des Plato verkennen, wenn man diese beiden Seiten anders als nur relativ geschieden dächte und wenn man nicht fortwährend ihres von beiden Seiten stattfindenden Zusammentreffens eingedenk wäre. Unter diesen Umständen aber stehn wir schon ganz unmittelbar vor der Erklärung der platonischen Idee, wenn wir die in diesen zwei Dialogen nach der fraglichen Seite hin enthaltenen Consequenzen zu entwickeln verstehn.

1) Besonders hervorzuheben sind als solche zuerst auch hier wieder die Auslassungen über Werth und Wesen der Definition, übereinstimmend mit denen im Phaedrus, und wie diese dazu bestimmt, den Unterbau der Ideenlehre abzugeben; sodann zweitens die wichtige Unterscheidung der wahren Vorstellung und Wissenschaft, durch deren Anerkennung die Wirklichkeit der Ideen dem Plato ohne Weiteres als erwiesen erscheint (cf. Zeller II. p. 413. Ritter II. p. 213.); ferner die von Ritter II. p. 311. in ihrer ganzen Bedeutung geltend gemachte Bemerkung des Meno p. 81 c., die sich auf die lückenlose Zusammengehörigkeit aller einzelnen Dinge in der Welt und ihrer Erkenntniss bezieht; endlich die im Charmides so gepriesene „Wissenschaft von der Wissenschaft" verglichen mit der Selbstbewährung der Ideen, die der Theaetet lehrt (cf. Ritter II. p. 214.) u. a., wie die *παρουσία* in Euthydem p. 301 a. (cf. Ritter p. 339. Anm. 3.).

2) Mit Grund wundert sich Ritter (II. p. 274.) darüber, dass Plato nicht in ganz ähnlicher Weise wie seinen Streit gegen den Heraklit, so auch den gegen die Eleaten ausgeführt habe. Wenn er aber zur Erklärung dieses Umstandes bemerkt, dass dem Plato die Verstandeserkenntniss überhaupt eine ganz andere, d. i. also höhere Bedeutung als die sinnliche Vorstellung gehabt habe, so möchte ich vielmehr daran erinnern, dass, um mit den platonischen Gedanken übereinzustimmen, die herakliteische Thesis nur der Einschränkung bedurfte, von der Universalität, in welcher ihr Urheber sie behauptet hatte, auf das Bereich der für sich betrachteten Sinnlichkeit, während dagegen das Eleatische Princip bis in seine letzte Wurzel hinein unverträglich war mit der Platonischen Idee.

Der Theaetet hat uns drei Stufen auf der Scala der Erkenntnisstheorie unterscheiden gelehrt. Diese drei waren ihm aber keineswegs etwa gleichberechtigte und einander coordinirte Glieder. Vielmehr ging sein unzweideutigster Sinn dahin, Wahrnehmung und Wissenschaft als die beiden entgegengesetzten Pole darzustellen, zwischen welchen in der Mitte als Weg von einem zum andern, als die Aufeinanderbeziehung beider die Vorstellung sich hin und her bewege. Fragt man nun aber nach dem objectiven Correlat dieser subjectiven Trichotomie, so bezeichnet der Theaetet als solches einerseits den allgemeinen Fluss des unbedingten Werdens, anderseits das reine Sein, und endlich als ein Drittes, gleichsam in der Mitte zwischen beiden stehend, die *γένεσις εἰς οὐσίαν*, die *γεγενεμένη οὐσία*. Auf jenes Erste bezieht sich die ganz für sich gelassene Wahrnehmung, das Zweite ist das eigenthümliche Object der Wissenschaft, endlich aber das Dritte bezeichnet das Gebiet, in welchem die Vorstellung verkehrt, die Vorstellung, deren Aufgabe eben darum auch nur in der Aufeinanderbeziehung jener beiden anderen Seiten liegt, und die solcher Aufeinanderbeziehung der Möglichkeit eines Irrthums ausgesetzt ist, die für jene beiden anderen nicht besteht. Wer aber erkennt nun nicht doch auch sofort in diesen drei, somit für die objective Seite heraustretenden Gliedern drei von den vier Kategorien wieder, unter welche der Philebus ausnahmslos alles und jedes Gedenkbare befasste, das unbedingte Werden ist das *ἄπειρον*, das reine Sein entspricht der Gesammtheit der *πέρατα*, und hier wie da steht eine Zusammensetzung aus beiden als ein Mittelglied zwischen beiden da. Wesswegen aber die Betrachtung des Theaetet nicht ausserdem auch noch ein Analogon für das vierte Glied des Philebus, für den Urheber der Begränzung, bringt — diese Frage können wir erst später beantworten, erst da, wo wir überhaupt das Verhält-

niss zu betrachten haben, das zwischen der Ideenwelt und ihrer Spitze, der Idee des Guten einerseits und Gott anderseits nach platonischen Anschauungen stattfindet. Dagegen zwei andere Punkte verdienen auch schon hier gleich die sorgsamste Beachtung, weil sie die Probleme enthalten, zu deren Lösung eben der Versuch der Ideenlehre überhaupt nur gewagt wird. Zunächst nämlich ist das äusserst beachtenswerth[1]), dass nach der Darstellung des Philebus das reine Sein — d. h. also dasjenige, was als das eigenthümliche und ausschliessliche Object der Wissenschaft gilt — sich uns sofort als eine Mehrheit und Mannichfaltigkeit, als Gränzen, und nicht als Gränze darstellt, zwar als eine zu einer gewissen Einheit zusammengefasste Vielheit, doch aber immer auch als eine in sich zur Vielheit gegliederte Einheit, jedenfalls also nicht als jenes abstracte, in sich unterschiedslose und leere ἕν der Eleaten. Von vornherein erfahren wir also, dass Gegenstand der Wissenschaft nicht eine einzige Idee, sondern eine Mehrheit von Ideen ist[2]), und da doch auch anderseits wieder ein gewisser Zusammenhang zwischen den einzelnen Ideen bestehn soll, so können wir auch sagen, ein System von Ideen, eine Ideenwelt als der Inbegriff alles desjenigen, was innerhalb der wirklichen Welt auf die Seite des Seins und der Gränze gehört. Hierin liegt nun aber offenbar schon das ganze Motiv zu jenen schwierigen Untersuchungen über den Gegensatz des Einen und Vielen gegeben, den die drei in Rede stehenden Dialoge mit Beziehung auf die Ideen anstellen, und da dieser erste Gegensatz — sowol der Natur der Sache nach, als auch besonders bei und seit dem geschichtlichen Beispiele der Eleaten — genau mit dem Gegensatz des Seins und Nichtseins zusammen hing, — so kann es nicht befremden, dass auch dieser zweite Gegensatz von jenen Dialogen in Erörterung

1) Dies ist deswegen von so besonderer Wichtigkeit, weil das Sein welches Gegenstand der Wissenschaft ist, uns ursprünglich ja immer als das Einheitliche im Gegensatze zu der Vielfältigkeit des wahrnehmbaren Werdens erschienen ist. Hiemit kann es nun aber doch im Widerspruch zu stehn scheinen, wenn das Seiende selbst wiederum als eine Vielheit erscheint.

2) Nach dem Vorgange von Ritter (Göttinger Gel. Anz. 1840. 20. St. p. 188.) bemerkt auch Zeller p. 441.: „Plato redet fast nie von der Idee, sondern immer nur von den Ideen in der Mehrzahl."

gezogen wird. Die beiden Probleme aber, die damit discutirt werden, liegen doch immer schon auch in dem Theaetet und Philebus vor, oder vielmehr sie wachsen gleichsam aus diesen heraus. Je selbstständiger sich nun aber hiernach dasjenige, was wir schon jetzt als eine Ideenwelt zu bezeichnen ein Recht haben, nach aussen hin abgränzt, je reichhaltiger dasselbe sich in sich selbst gliedert, desto problematischer muss uns eben dann das Verhältniss erscheinen, in welchem diese Ideenwelt zur wirklichen, d. i. zur gewordenen, sinnlich wahrnehmbaren Welt steht. Und das ist nun der zweite Punkt, zu dessen Erörterung mir gleichfalls schon der Theaetet und Philebus die Aufforderung zu enthalten scheinen. Ausnehmend deutlich scheint sie mir jedenfalls der Philebus zu enthalten, sofern dieser nämlich das Seiende in dem Complexe der „Gränzen" erblickt. Denn da solche Gränzen allen gegebenen Andeutungen nach als Umrisse, Schemata, Formen zu denken sind, die einerseits zwar auch für sich vorgestellt werden können, die anderseits aber ihre volle Wirksamkeit doch nur eben dann entfalten, wenn sie von der Hand des Urhebers der Begränzung gleichsam ergriffen, und in das Unfassbare des Unbegränzt-Unbestimmten hineingesenkt werden, so liegt darin schon jenes schwere Problem der Ideenlehre gegeben, welche die Ideen einerseits in den gewordenen Dingen, anderseits aber auch jenseits derselben erblickt[1]) — jedenfalls aber wird es auch hiernach nicht ohne innere Anknüpfung zu sein scheinen können, wenn wir jetzt zu einer Inhaltsangabe des Parmenides, Sophistes und Politikus fortschreiten.

Das eigentliche Problem, mit welchem es der Parmenides zu thun hat, wird eingeführt durch jenen p. 127 e. aufgeführten, einer vorgelesenen Schrift des Zenon entnommenen Satz, welcher folgendermassen lautet: *Εἰ πολλά ἐστι τὰ ὄντα, ὡς ἄρα δεῖ αὐτὰ ὅμοιά τε εἶναι καὶ ἀνόμοια· τοῦτο δὲ δὴ ἀδύνατον· οὔτε γὰρ τὰ ἀνόμοια ὅμοια, οὔτε τὰ ὅμοια ἀνόμοια οἷόν τε εἶναι — ἀδύνατον δὴ*

1) Aehnlich äussert sich auch Ueberweg (l. l. p. 178.) „das Schwankende zwischen der Form der Individualität und der Form der Allgemeinheit, folglich auch zwischen einer Existenz neben und einer Existenz in den Einzelnobjecten — haftet durchaus an Plato's Ideenlehre."

καὶ πολλὰ εἶναι· εἰ γὰρ πολλὰ εἴη πάσχοι ἂν ἀδύνατα. Der Sinn dieser Worte muss auf den ersten Anblick dunkel und räthselhaft erscheinen. Dennoch merkt man es ihnen bald ab, dass sie nichts Anderes vorstellen wollen als eine Defensivmassregel der eleatischen Schule, eine indirecte Beihülfe für die parmenideische Grundbehauptung: ἓν εἶναι τὸ πᾶν. Denn da die Gegner absurde Consequenzen aus diesem Satze des Parmenides entwickelt hatten, so sucht nun Zenon seinerseits zu zeigen, dass noch ungleich Lächerlicheres sich aus der Setzung des Vielen, als wie aus der des Einen ergiebt, εἴ τις ἱκανῶς ἐπεξίοι — wenn Einer sie nur recht in ihr gehöriges Licht stellen will.

Wie nun aber im Theaetet der platonische Socrates selbst es ist, der der gegnerischen Ansicht zuvor aufhilft, ehe er sie widerlegt, so geschieht es auch hier, noch dazu von dem als jugendlich geschilderten Socrates. Dieser nämlich weist dem Zenon nach, dass er noch gar nicht einmal das eigentliche Problem erfasst habe, um welches es sich in Betreff des Eins und Vielen handele. Nämlich nicht darin liegt nach seiner Ansicht jenes Problem, dass man zeigt, wie die vielen einzelnen, wirklichen, sinnlichen, gewordenen Dinge zugleich Eins und Vieles sind — sofern diese alles, was sie sind, eben doch nur durch Theilnahme an einem anderen sind — wohl aber würde es wundernswerth sein, wenn man eben dasselbe auch an den für sich bestehenden, nur mit dem Geiste zu erfassenden Ideen selbst aufzuzeigen vermöchte. Es ist keine Kunst, z.B. den Socrates zugleich als Ἕν und πολλά[1]) darzustellen, das Eine nämlich, sofern sich an ihm ein Oben und Unten, Rechts und Links, Hinten und Vorn unterscheiden lässt, das Andere aber, sofern er einer von sieben ist. Wohl aber wäre es staunenswerth, wenn auf gleiche Weise auch die für sich genommenen Ideen an und für sich zusammen gemischt und von einander gesondert werden könnten.

Ueber diese Interpellation des Socrates zeigen sich nun die beiden Eleaten — keineswegs verdriesslich, wie Jener gefürchtet

1) Man vergleiche hiermit den ähnlichen aber doch keineswegs ganz identischen Missbrauch des ἓν καὶ πολλά, der im Philebus geschildert worden (p. 15 d. seq.).

hatte, vielmehr durchaus erfreut durch dieselbe, sofern diese nämlich die feste Voraussetzung von solchen an sich seienden und von den einzelnen Dingen (real-, d. i. χώρις) geschiedenen Ideen involvirte. Nur dass Parmenides es nicht unterlassen kann, den jungen Socrates mit Beziehung hierauf in einer doppelten Weise zu prüfen, einmal ob derselbe auch wohl das Vorhandensein von Ideen in der erforderlichen Weite des Umfangs anerkenne, und sodann, ob er sich auch sonst wohl nicht anfechten lasse durch die bedeutsamen Schwierigkeiten, denen die Durchführung dieser Ideenlehre ausgesetzt sei. Das Erste geschieht, indem Parmenides ihm zunächst mit solchen Ideen kömmt, wie Aehnlichkeit, Gerechtigkeit, Schönheit, Güte u. s. w., die denn freilich Socrates keinerlei Anstand nimmt als für sich bestehend zu hypostasiren. Bedenklicher wird er schon, das Gleiche in Beziehung auf den Menschen, das Feuer oder das Wasser zu thun — und vollends als ihm zuletzt nun gar noch eine Idee des θρίξ, des πηλός, des ῥύπος zugemuthet wird, will er sich dazu nicht verstehn. Eine solche Bedenklichkeit und Zurückhaltung schiebt Parmenides indessen ausschliesslich auf seine Jugend und Menschenfurcht, und versichert ihm, dass, falls ihn die Philosophie nur noch erst völliger ergriffen haben werde, dass er dann auch weder von dem Zuletztangeführten noch sonst überhaupt etwas für zu gering achten werde, um von ihm eine Idee anzunehmen.

Zum zweiten stellt Parmenides dann aber die drei tiefgreifenden Schwierigkeiten heraus, mit welchen vor Allem die Auffassung der Ideenlehre zu kämpfen hat. Zuerst nämlich ist es doch klar, dass die an den Ideen theilnehmenden Dinge jedes Mal entweder an der ganzen Idee oder auch nur an einem Theil derselben Antheil haben müssen. Zugleich ergiebt sich aber auch, dass weder das Eine noch das Andere möglich ist. Das Ganze der Idee kann nicht in jedem der theilnehmenden Dinge vorhanden sein, weil auf diese Weise dann ja die Ideen vervielfältigt werden und ausser sich selbst sein würden. Und selbst das allerdings sinnreiche, vom Socrates dagegen vorgebrachte Bild von einem und demselben Tage, der doch an vielen Orten zugleich sei, ohne desswegen ausser sich zu sein, hält doch nicht Stich, wie wenigstens Parmenides zu verstehn giebt, wenn

er jenem ersten Bilde das zweite von dem über viele Menschen ausgespannten ἱστίον entgegenstellt, von welchem letztern in gewissem Sinne auch das Gleiche wie vom Tage gesagt werden könne, während näher angesehn über jedem einzelnen Orte auch nur ein Theil des Ganzen sei. — Aber auch die Ideen nun ebenso zu theilen, um von ihnen einen Theil in jedem „theilnehmenden" Dinge sein zu lassen, geht doch eben so wenig an. Denn die Ideen sollen ja eben das Ἕν, das in sich Einheitliche sein, woran die Dinge Theil haben und wodurch sie selbst zur Einheit gelangen. Ganz besonders evident kann die Absurdität dieser letzteren Auffassung dann aber auch noch an den Ideen der Grösse, des Gleichen und des Kleinen gemacht werden. Denn darnach würden ja offenbar die grossen Dinge gross sein durch Theilnahme an einem Theil von der Idee der Grösse, welcher doch selbst jedenfalls kleiner wäre als das Ganze dieser Idee. Die gleichen Dinge wären gleich durch einen Theil von der Idee des Gleichen, der kleiner wäre als das Ganze. Und auch das Kleine endlich würde nicht sowol grösser, als vielmehr kleiner denn zuvor werden durch einen Theil des Kleinen, grösser als welcher das Ganze wäre.

Die zweite Schwierigkeit ist die unter dem Namen des τρίτος ἄνθρωπος bekannte, die wir — und zwar in dieser Form — beim Aristoteles wieder finden und noch näher zu besprechen haben werden. Hier aber stellt Plato dieselbe nicht grade an diesem, sondern an dem Beispiele des μέγεθος dar. Wenn wir nämlich nur desswegen eine Idee der Grösse angenommen haben, um für die vielen einzelnen grossen Dinge unter einander einen Einheitspunkt zu besitzen, so werden wir nach demselben Rechte jetzt auch noch weiter eine zweite Idee anzunehmen genöthigt sein, um die Gesammtheit jener einzelnen Dinge mit dieser ersten Idee auf eine Einheit zu bringen, und so bis ins Unendliche fort. Und dieser Schwierigkeit entgeht man selbst dann nicht, auch wenn man mit Socrates zur Ausflucht entweder die Ideen zu blossen Gedanken, die nur in den menschlichen Seelen, nicht aber in den Dingen selbst sind, herabsetzt, eine Ausflucht, die schon deswegen nicht Stich hält, weil dieselbe uns in eigentlichstem Verstande vor ein Dilemma führt, d. h. vor eine Alternative, deren beide Glieder gleich sehr unhalt-

bar sind, entweder nämlich auch jedes der einzelnen Dinge als denkend aufzufassen, was doch offenbar nicht für alle zutrifft, oder auch dieselben zwar als denkend, doch aber nur als nichts denkend vorzustellen, was gleichfalls einen Widersinn enthält — oder auch wenn man die μέθεξις der Dinge an den Ideen näher bestimmt als das, oder reducirt auf das Verhältniss des παράδειγμα zu seinen ὁμοιώματα, da wir doch auch in diesem Falle immer wieder ein Vorbild vor dem Vorbilde erhalten. Endlich aber als die dritte und grösste — nach den Andeutungen des Parmenides indessen auch noch keineswegs einzige, und letzte Schwierigkeit — führt Parmenides Folgendes an, was sich auf das Anundfürsichsein der Ideen gegenüber den wirklichen Dingen, auf das völlige Voneinandergeschiedensein dieser beiden Seiten bezieht. Machen wir mit diesem letzteren nämlich Ernst und nehmen also an, dass die Ideen nicht in uns sind, so müssen wir dies selbstverständlich dann auch auf alle solche Ideen ausdehnen, bei denen es sich lediglich um Verhältniss- oder Beziehungsbegriffe handelt. Also dann wird auch die Idee des Herrn dasjenige nicht sein, dem der wirkliche Sklave dient. Noch auch wird der Herr die Idee des Sklaven beherschen, sondern wie der wirkliche Herr zum wirklichen Sklaven, so werden auch die beiden Ideen in demjenigen Verhältnisse zu einander stehn, um welches es sich hier überhaupt handelt. Das Gleiche gilt natürlich dann auch von der Idee der Wissenschaft, welche sich nicht auf unsere, die hiesigen Dinge, beziehen wird, sondern allein auf die Idee der Wahrheit u. s. w. Und unsere hiesige, wirkliche Wissenschaft, die Wissenschaft des Einzelnen wiederum wird sich nicht auf die Idee der Wahrheit u. s. w. beziehn können, vielmehr wird diese Idee nebst allen anderen uns völlig unerkennbar sein müssen. Ja, was noch schlimmer ist, da man genöthigt ist, wenn Einem, Gott die Idee der Erkenntniss, Herschaft u. s. w. beizulegen, so folgt daraus die vollständigste Beziehungslosigkeit zwischen uns und den Göttern. Diese werden so wenig uns erkennen können, als wie wir sie. Sie werden so wenig unsere Herren sein, als wie wir ihnen dienen.

Dies sind die drei grossen, man möchte sagen mit selbst-

mörderischer[1]) Dialektik, von Plato gegen seine eigene Ideenlehre hervorgehobenen Schwierigkeiten. Von ihrer Lösung hängt nach der ausdrücklichen Erklärung des Parmenides (p. 135 c.) der ganze Bestand der Wissenschaft (τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν) ab — zu ihrer Lösung soll es aber auch anderseits keinen anderen Weg geben, als die energische Uebung in der Dialektik, als deren Beispiel und Muster wenigstens zunächst die den zweiten Theil des Dialogs ausmachende Unterredung des Parmenides anzusehn ist. Bevor wir indessen auf diese eingehn, wird es zweckmässig sein, uns auch noch ohne Rücksicht auf sie[2]) sowol die Rolle zu vergegenwärtigen, die in dem Bisherigen die Unterredner gespielt haben, als auch das Gewicht und die Beschaffenheit der von ihnen vorgebrachten Schwierigkeiten an und für sich.

Die drei Unterredner sind also der „sehr jugendliche“ Socrates einerseits, und das eleatische Freundespaar anderseits, von welchem letzteren Zeno als ein kräftiger Mann, Parmenides aber als ein würdiger Greis erscheint. Schon dieser Umstand — dessen geschichtliche Bedeutung vor der Hand ununtersucht bleiben mag, erklärt genügend die grössere Rücksicht, mit welcher, verglichen mit dem Zeno, Parmenides behandelt wird, und zwar meinen wir dies nicht nur von Seiten der Unterredner innerhalb des Dialogs, sondern auch wegen der ihm in diesem zuertheilten Rolle von Seiten des Verfassers selbst. Socrates sowol wie Zeno blicken unverkennbar zum Parmenides als zur höheren wissenschaftlichen Autorität auf und beide thun es in

1) Hiernach hat es einen gewissen Schein für sich, wenn Ueberweg p. 180. bemerkt: „Nicht die Urheber einer Theorie, sondern erst Antagonisten von grundverschiedener psychischer Organisation pflegen auf solche grundstürzende Einwürfe zu fallen.“ Dennoch kann ich seiner Unächtheitserklärung des Parmenides in keiner Weise zustimmen.

2) Zeller hat sich Michelis (p. 237.) Tadel dafür zugezogen, dass er es für nothwedig erklärt, zur Orientirung über das Ganze von der Erwägung des zweiten Theils auszugehn. Für nothwendig allerdings halte auch ich das nicht, für erlaubt aber gewiss. In meinen Augen bieten die meisten Dialoge die Möglichkeit dar, ihre Erklärung von dem einen oder dem andern der in ihnen enthaltenen Punkte aus zu versuchen. Die eine Art führt vielleicht zu einem grösseren Grade von Sicherheit, aber auch die andere besitzt einen eigenthümlichen Vorzug, wenn es ihr möglich ist, sich genauer an den Gang des Dialogs selbst zu halten.

gewisser Weise auch mit vollem Rechte; dennoch aber darf Plato's Standpunkt mit keinem dieser drei identificirt werden, so sehr allen dreien auch die Grundlage, von welcher sie ausgehn, sowol unter einander als mit dem Plato gemein ist. Diese Grundlage nämlich ist die Anerkennung von nicht sinnlich wahrnehmbaren, sondern nur mit dem Geiste erkennbaren εἴδη als einem jenseits der einzelnen Dinge Vorhandenen. Von dieser Grundlage aus weiss nun aber Zeno es nur zu einem Angriff auf die gegnerische Zerspaltung des Seienden in eine Vielheit zu bringen, der dann höchstens in indirecter Weise die Einheit des Seienden, des πᾶν zu bestätigen vermag. Wie es sich aber mit dem Ἕν an sich, und ebenso mit dem Πολλὰ an sich verhalte, das bleibt nach der Erörterung des Zeno noch ganz unerledigt. Läugnet Zeno denn wirklich überhaupt und in jedem Sinne das Sein der einzelnen, sinnlichen Πολλά? fasst er allen Ernstes das Ἕν als ein völlig in sich abgeschlossenes, abstractes, jede und alle Art der Vielheit von sich fern haltendes? Diese beiden Fragen legt uns das Bisherige nahe, ohne aber irgend welche bestimmte Antwort darauf zu erhalten. Desswegen ist es ein Fortschritt, wenn durch Socrates diese beiden Fragen zur Sprache gebracht werden. Zeno hat nur den von den Gegnern aus seiner Thesis gezogenen absurden Consequenzen die aus den ihrigen hervorgehnden gegenübergestellt. Socrates aber — voll Wisbegier, zu erfahren, nicht blos was nicht statuirt werden darf, sondern auch was zu statuiren ist — spielt den Kampf auf die Seite des Uebersinnlichen, und damit so recht in das eigenste Gebiet des Zeno, der eleatischen Thesis, soweit dieselbe bisher Vertretung gefunden hat, hinein. Er zeigt die Wiederholung derselben Schwierigkeiten auf dem Gebiete des Uebersinnlichen auf, und eben desswegen muss er nun auch — nicht etwa nur aus persönlicher Bescheidenheit, sondern wegen der Sache selbst — zweifelhaft sein, welche Aufnahme seine Worte bei den Eleaten finden werden. Da aber greift nun mit einer gewissen Ueberlegenheit über beide bisherigen Unterredner der reifere Vertreter des eleatischen Princips in den Dialog ein. Parmenides revanchirt sich zunächst am Socrates, sofern er es diesem als ein Gebot der wissenschaftlichen Consequenz aufweist, dass wenn man überhaupt von irgend

einem Einzelnen der sinnlichen *Πολλά* eine Idee annehme, man dann auch überhaupt kein einziges derselben für zu verwerflich achten müsse, um ihm Antheil an der Idee zu geben. In welche Schwierigkeiten man sich aber eben hierdurch, und dadurch dass in Folge davon auch in das Gebiet des Uebersinnlichen die Vielheit eindringt, verwickelt, das ist der eigentliche Sinn seiner weiteren Auseinandersetzung. Sie will die Nothwendigkeit darthun, entweder jede Vielheit von dem Begriffe des Eins, des Seienden, des Uebersinnlichen fern zu halten, und um dies zu können, auch überhaupt jedes Band zu zerreissen, mit dem Socrates noch jenes Uebersinnliche an das Sinnliche knüpft — oder auch wenn man dies Letztere will, dann auch nicht nur überhaupt jene Schwierigkeiten noch erst fortzuschaffen, sondern insonderheit vor jeder uneingeschränkten Fassung der Idee und ihrer Verhältnisse zur Sinnlichkeit nicht zurückzuscheuen. So entwickelt Parmenides also einerseits zwar die Consequenzen des socratischen Standpunktes noch folgerichtiger und umfassender, als wie dieser selbst es bisher gethan, und vielleicht auch vermocht hatte — während er anderseits zugleich schon hier den Anfang macht, den Socrates überhaupt von seinem Standpunkte abzurufen, und mit solchem Vornehmen dann auch in dem ganzen weitern Dialog noch fortfährt. So sehr nun aber auch hierin die persönliche Ueberlegenheit des Parmenides zur vollen Geltung kommen mag, in der Sache selbst braucht er deswegen nicht auch gleichfalls als der überlegene gelten zu sollen, und jedenfalls Plato seinerseits braucht sich nicht zu binden an den „jugendlichen Socrates“. Es giebt vielleicht noch einen andern Weg, um den von Parmenides aufgedeckten Schwierigkeiten zu entgehn, als denjenigen, den Parmenides im Rückhalt hat. Man kann vielleicht noch rascher, als wie der junge Socrates es that, die Anerkennung einer Idee des Schmutzes u. s. w. als unabweisbare Consequenz der Ideenlehre ansehn, und braucht desswegen doch nicht sich irre machen zu lassen an deren Richtigkeit überhaupt. Gesetzt, man fasste die Ideen als Gränzen [1]), als Formen an

1) Wir brauchen nicht daran zu erinnern, dass dies die Auffassung des Philebus ist. Die in diesem Dialog herschende Darstellungsart scheint uns überhaupt die geeignetste zu sein, um durch alle scheinbaren oder wirklichen

und ausser den einzelnen Dingen, nach welcher Auffassung dann weder irgend welche Kluft zwischen jenen und diesen, noch auch irgendwie ein Vorhandensein jener in diesen stattfände, nach welcher Auffassung dann die Ideen nicht sowol in den einzelnen Dingen, als vielmehr jene in diesen wären und in Folge dessen jene dann auch in gewisser Weise als für sich bestehend gedacht werden könnten, während sie zugleich ihre volle und eigentliche Wirksamkeit doch auch nur an den wirklichen Dingen darstellen — so würden mit dieser Auffassung wie mit einem Schlage alle jene von Parmenides hervorgehobenen Schwierigkeiten wegfallen, deren gemeinsame Wurzel doch nur darin liegt, dass man zunächst in Eleatischer Weise die einzelnen Dinge und die Idee, das Sinnlichwahrnehmbare und das Ansichseiende auseinanderriss, und hernach doch auch wieder dieses auf jenes im Einzelnen beziehn wollte. Wenn man nun aber statt dieses letzteren Verfahrens die Ideen von Anfang an als Gränzen fasst, in denen als von ihnen lostrennbaren Formen die einzelnen Dinge sich befinden, so kann zunächst schon jene erste Frage überhaupt gar nicht mit Recht aufgeworfen werden, ob die Idee ganz oder nur theilweise oder wie sonst in den einzelnen Dingen sei. Denn die Idee ist überhaupt nicht in den Dingen, sondern jedes einzelne Ding in der Idee — wobei es natürlich nicht die geringste Schwierigkeit hat, nicht nur die eine Form sich als an mehreren Dingen gleichmässig erscheinend, sondern ausserdem auch ganz und gar getrennt, gesondert von jenen an und für sich seiend zu denken. Ebenso leicht fallen hiermit dann aber auch jene anderen beiden Schwierigkeiten weg. Denn wo, wie in dieser Auffassung, der für sich betrachteten Erscheinung, dem noch nicht in die Maasse gefassten *ἄπειρον* jede Selbstständigkeit, jeder Werth und jedes

Irrgänge der platonischen Speculation auf das Sicherste hindurch zu leiten. Darnach beurtheile man denn auch solche Aeusserungen wie die von v. Heusde Init. p. 425.: „nos autem egimus de ideis Platonis — nec tamen vix ullam eorum dialogorum (i. e. Philebi et Parmenidis) mentionem fecimus.“ Anderseits vermag ich nach dem Obigen aber auch nicht mit Hegel (Gesch. d. Phil. I. p. 205.) u. A. in Betreff des Parmenides zu sagen: „dieser Dialog ist so eigentlich die reine Ideenlehre Plato's“. Nicht sie bedarf seiner, sondern er ihrer zur Erläuterung.

Sein abgesprochen wird, da kann es sich auch ganz und gar nicht weder um eine derartige Vermittlung handeln, als wie sie das zweite Argument versucht, noch auch um eine derartige Scheidung, als wie sie das dritte voraussetzt. Idee und Erscheinung sind von vornherein zusammen, da ja letztere, sofern sie überhaupt am Sein Theil hat, ganz und gar schon in jener ist. Ja, von diesem Standpunkte aus lässt sich sogar ein neues Licht auf das Bedenken werfen, mit welchem Socrates eine Idee des Schmutzes u. s. w. zuliess — selbst wenn dasselbe sich darnach nicht sogar ganz und gar sollte rechtfertigen lassen. Denn allerdings lässt es sich im Zusammenhang jener Auffassung auf gewisse Weise denken, dass man zuletzt auf Objecte stösst, die so sehr das reine, d. i. „unbegränzte" ἄπειρον enthalten, die so wenig irgend welchen Antheil am Sein haben, dass man von ihnen unmöglich auch eine Idee anzunehmen im Stande ist — ein Umstand, auf dessen Bedeutung für Plato's ganze Grundauffassung wir später noch näher einzugehn Gelegenheit finden werden.

Vor der Hand werden wir die zweite Hälfte des Parmenides weiter zu erwägen haben. Auch in Betreff ihrer sind indessen schon diejenigen Auffassungen durch das Bisherige festgestellt, welche feste Leitpunkte gegenüber dem dialektischen Hin- und Herschlagen abgeben. Man vergegenwärtige sich nur fortdauernd, dass wie einerseits in dem Wesen der als Gränze gefassten Idee die Möglichkeit liegt, eine Vielheit von einzelnen Dingen zu umspannen, und an denselben zu erscheinen, so anderseits das einzelne Ding nur dadurch wahrhaft seiend und wahrhaft erkennbar ist, dass es an der Einheit als allgemeinster Form der Ideen Theil hat — und man hat darin den eigentlichsten Sinn jener auf den ersten Anblick so räthselhaften Aufeinanderbeziehung des Eins und des Vielen gefasst, welche nach Plato's Absicht — wenn auch freilich nicht nach der des Parmenides [1]) — das Resultat aller jener dialektischen Erörterungen ist.

Aeusserlich freilich ist das Schema der letzteren nicht schwer

1) Parmenides will — dem Grundprincip seines Philosophirens treu — die Schwierigkeit, beziehungsweise Unmöglichkeit aufzeigen, an welcher jede Urtheilsbildung leidet, sobald es sich um irgend ein anderes Urtheil, als um das analytische handelt.

zu übersehn: „Die ganze Untersuchung nämlich zerfällt in vier Theile, durch das vorausgesetzte Sein und Nichtsein der Einheit und durch die Folgerungen für sie selbst und für alles Uebrige gebildet, und jeder dieser Theile gewinnt zwei widersprechende Ausgänge. Indem nämlich beide, die Einheit und das Uebrige, durch eine Doppelreihe sich auf einander beziehender Begriffe durchgeführt werden, so zeigt sich einmal, dass jedem von ihnen von allen diesen Prädikaten keines, dann wieder, dass ihnen beide entgegengesetzte zukommen [1]), ja in mehreren Fällen werden noch wunderlicher die Widersprüche gehäuft" (Schleiermacher I. 2. p. 65.).

I. Aus dem als seiend vorausgesetzten Eins ergiebt sich für dasselbe Folgendes:

1. Als ihm gleichmässig abzusprechende Prädikate stellen sich heraus der Besitz von Theilen und die Beschaffenheit als Ganzes; Theile kann es nicht haben — und weil es keine Theile haben kann, so kann es auch kein Ganzes sein — weil in diesem wie in jenem Falle das Eins nicht ein Eins, sondern ein Vieles sein würde. Ohne Theile kann es dann aber auch weder Anfang noch Mitte, noch Ende haben, dann ist es aber unbegränzt, und hat auch keinerlei Gestalt. In Folge dessen kann es dann auch weder in einem Andern eingeschlossen sein, noch sich selbst einschliessen. Es ist also weder in einem Andern, noch in sich, also nirgendwo. Dann ruht es aber auch ebenso wenig, als wie es sich bewegt, ist ebenso wenig verschieden von sich oder einerlei mit einem Verschiedenen, als wie es verschieden von einem Verschiedenen oder einerlei mit sich ist. Es ist mithin weder sich noch einem Andern ähnlich oder unähnlich, gleich oder ungleich, weder älter noch jünger, noch gleich alt; sei es im Verhältniss zu sich selbst noch zu einem andern, daher überhaupt nicht in der Zeit, weder gewesen, noch geworden, noch seiend, noch werdend, noch sein werdend, noch werden werdend. Daher kommt ihm gar kein Sein zu, also auch nicht das Einssein, also giebt es von ihm auch keinerlei

1) So ist es wenigstens in der ersten Antimonie der Fall, während bei den übrigen drei die Thesis das Sowol-als-auch und die Antithesis das Weder-noch enthält.

Prädikat, keinen Namen, keine Rede, keine Wissenschaft, Empfindung oder Vorstellung.

In dieser Thesis der ersten Antinomie führt also die logische Sprödigkeit des als seiend vorausgesetzten Eins, d. h. seine völlig abstracte und alle Beziehung auf irgend ein anderes — selbst auch nur auf das doch bedingungsmässig mit ihm verknüpfte Sein — von sich ausschliessende Fassung den vollkommensten Nihilismus herbei. So gefasst, vermag das Eins nicht einmal als Eins, ja überhaupt nicht mehr gefasst zu werden — weder von der Wissenschaft, noch von der Vorstellung, noch von der Wahrnehmung, also von keinerlei Form oder Art der Erkenntniss.

2. Anderseits braucht nun aber auch nur der geringste Unterschied an dem als seiend vorausgesetzten Eins, es braucht eben auch nur dieser Unterschied des Seins von dem als seiend vorausgesetzten Eins als zweier so zu nennender „Theile“ des seienden Eins zugelassen zu werden, und man kömmt zu nicht minder befremdlichen, wenn auch grade entgegengesetzten Resultaten. Dieser Unterschied des Seins und des Eins an dem seienden Eins macht nämlich das Letztere sofort zu einem Unendlichen, sofern er sich eben auf jeder der beiden von einander unterschiedenen Seiten bis ins Unendliche hinein wiederholt. Sein blosses Vorhandensein setzt streng genommen auch nicht nur Zweierlei, sondern bereits sofort Dreierlei, eben sich selbst, den Unterschied, die Verschiedenheit, als Drittes am seienden Eins. Und so fällt dieses dann überhaupt ganz und gar unter die Kategorie der Zahl. Das Sein ist also in unendlich vielen Theilen, und ebenso das Eins, da jeder dieser Theile Einer ist. Es ist also Eines und Vieles, Ganzes und Theile, begränzt und unbegränzt an Menge. Als Ganzes hat es Anfang, Mitte und Ende, daher auch eine Gestalt. Daher ist es — mit Rücksicht auf das zwischen einem Ganzen und seinen Theilen stattfindende Verhältniss sowol in sich selbst, als auch in einem Andern. Daraus folgt, dass es auch in Ruhe und Bewegung ist, ferner mit sich selbst einerlei, und von Anderem verschieden, aber auch von sich selbst verschieden, und mit Anderem einerlei; ferner sich selbst und dem Andern ähnlich und unähnlich, und zwar beides sowol um der Einerleiheit als um der Verschiedenheit willen. Es berührt sich selbst und Anderes, es berührt

aber auch weder sich selbst noch Anderes. Es ist sich selbst und dem Andern gleich und ungleich, daher mit sich und dem Andern gleichviel und mehr und weniger als beide. Als seiend muss es ferner an der Zeit Theil haben und jünger und älter und gleich alt sein und werden, in Verhältniss zu sich selbst und dem Andern. Es war also und ist und wird sein und ist geworden und wird und wird werden, es giebt Prädikate von ihm, Wissenschaft, Vorstellung und Empfindung, Namen und Rede.

So strömen also hier unterschiedslos alle, auch die allerentgegengesetztesten Prädikate auf das seiende Eins zusammen, sobald an demselben nur jener erste Unterschied gesetzt worden, der an sich doch wiederum etwas so äusserst Naheliegendes war. In der Thesis kamen wir zu dem Resultate, dass unter der Voraussetzung des seienden Eins nichts, hier zu dem, dass alles wahr sei. Dort ist der Fehler in einer zu vollständigen Losreissung des Eins vom Vielen, hier in einer zu voreiligen Zerspaltung jenes in dieses zu suchen. Aus der gemeinsamen Erwägung beider ergiebt sich, dass das Eins zwar zu beziehn ist auf das Viele, nicht aber aufzulösen in dasselbe. Oder mit anderen Worten: dass die Gränze die Bestimmung in sich trägt ein Vielerlei, ja ein Unendliches zu umspannen, ohne deswegen selbst dazu hinabgezogen zu werden.

II. Die darauf folgende zweite Antinomie bestimmt sodann das aus derselben Voraussetzung für das Nicht-Eins, für das Uebrige als das Eins, für das Viele sich ergebende Schicksal. Seine Realität erscheint als undenkbar, gleichviel, mögen wir es mehr nach der positiven Seite als ein doch irgendwie zur Einheit zusammengefasstes Vielfältiges denken, denn dann strömen wieder ähnlich wie oben beim Eins unterschiedslos alle Prädikate auf demselben zusammen oder mehr nach seiner negativen Seite, nach seiner Unterscheidung vom Eins, denn dann erscheint es wiederum von allen und jeden Prädikaten entblösst. Das gemeinsame Resultat liegt demnach hier in der Forderung gegeben, das Viele zu einer gewissen Einheit durch die Gränze zusammen zu fassen, wenn anders dasselbe überhaupt, und doch auch wiederum nicht zu einer unbedingten, wenn anders dasselbe in seiner eigenthümlichen Bestimmtheit als Vielheit soll erkannt werden können.

III. und IV. Nachdem nun also in der ersten Antinomie vom Standpunkte der Idee, in der zweiten von dem der Nicht-Idee aus die relative Zusammengehörigkeit beider aufgezeigt worden, vervollständigen die anderen beiden Antinomien die Darstellung, indem die dritte — sehr treffend von Zeller[1]) als der ontologische Beweis bezeichnet — die Unmöglichkeit zeigt, die Idee als nicht seiend zu denken, und endlich die vierte, — der kosmologische Beweis — die Unmöglichkeit, irgend ein Seiendes ohne die Idee zu denken.

Hiermit schliesst der Parmenides äusserlich ungemein abgebrochen und resultatlos — dem Kern der Sache nach aber auch darin mit grosser Feinheit und Absichtlichkeit. Die Absichtlichkeit bezieht sich darauf, dass Plato gewiss kein wirksameres Mittel ergreifen konnte, um den Leser zu einer nacherzeugenden Thätigkeit zu veranlassen, als diese unverhüllte Art, den Dialog mit einem offenen Fragezeichen zu beendigen. Die Feinheit aber erblicke ich darin, dass ohne Angabe eines letzten Resultates die Rücksicht auf den Parmenides in einem mit einer solchen kaum vereinbaren Grade gewahrt werden konnte. Der junge Socrates ist uns als der unentwickelte Vertreter des höheren, der alte Parmenides als der reifere Vertreter des niedrigen Princips erschienen. Darin löste Plato die schwie-

1) Auf den wir hier überhaupt verweisen in Betreff der näheren Ausführung und Begründung des von uns — freilich nicht durchgehends in völliger Uebereinstimmung mit ihm Gesagten. Nachdem — wir bedienen uns eines Ausdrucks von Socher (p. 278.) — „die dunkle Majestät" des Parmenides früher wider alle Gebühr über- und unterschätzt worden, hat zu seiner methodischen Würdigung Schleiermacher das Erste, Zeller aber bisher das Beste beigetragen. (Platon. Studien. Tuebingen 1839. p. 157 seq., Griech. Philos. ed. I. p. 346 seq., ed. II. p. 415.) Der von ihm erfreulicher Weise in Aussicht gestellten Fortführung seiner Untersuchung mag es auch vorbehalten bleiben, sich mit den Modificationen und Ausstellungen auseinander zu setzen, die seine bisherige Darstellung bei Steinhart, III. p. 225., Susemihl I. p. 330., Michelis I. p. 229., Ueberweg p. 176—184. 222—25., Beck, Platon's Philos. Stuttg. 1853. p. 74., Strümpell erfahren hat. Weniger belangreich ist, was sich über den Parmenides bei Prantl (l. l.), v. Heusde (l. l. p. 425.), Ebben, Platon. de ideis doctr. p. 72., Munk (p. 59. p. 79. wird der Parmenides „Plato's erstes Adonisgärtchen" genannt) vorfindet, sowie noch einiges Andere, was der bei Zeller und Susemihl verzeichneten Litteratur sonst vielleicht noch nachgetragen werden könnte.

rige Aufgabe, in welche ihn seine Pietät gegen beide verwickelte. Gegen diese Lösung hätte er nun aber selbst wieder verstossen müssen, wenn er zuletzt dem Socrates den Sieg über Parmenides hätte zusprechen — oder wenn er nicht etwa gar selbst und in eigner Person aus den Coulissen hätte hervortreten wollen. Bewundern wir also auch hier den Plato nicht nur in demjenigen, was er thut und sagt, sondern auch in dem, was er verschweigt und unterlässt.

Dem Begriff des Eins folgt der des Seins in äusserst genauem Zusammenhange, und wiederum nur aus dem Begriffe des Seienden ist der des Nichtseienden zu erklären. Mit dem Begriffe des Eins hat der Parmenides es zu thun gehabt, mit jenen andern beiden beschäftigen sich der Sophist und Politikus. Diese beiden Dialoge schliessen sich daher auch, wie unter einander so auch mit dem Parmenides sehr genau zusammen, — worauf vielleicht auch schon äusserlich die Einführung eines eleatischen Fremdlings — ähnlich und unähnlich dem Permenides — hinzuweisen bestimmt ist. Ausserdem bezieht sich aber auch ausdrücklich und zwar sehr mit Recht der Anfang des Sophisten auf das Ende des Theaetet zurück. Denn hatte dieser letztere Dialog Wissenschaft als Erkenntniss der Ideen bestimmt, so kann, da ja diese der Inbegriff alles wahrhaft Seienden sind, sein Resultat offenbar nicht bedeutungslos für irgendwelche über die Begriffe des Seienden und des Nichtseienden angestellte Untersuchungen sein. Zugleich ist diese Verknüpfung des Sophisten mit dem Theaetet die unabweisbarste Widerlegung für alle diejenigen, die in dem letztgenannten Dialoge entweder gar kein oder doch höchstens nur ein dürftig negatives Resultat erreicht glauben. Denn wäre dies der Fall, warum hätte Plato dann nicht in einem so ausdrücklich an den Theaetet angeschlossenen Dialoge die Untersuchung desselben von neuem wieder aufzunehmen sich für verpflichtet erachtet?

Wiewohl nun aber hiernach die eigentliche Hauptangelegenheit des Dialogs die richtige Fassung der beiden Begriffe des Seienden und des Nichtseienden, die genaue Abgränzung derselben gegen einander ist, ähnlich wie im Parmenides eine solche an den Begriffen des Eins und der Vielheit vollzogen wird, so hebt doch die äussere Einkleidung zunächst nicht von dieser

Angelegenheit an, sondern geht vielmehr von der gelegentlich herbeigeführten Frage aus, ob ein Sophist, ein Staatsmann und ein Philosoph wie dem Namen so nun auch wirklich der Sache nach verschieden seien, und zur Beantwortung dieser Frage wird zuvor die Begriffsbestimmung des Sophisten versucht, als eines Künstlers, dessen Thätigkeit sich doch immer irgendwie auf das Nichtseiende bezieht, ja, ehe diese Bestimmung gegeben wird, wird dann zuvor selbst noch erst wieder die Probe dazu an dem Begriff — des Angelfischers gemacht. So lagert sich also zunächst und scheinbar ein dreifach verschlungener Kreis der Untersuchung um und vor den eigentlichen Kern des Dialogs. Dass dies indessen nicht ohne künstlerische Feinheit, wissenschaftliche Berechtigung und didactische Absichtlichkeit ist, wird man bei auch nur mässiger Aufmerksamkeit leicht einzusehn im Stande sein.

Einfach ist es, die Begriffsbestimmung des Angelfischers wieder zu geben, und ebenso einfach, zugleich den Humor des Plato wahrzunehmen, der sich in der Wahl grade dieses Begriffes als des zu definirenden, sowie in der näheren Ausführung seiner Bestimmung kund giebt. Auch ist das Verfahren, welches der Redende dabei befolgt, ein sehr einfaches und für diesen Zweck gewiss als angemessen einleuchtend. Dies Verfahren ist nämlich eine dichotomische, vom Höhern zum Niedrigern, vom Allgemeineren zum Bestimmteren herabsteigende Eintheilung, die erst da ihren Endpunkt erreicht, wo der gesuchte Begriff als ein in allen seinen Merkmalen bestimmter heraussprингt. Die Thätigkeit des Angelfischers fällt unter den allgemeinsten Begriff des Vermögen oder der Kunst. Nicht aber die hervorbringende Kunst ist es, die ihm eignet, sondern die erwerbende, und zwar diejenige erwerbende Kunst, die nicht Unbelebtes, sondern lebende Wesen betrifft. Indem man so unter den verschiedenen Arten lebender Wesen auch die Fische aufzeigt, unterscheidet man sodann weiter die Zeit, die Art und die Mittel ihrer „Jagd“, bis man zuletzt, durch fortwährende dichotomische Ausscheidung eine Bestimmung sämmtlicher Merkmale erhält, die jetzt mithin in Hinsicht nicht nur des Namens, sondern zugleich auch des mit diesem verbundenen Begriffs eine Uebereinstimmung unter den Redenden verbürgt. Die schwer wiederzugebende

Schlussdefinition lautet: „von der gesammten Kunst war die eine Hälfte die erwerbende, von der erwerbenden die bezwingende, von der bezwingenden die nachstellende, von der nachstellenden die jagende, von der jagenden die im Flüssigen jagende, von der im Flüssigen jagenden war der ganze untere Abschnitt die Fischerei, von dieser ein Theil die verwundende, von der verwundenden die Hakenfischerei, und von dieser hat uns die Art vermittelst einer von unten nach oben gezogenen und den Fisch daran hängenden Wunde den der That selbst nachgebildeten Namen der Angelfischerei erhalten“ [1]).

Vergleicht man nun weiter mit dieser als Muster aufgestellten Definition die nach derselben gebildete des Sophisten, so muss es sofort auffallen, dass wir von diesem Begriffe nicht sowol eine als vielmehr sechs Bestimmungen erhalten; der Sophist erscheint als Jäger auf den Sold reicher Jünglinge, als ein mit den Waaren des Geistes und der Tugend herumziehender Grosshändler, als ein Krämer oder auch als ein Handwerker in eben diesem Fache, als ein Eristiker und endlich auch als ein Scheidekünstler, der die Seele von den ihrem Lernen im Wege stehenden Meinungen zu befreien vermag. Indessen der Grund dieser Anhäufung ist doch auch leicht zu errathen. Offenbar soll durch diese nämlich theils auf die bunte Vieldeutigkeit und Schwerfassbarkeit des grade hier zu definirenden Objectes — der Sophistik — theils auf das relative Recht hingewiesen werden, welches im Allgemeinen einer Mehrheit verschiedener, von verschiedenen Gesichtspunkten ausgehenden Definitionen eines und desselben Gegenstandes zukömmt — vor allem aber soll daraus die Nothwendigkeit erhellen, noch erst den gemeinsamen Einheitspunkt aus diesen verschiedenen Seiten herauszufinden, wenn man bei einer definitiv befriedigenden Begriffsbestimmung stehn bleiben will. Um dazu zu gelangen, wird nun aber ein neuer Anlauf von einem der vorigen, für den Sophisten, wie es scheint, am meisten characteristischen Merkmale aus genommen. Dies

---

1) Wem diese nach Schleiermacher gegebene Uebersetzung, wie überhaupt so insonderheit wegen der darin gegebenen Anspielung des Wortes Angel auf Hangen ungeniessbar erscheint — der lese zur Strafe Müller's Uebersetzung dieser Stelle.

besteht in der Fähigkeit zum Streitgefechte, welche der Sophist sowol für sich besitzt, als auch Andern mittheilen zu können behauptet. Da nun aber eine solche Fähigkeit bei dem Sophisten sich nicht sowol auf ein wirkliches Wissen, als vielmehr nur auf den Schein, die Nachahmung, das Abbild eines solchen gründet, so verwickeln wir uns hiermit in einen schwierigen Conflict mit dem Parmenides. Denn alle ebengenannten Momente setzen die Möglichkeit eines Irrthums und einer Täuschung, ein gewisses Sein des Nichtseienden voraus — und doch hat, das Letztere anzunehmen, Parmenides auf das Strengste verboten. Mit ihm gilt es daher auch vor allem Weiteren sich auseinander zu setzen.

Der Versuch, dem Nichtsein ein gewisses Sein zu vindiciren, führt auf Untersuchungen über den Begriff des letzteren zurück. Seine Nothwendigkeit zwar erhellt schon aus einem doppelten Umstande, einmal nämlich daraus, dass der Satz, der dem Nichtseienden das Sein ganz und gar absprechen und der dasselbe demgemäss weder als Subject für irgend ein denkbares Prädikat, noch auch als Prädikat für irgend ein denkbares Subject gelten lassen will, dass dieser Satz, sage ich, indem er ja eben etwas vom Nichtseienden aussagt, mit sich selbst in Widerspruch geräth, sich selbst aufhebt und widerlegt [1]. Ebenso dann aber auch zweitens daraus, dass nicht nur der Begriff des Bildes — gleich viel, mag man dasselbe mehr im Sinne des Ebenbildes oder in dem des Trugbildes auffassen, — sondern nicht minder auch der des Irrthums und der Täuschung die Möglichkeit voraussetzen, ein Sein und ein Nichtsein unter einander beziehungsweise selbst zu verwechseln oder auch durch Andere verwechseln zu lassen. Die Möglichkeit und der Erfolg eines derartigen Versuchs, über das Sein des Nichtseienden zu entscheiden, hängt aber offenbar von einer voraufzuschickenden Untersuchung über den Begriff des Seins, über die Zahl und Beschaffenheit desselben ab. Haben wir uns unter dem Seienden ein einheitliches oder ein mehrfaches, zunächst also zweifaches vorzustellen? Beide Annahmen verwickeln unerwarteter Weise in nicht uner-

1) Auf die ganz parallele Widerlegung des protagoreischen Satzes braucht wohl kaum ausdrücklich hingewiesen zu werden.

hebliche Schwierigkeiten. Diejenigen, welche zwei Seiende annehmen, werden unwillkürlich immer wieder von dieser Annahme ab, und auf ein Anderes zurückgetrieben, entweder nämlich auf eine Dreiheit, sobald man das Sein selbst als etwas von den beiden Seienden Verschiedenes fasst — oder auch auf eine Einheit, sobald man jenes, sei es mit einem der beiden Seienden, sei es mit beiden zusammengenommen, als identisch fasst. Diejenigen aber, welche ein einziges Seiendes annehmen, werden dessen ungeachtet doch nie in Abrede zu nehmen im Stande sein, dass Eins und Seiendes zwei verschiedene Namen sind. „Ist nun aber Verschiedenheit des Namens Zeichen für die Verschiedenheit der benannten Dinge, so ergiebt sich, dass sie zwei Seiende voraussetzen, nicht blos eines. Sollte dagegen die Verschiedenheit des Namens nicht als Zeichen für die Verschiedenheit der Sache gelten, so geräth man in jedem Falle in lächerliche Folgerungen, mag man nun annehmen, dass zwei Namen dasselbe Ding bezeichnen, oder dass es einen Namen gebe, der nur des Namens Namen sei. Ferner die Philosophen, welche Einheit des Seienden voraussetzen, schreiben ihm Ganzheit zu. Darin liegt nothwendig die Annahme einer Mehrheit von Theilen und die Einheit ist dann nicht mehr das Wesen des Seienden, sondern nur ein zu der Mehrheit des Seienden hinzukommendes πάθος. Gehört aber anderseits die Ganzheit nicht zu seinem Wesen, so ist es überhaupt nicht, denn alles, was ist oder geworden ist, das muss, was es ist, ganz sein [1]."

Ein gleich gewaltiger Kampf ist wegen der Beschaffenheit des Seienden ausgebrochen — eine zweite Gigantomachie. Die Einen nämlich wollen nur das Körperliche, die Anderen nur gedenkbare und unkörperliche εἴδη für den Inbegriff des Seienden gelten lassen. Jene ziehen Alles aus dem Himmel und Unsichtbaren auf die Erde, indem sie sich hier an Felsen und Eichen, als das gewisseste, weil handgreiflichste Sein anklammern. Diese sind auch nicht leicht zu widerlegen, wiewohl ihre Behandlung — nicht auf so grosse Schwierigkeiten in den Persönlichkeiten stösst wie die der Ersteren. Die Ersteren müssen

1) Bonitz platon. Studien II. dem das im Texte Gesagte entnommen ist, und dem wir überhaupt auf das Genaueste folgen.

aber doch auch — selbst wenn sie die Seele lebender Wesen sogar für etwas Körperliches erklären, doch zum mindesten deren Eigenschaften der Gerechtigkeit, Ungerechtigkeit, Verständigkeit u. s. w. als vorhanden, und zugleich als etwas Unsinnliches anerkennen. Thun sie aber das, so müssen sie dann einen so weiten, Körperliches und Unkörperliches zugleich umfassenden, und auf den blossen Begriff des Vermögens, der *δύναμις*, zurückführenden Begriff des Seienden zu Grunde legen, dass darnach dann ihre ursprüngliche und bedingungsmässige Gleichsetzung des Seienden mit dem Körperlichen keine Bedeutung mehr hat. Die Andern reissen dagegen wie Seele und Leib so auch überhaupt das Sein und Werden völlig von einander. Indessen eine Aufeinanderbeziehung dieser beiden Seiten werden doch auch sie, und grade sie nicht füglich abläugnen können — die Erkennbarkeit des Seienden nämlich. Ist nun aber jedes Erkennen ein gewisses Afficiren [1]), so ist dann auch jedes Erkanntwerden ein gewisses Afficirtwerden, und enthält als solches immer auch Bewegung in sich, ohne dass wir es deswegen ganz und gar in Bewegung auflösen dürften. Unter diesen Umständen wird uns also durch diese letzte Einseitigkeit nicht minder dringend als wie durch jene erste die Aufgabe nahe gelegt, das Verhältniss noch genauer zu bestimmen, in welchem der Begriff des Seienden zu solchen Gegensätzen steht, als wie die Ruhe und Bewegung sind. Auch die materialistische Einseitigkeit nämlich legt grade diese Erörterung nahe, sobald man nur der platonischen Auffassung eingedenk ist, nach welcher das Körperliche an sich das Ruhende ist, und alle seine Bewegung nur der Wirkung einer Seele verdankt.

Hiermit leitet Plato eine seiner einfachsten und doch zugleich scharfsinnigsten und eigenthümlichsten Untersuchungen ein, die sich auf die „Gemeinschaft der Begriffe unter einander" bezieht.

Es kann als die von der Logik zu erklärende Grunderscheinung bezeichnet werden, wovon Plato hier den Ausgang

1) Man beachte wie im Theaetet das Erkenntnissobject als die active, das Subject als die passive Seite am Erkenntnissvorgange, hier aber umgekehrt beschrieben wird, um sich davon zu überzeugen, wie genau Plato jedes Mal aus den Voraussetzungen derjenigen heraus argumentirt, gegen die er grade polemisirt.

nimmt. Die Thatsache nämlich, dass wir einem Gegenstande verschiedene Namen, einem Subjecte mehrere Prädikate, der Einheit eine gewisse Vielheit beilegen. Diese Thatsache selbst und ihre allgemeine Berechtigung kann einerseits zwar von Niemand als nur von der Geistesarmuth, die nicht andere als nur identische Urtheile zulassen will, geläugnet werden. Anderseits ist es aber auch eben so einleuchtend, dass wir nicht alle, also z. B. auch entgegengesetzte Begriffe in völlig beliebiger Weise unter einander verbinden können und dürfen. Darnach bleibt uns also nur die Annahme noch übrig, dass ein Unterschied und ein ganz bestimmtes Verhältniss der Aufeinanderbeziehung unter den Begriffen bestehe, zu deren Ausmittelung eine bestimmte Kunst oder Wissenschaft berufen ist. Dies ist die Dialektik, die Philosophie, — jedenfalls aber nicht die Sophistik. Wir stossen also hier zum zweiten Male statt auf den Begriff der Sophistik auf den der Philosophie, sowie wir auch früher schon bei Gelegenheit der sechsten Definition im Ungewissen darüber sein mussten, ob wir in ihr nicht vielmehr das ähnliche aber edle Gegenbild der Sophistik — die Philosophie — statt jener selbst bestimmt hätten, eine zweimalige Ueberraschung, beziehungsweise Verwechslung, die ihren Grund darin hat, dass wie der Sophist sich in das verbergende Dunkel des Nichtseienden, so der Philosoph in den blendenden Glanz des Seienden verliert.

Beispielsweise und als Muster werden nun die Begriffe der Bewegung und Ruhe, des Selbigen und des Verschiedenen in ihrem Verhältniss sowol unter einander, als zu dem des Seienden geprüft. Ruhe und Bewegung sind einander entgegengesetzt, das Seiende aber geht mit jedem der beiden die Verbindung ein. Dabei ist nun aber auch jeder der drei Begriffe mit sich selbst identisch und von den andern verschieden. Und zwar kann er dies nur durch Theilnahme, das Eine, am Begriff der Selbigkeit, das Andere an dem der Verschiedenheit sein. Auf diese Weise stellen sich uns also fünf von einander zu unterscheidende Begriffe heraus, deren Beziehungen zu einander folgende sind:

Die Bewegung ist nicht Ruhe; sie ist aber, und zwar was sie ist, ist sie durch Theilnahme am Seienden. Auch ist sie nicht das Selbige, sondern ist vielmehr verschieden von diesem,

wiewohl sie — als identisch mit sich selbst — Theil an demselben hat. Auch als ruhend, theilnehmend an der Ruhe darf die Bewegung hiernach in gewissem Sinne bezeichnet werden, mittelbar nämlich, sofern beide, Ruhe und Bewegung, am Seienden Theil haben. Ferner die Bewegung ist etwas Anderes als die Verschiedenheit und somit verschieden von dieser, anderseits hat sie aber doch auch wiederum Theil an dieser sofern sie von irgend etwas Anderen, z. B. also auch von der Ruhe, verschieden ist. Endlich auch vom Seienden ist die Bewegung verschieden, sofern sie nicht das Seiende ist, an ihm Theil hat sie aber dennoch, sofern sie ist. Jedem Begriffe kommt hiernach also ein zahlreiches Seiendes und eine unendliche Menge dessen zu, was er nicht ist. Das Seiende selbst ist in so vielfacher Weise nicht seiend, so vielerlei Andres als das Seiende es giebt. Das Nichtseiende — wie das Nichtschöne, Nichtgerechte u. s. w. bezeichnet darnach eben nur die Verschiedenheit einer Art des Seienden von anderen Arten. Und im graden Gegensatze zu Parmenides muss man daher auch nicht blos überhaupt ein gewisses Sein des Nichtseienden, sondern eben auch das soeben Gesagte als den Begriff derselben anerkennen. Woraus dann auch freilich einerseits keineswegs folgt, dass man berechtigt sei, demselben Subjecte in derselben Beziehung entgegengesetzte Prädikate beizulegen. Anderseits aber auch, dass noch nichts damit gegen einen Satz bewiesen ist, wenn derselbe in verschiedener Hinsicht demselben Entgegengesetztes beilegt. Immer aber zeigt sich die richtige Abgränzung der Begriffe gegen einander darnach als die Aufgabe einer bestimmten Kunst, wie gleichfalls ein bestimmtes Verfahren dazu verwendet werden kann, dieselbe planmässig zu verwirren. Dass unter diesem Letzteren wiederum nur die Sophistik gemeint sein kann, dass deren Begriff jetzt überhaupt keinem Anstosse mehr unterliegt, nachdem ein gewisses Sein des Nichtseienden sicher gestellt ist, das braucht kaum noch hinzugefügt zu werden. Und so kann dann jetzt endlich zu einer abschliessenden Definition des Sophisten geschritten werden, zumal nachdem zuvor noch die Frage in's Reine gebracht ist, wiefern das Nichtseiende mit der Rede und Meinung in Verbindung tritt, und wiefern hierin also die Möglichkeit eines Irrthums, einer unwillkürlichen und absichtlichen

Täuschung, eines Abbildes, sei es im Sinne eines Ebenbildes oder in dem eines Trugbildes gegeben liegt.

Der Sophist — so lautet jetzt das Ergebniss — fällt unter die Kategorie der hervorbringenden Kunst, und zwar näher unter denjenigen Theil der menschlichen Unterart derselben, welche Abbilder und zwar Trugbilder schafft. Das Eigenthümliche seiner Thätigkeit ist es dabei, dass er, der Nachahmer, hier selbst das Organ der Nachahmung ist; „er übt dieselbe auch nicht aus auf Grund eines wirklichen Wissens von dem nachgeahmten Gegenstande, sondern nur in unsicherer Meinung darüber; nicht in einfältiger Voraussetzung eines solchen Wissens, sondern seine Unwissenheit selbst vermuthend, nicht vor dem Volke in langen Reden, sondern vor dem Einzelnen in kurzer Rede oder Gegenrede, den Unterredner in Widersprüche mit sich selbst verwickelnd.“ (Bonitz.)

Hiermit ist also der Begriff des Sophisten gegeben. Nicht aber ist damit dann auch ebenso schon das Verhältniss desselben zu den Begriffen des Staatsmanns und Philosophen bestimmt, auf welches sich doch die ursprüngliche Frage bezog. Jenen ersten von diesen beiden Begriffen behandelt nun der gleichnamige Dialog — die Ausarbeitung des letzteren fehlt uns dagegen — aus welchen Gründen, wollen wir später festzustellen versuchen.

In dem Begriffe der Wissenschaft oder Kunst, als dem ihnen beiden gemeinsamen, treffen der Sophist und der Staatsmann zusammen. Die Wissenschaft aber lässt sich — unter einem andern, als dem im Sophistes erwähnten Gesichtspunkte — auch eintheilen in die praktische, und in die nur theoretische (γνωστική). Zu dem Gebiete der letzteren wird auch der Staatsmann[1]) gezählt. Näher gehört er zu derjenigen Unterabtheilung dieses Gebietes, welche zwar auch nicht selbst arbeitet, doch aber die Arbeit Anderer gebietet und zwar aus eigener Machtvollkommenheit, nicht etwa nur im Auftrage Anderer gebietet, mit Beziehung auf lebendige Wesen nicht auf Unbeseeltes, und

1) Pag. 258 e. wird ausdrücklich bemerkt, dass — für die Zwecke der vorliegenden Untersuchung — die Begriffe des πολιτικός, βασιλεύς, δεσπότης und οἰκόνομος zu identificiren sind.

zwar auf heerdenweise lebende Wesen, nicht etwa nur auf Vereinzelte. Hier stockt die Eintheilung nun zunächst etwas, veranlasst durch eine Abschweifung, die zwei auf die Methode der Eintheilung bezügliche Regeln bringt[1]). Bald aber kommt sie doch von neuem wieder in Fluss, indem die lebendigen Wesen, mit denen es der Staatsmann zu thun hat, als Landbewohner, und zwar näher als zu Fusse Gehende, nicht Beflügelte bezeichnet werden. Ja, von diesem Punkte aus ergiesst sie sich sogar, gleichsam wie in zwei Arme, so in zwei Wege, von denen der eine als sicherer und umständlicher, der andere dagegen als kürzer, wenn auch weniger zuverlässig bezeichnet wird. Auf jenem ersteren Wege werden nämlich die „Fussgänger" in gehörnte und ungehörnte, letztere entweder in solche mit gespaltener und mit ungespaltener Hufe oder lieber noch[2]) in vermischt und rein sich begattende und diese wiederum in Vier- oder Zweifüssler getheilt, zu welchen letzteren der Mensch offenbar zwar gehört, wobei aber doch in der Zusammenstellung immer etwas Komisches herauskommt, und wobei man zugleich die im Sophisten gemachte Bemerkung bestätigt finden muss, dass es dieser Methode der Eintheilung lediglich auf die logische Wahrheit, und ganz und gar nicht auf den realen Werth der eingetheilten Dinge ankömmt. Auf dem kürzeren Wege werden dagegen unter den „Fussgängern"[3]) die Vierfüssler von den

1) Die erste von ihnen fordert so viel als möglich Gleichmässigkeit in den von einander unterschiedenen Eintheilungsgliedern, die andere schärft den wichtigen Satz ein: τὸ μέρος ἅμα εἶδος ἐχέτω.

2) Jene andere Eintheilung wird zwar erwähnt, ohne aber weiter berücksichtigt zu werden.

3) Es ist oft bemerkt worden, dass hier statt der „Fussgänger" die nächst höhere Gattung der „Landbewohner" hätte erwähnt werden sollen. — Das Nähere über diese ganze Stelle, die eben so dunkel wie ergötzlich ist, siehe bei den Auslegern, namentlich Schleiermacher (II. 2. p. 346 seq.), Stallbaum (ad l.), Müller (III. p. 715.), Michelis (I. p. 208 seq.). Es ist die grosse Frage ob Plato bei jener lächerlich gefundenen „Zusammenstellung" an Pferde (Schwalbé), oder an Affen (Winckelmann), oder an Schweine (Schleiermacher), oder an Gänse und ähnliche Hausvögel (die Mehrzahl der Uebrigen) gedacht habe, auch gilt es zu erklären, woher p. 266 a. so plötzlich die Hunde dazwischen laufen.

Mehr als seltsam ist aber das Pathos, mit welchem Michelis (p. 209.) aus einer solchen Stelle Consequenzen, und zwar was für welche zieht!

Zweifüsslern, und unter diesen wiederum die Befiederten von den Unbefiederten unterschieden — unter welcher letzteren Zahl hier dann also der Mensch auftritt — wobei ordentlich mit einem gewissen Pomp die Zügel der Eintheilung fallen gelassen, und in die Hände des so — angeblich oder wirklich — gefundenen Staatsmannes niedergelegt werden.

Die soeben mitgetheilte Eintheilung bietet von Anfang bis zu Ende so mancherlei Blössen, sie enthält so manches Schiefe und Willkürliche, Ueberflüssige und Lückenhafte, Abspringende und Schwerfällige, offenbar und versteckt Humoristische, ja, gelegentlich sogar mit sich selbst in Widerspruch Gerathendes, dass man sie unmöglich für baaren Ernst nehmen kann. Und zwar darf man sie als solchen nicht nur dem Plato selbst nicht anrechnen, sondern ebensowenig dem Eleatischen Gaste, da ja dieser selbst es gerade ist, der einerseits so vielfach die Ironie und den Humor durchschimmern lässt, und der anderseits so treffliche Regeln zur Methode der Eintheilungen beibringt.

Unter diesen Umständen kann es daher auch nach keiner Seite hin als unerwartet gelten, wenn der ganze weitere Fortgang des Dialogs eben darauf beruht, dass das Ungenügende des bisherigen Verfahrens beleuchtet wird. Eher könnte es freilich noch befremden, in welcher Weise eben diese Ergänzung und Berichtigung für das Bisherige des Nähern vor sich geht — durch die Erzählung eines äusserst bedeutsamen Mythus nämlich. Indessen auch dieser Umstand wird sich vielleicht dem Verständnisse näher bringen lassen, sobald man nur erst den Inhalt des Mythus selbst sich vergegenwärtigt hat.

„Was ergiebt sich nun aus allem Diesen? Dass entweder eine Stelle wie diese, und also auch der ganze Politikos nicht platonisch, oder dass die Philosophie Platon's nicht jener hohle und schwärmerische Idealismus, den so oft selbst die Kritik zum Maasstab ihrer Urtheiles über platonische Dinge gemacht hat. Als ein erster Versuch des ringenden Denkens, die Realität seines höheren und allgemeineren Standpunktes nicht fahren zu lassen, sondern sich fest an der Wirklichkeit des Einzelnen zu halten, mag es darüber auch von der einen Seite in die abstractesten Consequenzen, von der anderen in die minutiösesten Kleinigkeiten sich verlieren, als ein solcher Versuch, aber auch nur als ein solcher, wird alles erklärlich und bedeutend, und wie klar Platon selbst dieses fühlte, beweisen die Worte p. 266 d."

Welche Folgerungen aus was für Voraussetzungen!

Dieser Mythus schildert nämlich zwei wesentlich von einander verschiedene Weltzustände, den einen unter dem Regiment des Kronos, den andern unter dem des Zeus. Sie unterscheiden sich in entscheidender Weise dadurch, dass entgegengesetzte Bewegungen in ihnen stattfinden[1]), indem innerhalb des einen der Gott selbst in die Weltbewegung eingreifend dieselbe bestimmt, während innerhalb des andern die sich selbst überlassene Welt ihre Bewegung zwar fortsetzt, doch aber in völlig umgekehrter Richtung. Während des einen reift — in der Weise wie wir es jetzt sehn — die Welt der ihr von Gott zugedachten Unsterblichkeit entgegen, während des andern aber schlägt Alles eine rückläufige Bewegung ein. Da werden die Alten jung, die Jünglinge Kinder und die Kinder ungeboren. Anderseits aber kehren auch die längst Verstorbenen aus der Erde wieder zurück — sowie jetzt die Lebenden wieder zur Erde heimgehn. Dies ist das Zeitalter harmlosester Glückseligkeit, die als solche sich der umfassendsten und speciellsten Obhut wie „Gottes" so der Götter und göttlicher Dämonen

1) Zur Begründung wird angegeben, dass nicht nur Gott allein Unveränderlichkeit und wenn überhaupt Bewegung, selbstständige, sondern ihm auch allein eine schlechthin gleichmässige Bewegung eines Andern zukomme. Deswegen kann die Welt weder schlechthin unveränderlich noch auch nur durch sich selbst bewegt sein. Anderseits kann sie zu entgegengesetzten Bewegungen auch nicht durch göttlichen Einfluss, sei es eines, sei es zweier Götter veranlasst werden. Darnach bleibt also nichts Anderes übrig, als dass ihre entgegengesetzten Bewegungen von dem periodenweise stattfindenden Eingreifen oder Fahrenlassen von Seiten Gottes herrühren. Voraussetzung ist hierbei also das Stattfinden entgegengesetzter Bewegungen in der Welt. — Voraussetzung, gegründet auf die mythischen Nachrichten über Atreus, Kronos und die Γηγενεῖς. Eben diese und ihnen ähnliche Nachrichten sollen ja nach der ausdrücklichen Bemerkung des Plato durch das von ihm Beigebrachte erklärt werden. Dabei ist in Betreff jener obigen Argumentation zu beachten, dass — nach Deuschle's treffender Wahrnehmung — der Begriff der Bewegung dem Plato oft — ob immer? — als übergeordnet gilt dem des Werdens, des Entstehens und Vergehns, so dass also jedes Werden eine Bewegung, nicht aber nothwendig jede Bewegung auch ein Werden ist. Sollte übrigens dennoch ein Werden in dem liegen, was Plato über seinen Gott nach Rücksicht seiner Unveränderlichkeit sagt, so möchte dieser nur jener allgemeine, allem Denken eignende sein, das den Unveränderlichen doch immer in Beziehung auf ein Veränderliches zu denken genöthigt ist.

erfreuet. Eigentliche Staaten giebt es nicht[1]); aber von selbst fällt Alles den Menschen zu, die gleich den übrigen lebenden Wesen heerdenweise ihre göttlichen Hirten besitzen, in ungetrübter Fülle und Eintracht lebend, unbehelligt von gegenseitigem Streit wie vom Einflusse der Jahreszeiten u. s. w., äusserlich wie innerlich aufs vollständigste befähigt zu philosophischer Beschäftigung, wennschon anderseits auch der Gefahr keineswegs ganz entnommen, sich statt dieser den sinnlichen und thörichteren Beschäftigungen hinzugeben. Aber auch diese Zeit nimmt einmal ein Ende. Der höchste Gott lässt das Steuerruder fallen, und seinem Beispiele folgen die anderen. Jetzt entsteht nun zunächst ein Stadium allgemeinster und intensivster Unordnung. Allmählig macht diese indessen einem geordneten Zustande wieder Platz. Auch dieser aber löst sich bald von neuem wieder auf, und droht selbst der völligen Vernichtung entgegen zu führen, da bemächtigt sich der Gott des Steuerruders wieder, nun zwar nicht um die völlig entgegengesetzte Bewegung zu veranlassen, wohl aber, um in die einmal eingeschlagene Sicherheit und Ordnung hineinzubringen. Statt der Herkunft aus der Erde wird die gewöhnliche Art der Zeugung gesichert und der dabei heraustretenden Hülfsbedürftigkeit der Menschen springen nun Prometheus, Hephaestos und andere Götter mit ihren verschiedenen Gaben bei.

Das ist die eigenthümliche Schilderung dieser beiden Weltzustände, in welche Schilderung indessen zugleich auch eine Abschätzung ihres beiderseitigen Werthes gegen einander eingefügt ist. Keineswegs unbedingt nämlich will Plato dem ersten Zeitalter den Vorzug vor dem zweiten zuerkannt sehn. Darum hat er es nicht versäumt, wie an dem ersten Bilde Schatten-

1) Ueber das Bedeutsame dieses Punktes siehe Schelling Philosophie der Mythologie p. 102. Man hat zuweilen wol gemeint, Plato's Schilderung, an sich und ohne Rücksicht auf ihre weitere Verwendung betrachtet, gegen andere Darstellungen ähnlicher Art zurücksetzen zu müssen. Mir aber scheint dieselbe von einer so sinnreichen und ergreifenden Einfalt zu sein, dass sie den Vergleich mit allem Verwandten durchaus aushält. Man vergleiche z. B. mit Plato's Simplicität die in ihrer Art freilich auch bewundernswerthe Romantik eines Novalis: „Fern im Osten wird es helle, Alte Zeiten werden jung" u. s. w.

seiten hervorzuheben, so dem zweiten Lichtpunkte einzustreuen. Jene liegen vielleicht schon in dem der ersten Periode unvermeidlichen Mangel an menschlicher Selbstständigkeit, jedenfalls aber in der selbst durch solchen Mangel nicht ausgeschlossenen Möglichkeit der Thorheit und Verirrung auf Seiten dieses erdgebornen Geschlechts. Diese aber liegen namentlich in der die Weltseele auch während ihres zweiten Stadiums wenigstens nicht ganz verlassenden Erinnerung an die Art der Bewegung, die ihr unter der Leitung des Gottes eignete, in dem streng genommen mit der ursprünglichen Voraussetzung streitenden Eingreifen des Gottes auch in diese zweite Periode, sowie endlich auch in den erwähnten Göttergeschenken, sowie in der eben hiermit gegebenen Erleichterung zur Entwickelung ihrer sittlichen und intellektuellen Anlagen. Auf diese Weise ist das erste Zeitalter also eben so wenig ganz makellos, als wie das zweite ganz hoffnungslos. Jenem fehlt nicht jede Möglichkeit des *κακόν*, diesem nicht die seiner Ueberwindung. In gewisser Weise laufen dadurch allerdings die Unterscheidungslinien des ersten und des zweiten Stadiums in einander, unbedingt ist dies aber doch noch keineswegs der Fall. Der Mythus verwickelt sich in einige Widersprüche — aber nicht nur trotz ihrer, sondern grade auch durch sie gewinnt er an Tiefe. Durch sie erscheint offenbar das Sichzurückziehen auf Seiten des Gottes auch innerlich nicht ohne Motivirung, und wiederum in Betreff des zweiten Stadiums vermag der Pessimismus, der sonst Alles einem unaufhaltsam wachsenden Verderben anheim geben würde — ferngehalten zu werden. In solchen Widersprüchen — wie sie überhaupt allen tiefsten Mythen des Heidenthums eignen — kann ich daher auch nicht Aufforderungen Plato's dazu erblicken, die mythische Form überhaupt zu zerbrechen, um erst in Auflösung derselben seinen wahren Sinn festzustellen. Hätte Plato nur in dieser Weise seinen Mythus verwenden können oder verwandt, so wäre die Verwendung desselben bei ihm überhaupt nichts anderes als ein Fehler. Von dieser Annahme bin ich meinerseits nun aber auch so weit entfernt, dass ich vielmehr behaupten möchte, keine andere als die mythische Darstellung sei für den Plato so angemessen gewesen, um jene seine eigenthümliche Auffassung darzulegen, nach welcher einerseits alles Uebel und

Böse der gegenwärtigen Welt in gewisser Weise seine Wurzel schon in einer Vorzeitlichkeit besitzt, die dessen ungeachtet im Ganzen doch nur als ein Zustand potenzirter Glückseligkeit geschildert werden kann, anderseits aber doch auch das zweite — im Ganzen als ein Zustand der Verkehrung geschilderte — Stadium nicht jeder Aussicht auf eine wenigstens partielle Zurückführung, wenn auch nicht des goldenen Zeitalters selbst, so doch eines ihm analogen Zustandes, entbehrt[1]).

Wie dem aber auch immer sein mag, es bleibt jedenfalls der Unterschied jenes ersten und dieses zweiten Weltzustandes gross genug, um dem eigentlichen und ostensiblen Anlass nicht zu widersprechen, um dessentwillen Plato den Mythus überhaupt hervorgezogen hat. Denn zu keinem anderen Zwecke ist dies geschehen, als um auf den Unterschied hinzuleiten, der zwischen Gott, als dem vorzeitlichen Könige der Menschheit und jedem gegenwärtig regierenden besteht und auf die Nothwendigkeit, sich bei seiner Begriffsbestimmung des Staatsmanns für die Beziehung entweder auf diesen oder auf jenen zu entscheiden, da beide nicht unterschiedslos unter einer Definition zusammengefasst werden dürfen[2]). Auch schon mit einem Worte hätte nun freilich Plato dies hervorzuheben vermocht, hat er statt dessen nun aber doch zu diesem Ende die Einführung des Mythus gewählt, so müssen in demselben Momente liegen, die

1) Dies eigenthümliche Ineinander von Gut und Uebel, von Freiheit und Nothwendigkeit, wie es Plato für die beiden Zustände und insonderheit für den ersten, der die ideale Präexistenz des Staates ist, schildert, findet seine genau erläuternde Parallele in dem früher aus dem Phaedrus über die Präexistenz des Einzelnen Beigebrachten.

2) Deuschle in seiner Abhandlung über den plat. Politikos. Magdeb. Programm 1857 p. 19 sagt treffend: „Es erscheint als ein Fehler der Untersuchung, dass man Gott gefunden, aber der Fehler ist in weiser Berechnung gemacht. Der Dialektiker würde nicht sein, wenn nicht Gott wäre." Ueberhaupt enthält auch diese Arbeit von Deuschle viel Beachtenswerthes, so namentlich in der Art, wie auf den Zusammenhang des Phaedrus mit dem Politikus, und auf die beide Dialoge durchziehende Bedeutung der „Bewegung" hingewiesen wird. Nur mit der Art wie D. das mythische Nacheinander in ein begriffliches Nebeneinander, die „Weltgeschichte" in ein „Weltsein" zurückübersetzt und daraus auch im Einzelnen Deutungen herleitet (p. 9.), kann ich mich nicht ganz einverstanden erklären.

jener Unterscheidung, sowie weiter dann auch dem an diesen sich anknüpfenden Verlauf des Dialogs förderlich sind.

Eben dieser weitere Verlauf des Dialogs hat nun aber auch in nichts Anderem seine zusammenfassende Einheit, als in dem durch das Frühere begonnenen Bestreben, den Begriff des Staatsmanns näher zu bestimmen, theils durch genauere Abgränzung mit anderen ihm verwandten Begriffen, theils durch Hervorhebung solcher Momente, die weniger seiner rein begrifflichen Bestimmung angehören, als seine geschichtliche Erscheinung betreffen. In dem die Menschheit regierenden Gotte haben wir das ideale Vorbild des Staatsmanns als eines Völkerhirten kennen gelernt: es gilt jetzt zu zeigen, wie weit und auf welchen Wegen dasselbe verwirklicht werden kann. Wir haben gleichsam die ideale Vorgeschichte des Staatslebens kennen gelernt, von ihr steigen wir jetzt herab zu den einzelnen Seiten ihrer geschichtlichen Erscheinung.

Zu ihrer Aufsuchung und Erläuterung dient nun zunächst der Weg des Beispiels, oder richtiger noch übersetzt, der der Vergleichung[1]). Seiner Anwendung geht eine eingehende Erörterung über seine, über die logische Bedeutung des Paradeigma voran. Diese Anwendung selbst aber besteht in der Zusammenstellung des Staatsrechts mit der Webekunst. Die hierbei erfolgenden Digressionen geben dann selbst wieder Veranlassung zu einer neuen Digression, und zwar zu einer solchen, die das Wesen des rechten Maasses, die die Aufgabe einer noch höheren Messkunst, als wie die Mathematik ist, betrifft. Es kann wohl Niemanden entgehn, was der eigentliche Sinn aller dieser vielfach hin und hergewandter Erörterungen ist. Aufs eindringlichste sollen sie einprägen, dass Philosophie und Politik in ihrer letzten Wurzel identisch und beide eine Webekunst, eine Messkunst in höherem Wortsinne sind[2]). Aber

1) Oder auch der Aufeinanderbeziehung von Idee und Erscheinung, von welchen beiden jedes als παράδειγμα des andern gelten kann. (Deuschle, p. 20.) In ganz ähnlicher Weise ist bei Hegel der Begriff die „Bedeutung“ der Vorstellung, und diese die „Bedeutung“ jenes, z. B. Religionsphilos. I. p. 16.

2) Wenn der Euthydem von einer „königlichen“, der Philebus von einer „leitenden“ Kunst redete: so treffen beide Merkmale auf die hier als Staatskunst geschilderte Dialektik zu. (Deuschle l. l. p. 18.)

auch die Vergleichung mit der Kunst des Arztes, mit der Kunst des Steuermanns wird noch herbeigezogen, damit auch sie ihrerseits neue Seiten an dem Wesen des Staatsmanns beleuchte. Denn für diesen in seinem Berufe gilt es offenbar nicht blos, alle Erscheinungen an der Idee und alle Ideen unter einander abmessend, die menschlichen Handlungen und Charactere planvoll in einander zu weben. Er hat auch ausserdem noch einen Widerstand zu überwinden, der theils in den äusseren Gefahren, die das Staatsleben umgeben, theils in der innern sittlichen Beschaffenheit der zu ihm gehörigen Mitglieder des Staates liegen. Erst diese vier Gleichnisse zusammen beschreiben daher auch erschöpfend die Aufgabe, die dem Staatsmanne innerhalb des gegenwärtigen Lebens zufällt — während es mit Beziehung auf das goldene Zeitalter ausreichend war, den Staatsmann einfach als Völkerhirten zu characterisiren.

In einer ähnlichen Entgegensetzung zwischen Ideal und Gegenwart[1]) beleuchtet Plato dann weiter den Unterschied der verschiedenen Verfassungen, sowie die Mehrheit der einzelnen Mittel, Thätigkeiten und Personen, welche zur Befriedigung des Staatsbedürfnisses, zur Erreichung der Staatszwecke dienen. Es sei gestattet, aus dem Reichthum der damit angedeuteten Bemerkungen[2]) nur das Eine hervorzuheben, dass auch hier schon — wie wir es später in der Republik noch grossartiger ausgeführt finden — die Idee und ihre Erkenntniss als der eigentliche Mittel- und Quellpunkt für das gesammte Staatsleben festgesetzt wird. Indem dadurch nun aber auch zugleich der Begriff des Staatsmanns aufs vollständigste vergegenwärtigt ist, bedarf es dann nicht mehr für den auf Plato's Denk- und Dar-

1) Als drittes Glied der Betrachtung kann man die Carricatur und Entartung ansehn, welche der Schwarm der gewöhnlichen Politiker einerseits und die Anzahl der gesunkenen Verfassungszustände anderseits darstellt.

2) Wir dürfen dies um so mehr, wenn anders auch nur annäherungsweise dasjenige richtig ist, was gestützt auf p. 285 c. seq. und Susemihl's Vorgang Deuschle p. 17 behauptet: „Man hat es mit dem Staatsmann nur scheinbar oder positiv, man hat es eigentlich nur mit der Dialektik zu thun.“ Eine einfache Angabe der politischen Grundzüge enthält: Hildenbrand, Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie I. Leipzig 1860. p. 115 seq.

stellungsweise Eingehenden weder einer besonderen Abgränznng der drei Begriffe Sophist, Politiker und Philosoph unter einander, noch auch wohl gar eines besondern Dialogs, der der Darstellung des letzteren speciell gewidmet wäre. Trotz der hierauf zielenden Bemerkungen im Eingange des Sophisten und Politikos ist es daher in keiner Weise als wahrscheinlich oder wol gar als ausgemacht anzusehn, dass Plato auch nur damals als er jene Worte schrieb, die ernstliche Absicht gehabt habe, durch Ausarbeitung eines „Philosophos" seine Trilogie von Dialogen zu schliessen. Vielmehr muss ich für gleich unhaltbar sowol alle diejenigen Versuche ansehn, die den „fehlenden" Philosophos auf irgend eine Weise, sei's in einem, sei's in einer Mehrheit der uns erhaltenen Dialoge nachweisen wollen, als auch alle die zum Theil so äusserst tiefgreifenden Vermuthungen über die inneren und äusseren Gründe seines Fehlens. Was Plato über den Philosophen und das Verhältniss dieses Begriffes zu jenen beiden anderen dachte, ist freilich auch aus anderen Dialogen klar zu entnehmen und hätte dessen ungeachtet von der platonischen Kunst sehr füglich auch noch zum Gegenstande einer besonderen Ausarbeitung gemacht werden können. Aber unerlässlich war dies Letztere für ihn eben so wenig als wie wir auf jene Ersteren zurückzugehn genöthigt sind, bei dem Reichthum und der Bestimmtheit der desfallsigen Bestimmungen, die auch schon der Sophist und Politikos bringen. Man vergesse dabei doch auch nie, dass im Sagen und Verschweigen, im Verheissen und Nichterfüllen ein Dialogenschreiber ganz andere, im Wesentlichen viel weniger gebundene Rücksichten zu nehmen hat, als wie etwa der Verfasser von wissenschaftlichen Abhandlungen.

§. 10.

V. Die Psychologie Plato's nach dem Phaedo.

Wir brauchen uns nicht eben allzuweit von dem zuletzt betrachteten Ideenkreise des Plato zu entfernen, indem wir jetzt seine Auffassung vom Wesen und von der Geschichte[1]) der

1) Unter letzterer verstehn wir das, was spätere Ausleger den dreifachen Status der Seele genannt haben — ihre Präexistenz, ihre irdische Existenz und ihre Postexistenz. So liegt z. B. diese Eintheilung dem später näher zu beleuchtenden Werke von B. Crispus: de Platone caute legendo, zu Grunde. Dagegen die Art, wie neuerdings Phaedrus, Symposium und Phaedo darauf bezogen werden, theile ich nicht.

Seele zu überblicken versuchen. Denn welche Bedeutung der Begriff der Bewegung schon innerhalb der ganzen äusseren Anlage und noch mehr innerhalb der inneren Gedankengliederung des Politikus besitzt, hat unsere voraufgehende Darstellung gezeigt. „Selbstständiges Princip der Bewegung" zu sein, ist nun aber nach Plato der eigentlichste Begriff der Seele. Eben damit ist dann aber auch schon die nahe Beziehung des Phaedo zum Phaedrus ausgesprochen. Dieser zuletzt genannte Dialog beschäftigt sich mit der Seele, indem er vorwiegend ihre Präexistenz in's Auge fasst, und ebenso vorwiegend aus dieser Präexistenz theoretische, erkenntnisstheoretische, dialektische Consequenzen zieht. Der Phaedo dagegen dreht sich um die Postexistenz der Seele, und neben den physikalischen sind es namentlich die mit dieser irgendwie zusammenhängenden ethischen Folgesätze, die der Phädo hervorhebt. Letzterer kann uns daher auch am bequemsten zu jenen grossen Constructionen der Natur und der sittlichen Welt überführen, welche wir in den der dritten Gruppe zugetheilten Dialogen antreffen. Und zwar um so leichter kann dies geschehn, als auch der Phaedo durchaus zurückweist auf das Ganze des Systems und seine principiellsten Voraussetzungen, — jener eigenthümlichen und bewundernswerthen Kunst des Plato gemäss, die, indem sie auch unter dem besondern Gesichtspunkte das Allgemeine durchblicken lässt, dadurch zugleich das Allgemeine zu beleben, das Besondere zu vertiefen weiss.

Wenn man sich einmal fragt, worauf denn wohl hauptsächlich die unvergleichliche Wirkung beruhe, welche Phaedo, wie sich geschichtlich nachweisen lässt, auf die verschiedensten Zeiten ausgeübt hat, und wie man noch immer an sich erproben kann, auch gegenwärtig auf jeden Unbefangenen ausübt, so scheinen mir zur Beantwortung dieser Frage vor allem drei Momente in Anschlag gebracht werden zu müssen.

Zunächst die einleuchtende Einfachheit der zu Grunde

gelegten wissenschaftlichen Principien. Ob diese an sich richtig und haltbar sind oder nicht, darüber soll hiermit natürlich noch nicht das Geringste entschieden sein; aber das behaupten wir allerdings, dass diejenigen wissenschaftlichen Mittel, mit welchen der Phaedo zum Zweck seiner einzelnen Fragen operirt, unmittelbar schon in den allgemeinsten unveräusserlichsten und daher auch bekanntesten jedem zuerst entgegentretenden Grundzügen des platonischen Systems mitgesetzt sind. Es ist die Grundvoraussetzung des platonischen Systems, dass, wie überhaupt das wahre Wesen der Dinge nicht sowol in ihrer sinnlichen Erscheinung zu suchen, als vielmehr derselben vorauszusetzen ist, so auch insonderheit das zeitliche Leben des Menschen nur als das herausgerissene Glied einer grösseren Kette, als nach zwei Seiten hin mit einer ewigen Existenz zusammenhängend und als nur aus dieser erklärbar gelten soll. Für diese Voraussetzung liegt das eigentliche Problem, das zu lösen ist, daher auch ganz und gar nicht da, wo das gewöhnliche Bewusstsein ein solches zu erblicken pflegt, nicht dass die Seele noch eine andere Existenz vor und nach ihrer zeitlichen besitzen soll, ist für den Plato irgendwie schwer zu erklären und anzunehmen, wohl aber bleibt es ihm in gewisser Weise immer eine räthselhafte Thatsache, dass eine Seele, mit der so von ihm vorausgesetzten Beschaffenheit, überhaupt in die sinnliche Erscheinung, in den Fluss des Werdens, des Entstehns und Vergehns, einzugehn, mit diesem sich zu berühren vermocht hat. Auf Festhaltung jenes Ersteren scheinen alle Kategorien des platonischen Systems von Anfang an nur angelegt, und für dasselbe bestimmt zu sein. Dagegen dies Letztere würde, consequent verfolgt, auf nichts Anderes zu führen im Stande sein als auf die Aufdeckung der eigentlichen Achillesferse des platonischen Systems, auf die Schwächen seiner Lehre von der Materie nämlich.

Mit diesem ersten, die Grösse des Phaedo bedingenden Momente hängt dann aber auch unmittelbar das zweite zusammen. Wir meinen jenen auch schon in rein ästhetischer Hinsicht so äusserst wohlthuenden Einklang, in welchen Plato seine wissenschaftliche Deduction mit verschiedenen Seiten der Volksreligion und ihrer Mythen zu setzen gewusst hat. Das platonische System selbst fordert an mehr denn einem Punkte die

mythische Ergänzung. Es würde nicht sowol auseinanderfallen müssen, als vielmehr überhaupt gar nicht zu Stande kommen können, wenn ihm der Mythus fehlte. Denn es ist ihm einerseits unerlässlich, über Präexistenz und Postexistenz der Seele etwas voraussetzen und festhalten zu dürfen, und anderseits vermag er doch auch nicht auf den gewöhnlichen Wegen argumentirender Wissenschaft über diese Gegenstände etwas Unumstössliches aufzurichten. Wie nahe musste es ihm unter solchen Umständen also liegen, dem einzigen Zeugen, der über dieselben etwas zu lehren vorgab, zu vertrauen. Plato vertrauet dem Mythus nicht mit derjenigen Sicherheit, er unterwirft sich demselben nicht mit derjenigen hingebenden Ehrfurcht, welche der Gläubige des alten und neuen Bundes gegenüber dem geoffenbarten Worte seines Gottes — eben als gegenüber einem geoffenbarten — bewährt. Aber anderseits ist seine Anerkennung des Mythus doch auch eine tief innerlich begründete, mit seiner ganzen philosophischen Haltung unmittelbar zusammenhängende. Plato glaubt dem Mythus, wie man sich auf einen Zeugen verlässt, der zwar in manchem Betracht nicht ganz glaubwürdig sein mag, der aber doch immer den Vorzug besitzt, über eine Sache, die man sehnlichst zu wissen verlangt, die zu wissen man ein Bedürfniss hat, der einzige Zeuge zu sein, und desswegen durchklingt denn nun auch der Mythus wie eine verborgene Musik den Phaedo von Anfang bis zu Ende.

Indessen vielleicht würde es dem Plato an sich nie gelungen sein, einen solchen Bund zwischen philosophischer Dialektik und mythischer Ausstattung zu stiften, als wie wir ihn im Phaedo wahrnehmen, wenn es ihm nicht zugleich drittens möglich gewesen wäre, zum Träger seiner ganzen Darstellung den Socrates zu machen, dessen liebens- und verehrungswürdige Persönlichkeit, dessen ergreifendes Schicksal[1])! Es kann kaum

1) Ich will es schon hier nicht unterlassen, hinzuzufügen, dass ich allerdings noch zweierlei kenne, was unvergleichlich viel höher ist als das so oft mit Recht bewunderte, so oft aber auch leider über alle Gebühr gepriesene Bild des sterbenden Socrates. Ich meine zunächst schon das Bild des sterbenden Christen, und dann vor Allem den Anblick des seinem Tode entgegengehenden Heilandes. Das im Texte Gesagte behält auch doch seinen vollen Sinn ohne alle Beziehung auf derartige Vergleichungen. Soweit die-

etwas Ergreifenderes geben, als eine Persönlichkeit, an der wir irgend welchen Antheil nehmen, vor unseren Augen ein Unrecht leiden zu sehn — kaum etwas Erhebenderes als einen würdig und gefasst ertragenen Tod. Schon aus diesen beiden allgemein-menschlichen Gründen allein würde sich daher auch der tiefe Eindruck erklären lassen, den, wie der historische Socrates selbst, so das vom Plato aufgefasste Bild desselben oft hervorgebracht hat. Aber in seiner ganzen Bestimmtheit kommt dieser Eindruck doch auch nur erst durch die nähere Art zu Stande, wie jenes dem Socrates angethane Unrecht uns vorgeführt, wie Socrates selbst uns als den Tod ertragend geschildert wird. Im Phaedo ist auch die leiseste Regung jenes Kampfes um das eigene Leben verschwunden, um den es sich doch auch in der Apologie noch immer handelte. Wir stehn da nicht mehr vor dem Gerichte, das über Leben und Tod entscheiden soll, sondern allein in der friedlichen, nur von Freunden besuchten Stille des socratischen Gefängnisses, wo man Musse findet zu harmlosen und affectlosen Unterredungen, zu Unterredungen über dasjenige, dem man entgegengeht, die aber doch mit einer solchen Objectivität gehalten werden, als handelte es sich um eine dem Redenden selbst durchaus fremde Angelegenheit. Zwar durch die Freunde des Socrates zuckt noch nicht selten ein bitterer, und selbst zu leidenschaftlichem Ausdruck sich durchringender Schmerz. Aber er selbst scheint wirklich völlig unbewegt und heiteren Muthes, „frei und leicht wie ein Fussgänger“ verlässt Socrates das Leben. Oder nein, er selbst giebt es uns ja deutlich genug zu verstehn, dass er nicht ganz frei in seinem Innern von aller und jeder Unruhe ist. Jenes Kind, von dem er redet, jenes Kind, das sich vor dem Tode fürchtet, und das wir alle Zeit unseres Lebens in uns herumtragen sollen — auch er selbst scheint es in seinen letzten Momenten wenigstens nicht ganz und gar haben zur Ruhe singen zu können. Nicht mit trotziger Verbissenheit, nicht mit stoischer Resignation geht Socrates in den Tod, er erträgt ihn wie ein edler Mann ein Uebel erträgt, das doch

---

selben überhaupt berechtigt sind, wird unser zweiter Band auf sie zurückkommen, da wo wir den Platonismus vom Standpunkte der positiven Offenbarung zu beleuchten haben werden.

auch mehr denn eine gute Seite hat. Diese letztere hält er sich und Anderen vorzugsweise vor, aber deswegen darf man ihn sich doch auch nicht ganz und gar als unempfindlich denken gegen das Uebel, welches er erträgt. Er überwindet es, aber er empfindet es doch. Und grade hierdurch entsteht nun beim Phaedo jene so recht tragische Spannung, die uns fortwährend beschäftigt, ohne uns aufzureiben, und die erschüttert, ohne uns niederzuschlagen. Wir fühlen uns feierlich gehoben, mitten indem wir zur Trauer und Mitleidenschaft bewegt werden. Wir trauern, aber fühlen uns zugleich gereinigt durch die Trauer, welche wir empfinden [1]).

Es scheint uns sehr wesentlich zu sein, dass man sich den Hintergrund dieser dreifachen Beziehung — der Beziehung auf das Ganze des Systems, auf die Volksreligion und auf die Persönlichkeit des Socrates — fortwährend gegenwärtig erhält, indem man sich mit den einzelnen Argumenten beschäftigt, durch die der Phaedo die Unsterblichkeit der Seele erweisen will. Denn in der That nur auf diesem Hintergrunde gesehn üben alle diese einzelnen Argumente ihre volle Kraft und Wirkung aus, nur so entgehn sie dem Scheine der Oberflächlichkeit und Unbestimmtheit, den sie sonst einer sie isolirenden Betrachtung gegenüber nur allzu leicht annehmen.

Wir haben bisher immer von einer Mehrheit einzelner Argumente geredet, welche der Phaedo für die Unsterblichkeit der Seele enthalten soll. Es ist dies indessen doch nur geschehn, um unserer weiteren Untersuchung nicht schon von Anfang an vorzugreifen. Grade eine solche überzeugt uns nun aber doch davon, dass es genau genommen gar nicht mehrere Argumente sind, um die es sich im Phaedo handelt, als vielmehr nur

---

1) Man sieht, wir räumen der Todesfurcht keinen hervorragenden Platz unter den Motiven ein, als von welchen bewegt sich uns der platonische Socrates darstellt. Aber ganz hat doch auch an ihm der Tod seinen Stachel nicht verloren. Es ist Unruhe auch in der Fassung, Sorglosigkeit auch in dem Ernste des platon. Socrates verborgen. Aber eben dieser Schatten gehört wesentlich mit in ein Bild, das, wenn es wirklich so wäre, wie es uns oft von unverständigen Lobrednern geschildert wird, nämlich nichts weiter als Licht in Licht gemalt — dann nicht halb so grossartig und wahr wäre, als jetzt.

verschiedene Stadien einer und derselben Beweisführung[1]). Im genauesten Zusammenhange hiermit steht dann auch die Wahrnehmung, dass die dramatische Einheit und Gliederung grade beim Phaedo evidenter heraustritt, als wie bei den meisten anderen Dialogen. Es ist eben nur ein grosser Kerngedanke, auf dessen Entfaltung nach seinen verschiedenen Seiten hin wie die dialektische so auch die dramatische Construction[2]) des Phaedo beruht.

Dieser Kerngedanke betrifft die platonische Art und Weise, in welcher das einfache geistige Sein der Idee und das zusammengesetzte Wesen des Werdens oder der Sinnlichkeit zugleich einander entgegengesetzt und mit einander vermittelt werden. An sich stehn diese beiden Seiten dem Plato in dem schärfsten Gegensatze zu einander, das wirkliche zeitliche Leben, das gewordene Sein der Dinge zeigt sie dessen ungeachtet in Beziehung auf einander. Stehn sie aber überhaupt thatsächlich in einer solchen Beziehung auf einander, so kann innerhalb derselben die Rolle der bewirkenden Ursache nur der Seite der Idee und des Seins, dem Werden aber nur die der Abhängigkeit, des Leidens und Bestimmtwerden zufallen. Nur als Mitursache, nicht aber als eigentliche Ursache, nur als conditio sine qua non, nicht aber als hervorbringender Grund contribuirt auch das Letztere zu dem Zustandekommen des gewordenen Seins.

Das ist der einfache aber inhaltsvolle Grundgedanke, auf dem der Phaedo beruht. Wir müssen jetzt sehn, wie jedem einzelnen der in ihm gesetzten Momente auch eine eigenthümliche Wendung in der Durchführung des Unsterblichkeitsbeweises entspricht.

Es ist der Begriff des Werdens, dass es aus Gegensätzen besteht, und in Gegensätze zerfällt. Hiermit ist ganz ohne Weiteres der Gedanke eines unaufhörlichen Kreislaufs gegeben, innerhalb dessen jedes Mal das Entstehn ein Vergehn und das

1) Dies ist neuerdings fast ganz allgemein anerkannt worden.

2) Ueber die letztere vgl. die nähere Auseinandersetzung bei Thiersch über d. dram. Natur d. plat. Dialoge p. 42 seq. Dass wir indessen desswegen an dieser nicht jede Einzelnheit vertreten wollen, geht schon aus dem Obengesagten hervor (vgl. p. 10.).

Vergehn ein Entstehn voraussetzt oder fordert. Schon die Erinnerung an diesen Kreislauf genügt, um dem Menschen seine Fortdauer auch nach dem Tode nicht nur als eine unbestimmte Möglichkeit, sondern als eine naheliegende Nothwendigkeit erscheinen zu lassen. Schon hiernach muss wie seine Geburt als der Verlust eines früheren, so sein Tod als die Geburt eines späteren Lebens gelten.

Aber wer fühlt nicht, dass hierbei das eigenthümliche Wesen der Seele ignorirt, ja fast gradezu verkannt ist. Es kommt der Seele offenbar nicht etwa nur darauf an, gemeinsam mit allen übrigen Erscheinungen auf- und unterzugehn in dem allgemeinen Flusse des sinnlichen Geschehns — ihr eigenthümlichstes Wesen ist allein aus dieser Beziehung nicht zu erklären, ja dasselbe findet sich sogar in einer Art von widerstrebenden Verhältniss zur Sinnlichkeit. Denn ist es nicht eben diese letztere, aus welcher der Seele nach der Seite ihres Erkennens die grössten Hindernisse, nach der ihres Handelns die grössten Verlockungen entspringen. Die philosophische Seele flieht aus der Sinnlichkeit; ihr ganzes Leben ist ein Trachten nach dem, was nicht sinnlich ist, es ist ein beständiges Sterbenwollen, ohne desswegen den Selbstmord zu rechtfertigen — ein Sterbenwollen im Sinne der Trennung der Seele vom Leibe, wie sollte also wol die letztere ihre Aussicht auf Unsterblichkeit, sei's lediglich, sei's auch nur vorwiegend auf dasjenige bauen wollen, was ihr mit dem Leibe, ja mit der Natur der sinnlichen Erscheinungen überhaupt gemein ist? Eben an jene eigenthümlichsten Seiten ihres Lebens braucht die Seele nun aber auch nur erinnert zu werden, um darin eine neue, eigenthümlichere Bürgschaft ihrer Unsterblichkeit zu entdecken. Denn alles Handeln beruht nach Plato, soweit es werthvoll ist, auf einem Wissen, alles Wissen auf Erinnerung an die Ideenschau. In dieser der Seele thatsächlich zukommenden, von ihr schon ins zeitliche Leben mitgebrachten und innerhalb dieser nur flüssig zu machenden Erinnerung liegt nun aber unmittelbar der Beweis ihrer Präexistenz, wie dann in dieser weiter auch der ihrer Postexistenz[1]). So verbürgt hier

1) Präexistenz und Postexistenz der Seele fordern einander in der platonischen Anschauung ganz ähnlich als wie das wahre Erkennen und rich-

also die der Sinnlichkeit gegensätzliche Seite der Seele derselben nicht minder ihre Unsterblichkeit, wie vorhin ihre Gemeinschaft mit jener.

Aber soll auf diese Weise eine unaufgelöste Antinomie stehn bleiben? eine Antinomie — zwar nicht im Resultate, wohl aber, was doch nicht minder bedenklich ist, in den zu gleichem Resultate hinführenden Voraussetzungen? Es kommt zu ihrer Beseitigung darauf an, ein Verhältniss zu vermitteln zwischen dem aus seiner Selbstgleichheit nicht heraustretenden Sein der Idee und dem an die Gegensätze preisgegebenen Werden. Eben dies leistet nach Plato nun aber der Begriff der Seele, sofern das Körperliche an sich als ruhend und todt gedacht wird, die Seele aber als Quell aller Bewegung, von welcher daher auch allein der Körper seine Bewegung empfangen haben kann, da letzterer doch überhaupt eine solche besitzt. Dadurch ist also ein positives Verhältniss zwischen Seele und Körper hergestellt. Dieser erscheint jetzt nicht mehr blos als Hinderniss für das eigenthümliche Wesen der Seele, sondern auch als abhängig von ihrer Wirkung und eben damit zugleich als Mitursache und unerlässliche Bedingung derselben. Auch das so gefasste Verhältniss zwischen Seele und Leib lässt sich nun aber sehr leicht für die Unsterblichkeit der ersteren verwenden. Denn ist die Seele Princip der Bewegung auch für den Leib, wie sie ihre Bewegung lediglich sich selbst verdankt, ist hiernach Bewegung überhaupt der eigentliche Grundbegriff der Seele, innerhalb dessen dann das Leben als ein ihr unveräusserliches Moment erscheint, so kann auch der Tod ihr dasselbe nicht entreissen. Er scheidet Leib und Seele von einander, nicht aber auch die Seele von der Bewegung, die sie aus sich selbst in sich hat. Und damit ist dann ohne Frage auch jeder Zweifel an der Unsterblichkeit der Seele kategorisch niedergeschlagen — mag derselbe sich auch, von materialistischen Voraussetzungen aus, noch so fein darstellen als die Behauptung, dass die Seele sich zum Leibe verhalte, wie die Harmonie zu dem Instrumente, auf welchem sie erzeugt wird, oder mag er — indem er zwar

tige Handeln. Das theoretische Problem ist nicht ohne Annahme der einen, das ethische nicht ohne die der anderen zu lösen.

nicht materialistisch gesinnt ist, doch aber den Leib nur zu fassen weiss als das selbstgewebte Kleid der Seele, sich in Folge dessen auch nur zu der Anerkennung zu erheben wissen, dass die Seele zwar nicht unsterblich, doch aber von längerer Dauer sei als der Leib — in allen Fällen ist ein solcher Zweifel durch das eben festgesetzte Verhältniss zwischen Seele und Leib beseitigt. Denn darnach bedingt nicht sowol der Leib die Seele, als vielmehr diese jenen; das Bild von der Harmonie erweist sich also schon hiernach [1]) als völlig unzutreffend. Nicht minder gilt das Gleiche dann aber auch von jenem zweiten Bilde. Denn den Körper zu bewegen ist der Seele nicht etwa nur eine vorübergehende Thätigkeit, die als solche dem Wechsel unterliegen und der Möglichkeit des völligen Vergehns ausgesetzt sein könnte. Vielmehr ist es das eigenthümlichste Grundwesen der Seele selbst Bewegung zu haben und diese Anderen mitzutheilen. Es ist also auch kein Grund zu jener sinnig ausgedrückten Furcht vorhanden, ob nicht die Seele vielleicht zwar mehr denn einen Körper überdauern, doch aber zuletzt von einem derselben, wie der Weber zuweilen von seinem Kleide, überlebt werden möchte. Diesem Letzteren widerspricht auch schon die specifische Zusammengehörigkeit, die zwischen Leib und Seele im Einzelnen besteht und die ihre letzte Wurzel im Sittlichen hat. Denn zwar durch mehrere Körper wandert die Seele — durch welche aber und in welcher Reihenfolge, das hängt von nichts Anderem ab, als von ihrem verschiedenen sittlichen Verhalten, wie sie dasselbe vor, in und nach dem zeitlichen Leben zu bewähren Gelegenheit hat, und um welches sich ausserdem auch noch jene tiefsinnigen Vorstellungen von einer jenseitigen Vergeltung drehn, die uns hier, ähnlich wie im Gorgias, in der Republik u. s. w. begegnen.

So läuft der Phädo [2]) also immer mehr auf eine sittliche

1) Ein weiterer Grund zu seiner Verwerfung liegt in der Unmöglichkeit, mit ihm den Gegensatz des Guten und Bösen ohne Widersinn zusammen zu reimen.

2) Auch der Phaedo deutet zwar schon das tiefsinnige Argument aus „dem eigenthümlichen Uebel der Seele“, sowie das aus der ein für alle Mal festgesetzten Zahl der Seelen an. Näher ausgeführt finden sich beide aber erst in der Republik.

Betrachtung hinaus, während sein Anfang die Seele ganz innerhalb des natürlichen Gebietes zu fassen schien. Er erinnert uns damit, jetzt ohne Weiteres zu denjenigen Dialogen überzugehn, die ausdrücklich dazu bestimmt sind, das Ganze der natürlichen und der sittlichen Gemeinschaft, die Natur und den Staat zu betrachten.

Dritte Gruppe:

Die den Staat und die Natur construirenden Dialoge.

§. 11. Die zehn Bücher vom Staate.

Aus dem Grundbegriff der platonischen Ideenlehre ergiebt sich für die wissenschaftliche Betrachtung eine doppelte Möglichkeit, entweder ausgehend von der Erscheinung auf die Idee zurückzugehn, oder auch umgekehrt von der Idee absteigend die Erscheinung zu erklären. Wir haben bisher die von der ersten Richtung bestimmten Dialoge betrachtet: es bleiben uns jetzt diejenigen noch übrig, in denen die zweite vorwiegt. Dabei ist es aber nicht zu übersehn, dass wie diese beiden Richtungen sich mit gleichem Rechte aus dem platonischen Grundgedanken ergeben, so auch die Durchführung jeder derselben nicht ohne Uebergreifen in die andere stattfindet. Und wie wir daher schon unter den bisher betrachteten Dialogen manchen auszeichnen könnten, der auch schon ein starkes Hervortreten desjenigen besitzt, was wir das constructive Element nannten; so wird es auch jetzt unsere Pflicht sein, die genaue Zusammengehörigkeit nicht zu übersehn, die zwischen dem bisher Betrachteten und den jetzt zu betrachtenden Constructionen der Natur und des Staates besteht.

Diese Zusammengehörigkeit beruht nun aber vorzugsweise auf einem Doppelten: Einmal darauf, dass alles, was bisher über das Einzelleben des Menschen, sei's nach der leiblichen, sei's nach der sittlich-geistigen Seite hin gesagt ist, noch erst eines Abschlusses bedarf, den es in nichts anderm finden kann, als in dem Gesammtleben, beziehungsweise der Natur und des

Staates. Und sodann zweitens darauf, dass zwischen dem Einzelleben des Menschen einerseits, und dem Staate sowol wie der Natur anderseits nach Plato's Auffassungen die grösste Aehnlichkeit und Symmetrie besteht.

Es ist der Grundgedanke der platonischen Politik, dass wie der Mensch ein Staat im Kleinen, so der Staat ein Mensch im Grossen sei. Dieselbe Schrift findet sich hier wie da, nur das eine Mal in grossen, das andere Mal in kleinen Lettern ausgeführt. Es ist der Grundgedanke der platonischen Physik, dass auch das Weltall nach Seele und Leib alle diejenigen Elemente in sich trage — nur grösser, herrlicher und vollständiger — die auch das Einzelne enthält. Demgemäss hat unsere gegenwärtige Betrachtung den doppelten Gesichtspunkt durchzuführen: einmal, zu zeigen wiefern die Politik und Physik eine Ergänzung des bisher Erörterten bringt, und sodann zweitens, wie auch jene beiden fast durchaus in einer gewissen Analogie mit diesem entworfen sind.

Die individuelle Ethik fand ihre Vorbereitung in der Lehre von der Liebe. Schon dieser Begriff der Liebe weist nun aber offenbar auf die Nothwendigkeit einer Ergänzung des einen Lebens durch das andere, das Leben des Einzelnen durch das Leben der Gemeinschaft hin.

Ganz dieselbe Forderung tragen uns nun aber auch die beiden Hauptzweige entgegen, in welche die wissenschaftliche Ausarbeitung der individuellen Ethik auseinandergeht, die Güter- und die Tugendlehre. Letztere dreht sich ganz und gar um die Zurückführung der Tugend auf Wissenschaft, erstere aber stellt den Begriff des sittlichen Gutes auf, aus welchem unter anderm auch der besondere Werth und die Nothwendigkeit der Strafe hergeleitet wird. Eben in diesen drei Begriffen — der zur Tugend und Wissenschaft fördernden Liebe, der durch Wissenschaft Tugend und Glück bereitenden Belehrung, sowie endlich der das eingetretene Uebel der Ungerechtigkeit wieder aufhebenden Strafe — liegt nun aber auf das Bestimmteste die Forderung vor, dass der einzelne Mensch sich nicht auf sich selbst beschränken dürfe, sondern als Glied einer umfassenderen Gemeinschaft zu behandeln sei. Der Mensch bedarf der Erziehung, und nichts anderes als eine Erziehungsanstalt im Grossen und Ganzen ist nach platonischen Voraussetzungen der Staat.

Daher entfaltet sich denn nun auch die Beschreibung dieses Staates in grösster Symmetrie mit demjenigen, was wir bisher über die Sittlichkeit des Einzelnen erfahren haben. Das sittliche Streben des Einzelnen — so schilderte es uns schon die Lehre von der Liebe und noch bestimmter die Güter- und Tugendlehre — fand seinen Anlass in einem natürlichen Mangel, in einem als solchen empfundenen Bedürfnisse, aber das letzte Ziel desselben ward uns als ein Ideal geschildert, welches als ein vergangenes weit vor, als ein noch erst zu erreichendes weit über der gegenwärtigen Wirklichkeit liegen sollte; ganz ähnlich beschreibt uns nun aber auch hier die Politik das Bedürfniss, den Mangel an Autarkie als den eigentlichen Ausgangspunkt alles Staatslebens, sein Ziel weiss sie uns aber auch hier nicht anders zu vergegenwärtigen als in dem Doppelbilde wie eines längst vergangenen, so auch eines noch erst wieder zurückzugewinnenden „goldenen Zeitalters“ der Politik. Und wie in dem die Tugendlehre behandelnden Theile der individuellen Ethik die vorwiegende Tendenz darauf gerichtet war, den wissenschaftlichen Character der einzelnen Tugenden, und in diesem deren innere Einheit vor Augen zu stellen, so concentrirt sich auch in der Politik das Hauptinteresse immer mehr darauf, alle Einheit der im Staatsleben zusammentreffenden Richtungen von der Erziehung abhängig zu machen, diese selbst aber wiederum ganz und gar in die Hände des Philosophen zu legen. Und endlich wie die gesammte Ethik nach ihrer individuellen Seite hin ihre Voraussetzung sowol als ihren Abschluss in der Politik besass, so findet nun auch wiederum diese ihrerseits beides wie in der Natur einerseits so in dem göttlichen Walten anderseits, so dass also auch hierin, wie ausserdem in manchen unwichtigeren Einzelnheiten die zwischen der individuellen Ethik und der Politik bestehende Parallele eine durchaus in die Augen fallende ist.

Betrachten wir jetzt unter den von dem Bisherigen nahegelegten Gesichtspunkten den Verlauf der in der platonischen Republik dramatisirten Untersuchung. Die Meisten, welche ihren Namen nennen hören, und oftmals von ihr auch wirklich

nicht mehr als diesen kennen, pflegen sich unter derselben ein seltsames Gemisch von sittlicher Paradoxie, unpractischem Idealismus und wer weiss, was sonst noch für Bestandtheilen vorzustellen. Sie denken eben bei der platonischen Republik zuerst und vorwiegend nur an solche Bestimmungen wie die der Güter-, Kinder- und Frauen-Gemeinschaft, deren Vorkommen innerhalb der platonischen Gedankenreihen ebensowenig verkannt, als ihre vielfach befremdliche Beschaffenheit abgeläugnet werden soll. Aber wie wenig berechtigt es ist, grade hierin das Eigenthümlichste der Republik zu erblicken, muss schon die unbefangene Vergegenwärtigung des Fadens lehren, der sich zwar nicht immer in grader Gestalt, doch aber immer nur in leicht erklärbaren Abweichungen von dieser fortbewegt, und auf diese Weise einen Complex von politischen Ideen umfasst und architectonisch gliedert, wie er seines Gleichen in der ganzen späteren Litteratur nicht wieder findet.

Das erste Buch wird von Plato selbst im Anfange des zweiten als ein Prooemium bezeichnet (p. 357 a.). Wir werden daher auch im Stande sein, dasselbe in einer relativen Abgeschlossenheit für sich aufzufassen — wiewohl anderseits der Zusammenhang zwischen einem dem Begriff der Gerechtigkeit gewidmeten Prooemium und dem Reste der übrigen auf den Staat bezüglichen Erörterungen keinem Unbefangenen sollte noch erst lange nachgewiesen zu werden brauchen. Dieses erste Buch selbst zerfällt nun aber wieder in vier Haupttheile, von denen der erste die Einleitung enthält, die drei anderen aber als eben so viele auf einander folgende, einander steigernde und wieder aufnehmende Scenen zu betrachten sind.

Einleitung: (p. 327 a.—328 d.) Socrates erzählt. Er ist im Piraeus gewesen, und hier zu einem Besuche im Hause des Polemarch, sowie zu einer Unterredung mit dessen altem Vater Kephalos veranlasst worden. Diese Unterredung ist es nun, die uns sodann unmittelbar vorgeführt wird.

Erste Scene (p. 328 d.—331 e.). Unterredung des Socrates mit dem von ihm äusserst ehrfurchtsvoll behandelten Kephalos. Dieselbe betrifft den sittlichen Werth des Greisenalters, sowie des menschlichen Lebens überhaupt, und veranlasst dadurch die Frage nach dem Begriffe der Gerechtigkeit. Es frägt

sich, geht der Begriff derselben bereits auf, wie angeblich Simonides dies gelehrt hat, in der Wahrhaftigkeit der Aussage und in der Ehrlichkeit des Verkehrs, somit also in der Redlichkeit der Worte und Werke. Hierüber conversirt nun freilich der Greis mit dem Socrates; von der strengen wissenschaftlichen Erledigung dieser Fragen zieht derselbe sich indessen zurück, indem er genöthigt ist, eines zu verrichtenden Opfers wegen abzugehn.

Zweite Scene p. 331 e.—336 b. Unterredung des Socrates mit dem von ihm freundlich zurecht gewiesenen Polemarch. Polemarch tritt als Erbe in die Unterredung seines Vaters ein. Was heisst Ehrlichkeit des Verkehrs? Die Definition: „Erstattung des Schuldigen“ oder „Rückgabe des Empfangenen“ reicht offenbar nicht für alle Fälle aus. Vielmehr ergiebt sich unvermerkt die Nothwendigkeit, den Begriff der Gerechtigkeit fester zu begründen, wie einerseits auf die Idee der Wissenschaft, so anderseits auf die des Nützlichen. Diese Unterredung wird unterbrochen durch den auch schon bis dahin nur mit Mühe von den Anwesenden zurückgehaltenen Thrasymachos.

Dritte Scene p. 336 b.—354 c. Disput zwischen Socrates und Trasymachos über das Wesen und die Eigenschaften der Gerechtigkeit. Thrasymachos stellt die Behauptung auf: Gerechtigkeit sei das Interesse des Stärkeren, und der Gehorsam des Schwächeren. Socrates widerlegt ihn nicht nur, sondern versetzt ihn sogar durch Aufzeigung seiner Absurditäten in einige Verwirrung. Die einzige Waffe, welche Thrasymachos dagegen zu handhaben weiss, ist eine lange sophistisch gefärbte Tirade, der es selbst an persönlichen Schmähungen und Sticheleien auf den Socrates nicht fehlt. Mit dieser will Thrasymachos wirklich auf und davon gehn. Aber nachdem Socrates ihn hieran durch die Anwesenden hat verhindern lassen, deckt er die ganze Corruption auf, in welcher seine auf das Sittliche bezüglichen Begriffe sich befinden. Seinerseits hebt er dabei wie den sittlichen Vorzug so auch das grössere Glück hervor, welches der Gerechte vor dem Ungerechten voraus hat, indem er dies beides aus dem sittlichen Berufe des Menschen, d. h. aus dessen auf seine Tugend zu begründendem eigenthümlichen Werke zu rechtfertigen bemüht ist. Durch diese Erweisungen

wird Thrasymachos zum ersten Male seit seiner Bekanntschaft mit dem Socrates zu einem schamhaften Erröthen gebracht: er wird überhaupt allmälig gelassener und zahmer und entschliesst sich zuletzt sogar, wenn auch freilich in einer etwas ironischen Weise gute Miene zum bösem Spiele zu machen. Wegen dieser nicht ganz freiwilligen und offenen Haltung auf Seiten des Thrasymachos endigt Socrates daher auch damit, die Nothwendigkeit einer noch methodischeren Definition der Gerechtigkeit hervorzuheben, als wie sie in dem Bisherigen gefunden ist — eine Wendung, die, wie sie durch das Frühere in der angegebenen Weise vorbereitet ist, so zugleich schon den Uebergang zu dem nächstfolgenden zweiten Buche enthält.

Innerhalb Dieses ist nun die ganze Anlage bestimmt durch die gleich zu Anfang heraustretende Unterscheidung, nach welcher wir einige Dinge erstreben, rein um ihrer selbst willen, andere wegen der mit ihnen verknüpften guten und endlich noch andere trotz derartiger übler Folgen. Die grosse Menge würde keinen Anstand nehmen, die Gerechtigkeit zu der letztgenannten Klasse, Socrates aber nicht, sie zu der zweiten zu rechnen. Unter diesen Umständen ergreift Glaukon gleichsam die dritte allein noch übrig bleibende Rolle, wenn er darauf dringt, das Wesen der Gerechtigkeit ganz an und für sich und ohne alle Rücksicht auf den aus ihr hervorgehnden Lohn zu betrachten. Dem entprechend beschreibt uns nun die von Glaukon zwar durchgeführte, nicht aber als eigenster Meinungsausdruck gegebene Rede des Glaukon die Gerechtigkeit als ein Mittleres zwischen dem straflos bleibenden Unrechtthun als dem höchsten Gute einerseits und dem ungerächten Unrecht als dem grössten Uebel anderseits, und indem sie die Gerechtigkeit als ein Aufgezwungenes, die Ungerechtigkeit aber als eine von Allen anerkannte Quelle des Nutzens beschreibt, findet sie ihren eigentlichen Höhenpunkt in der Gegeneinanderhaltung zweier Ideale: des Ideals der Ungerechtigkeit einerseits, welches darin besteht, gerecht zu scheinen ohne es wirklich zu sein, und des Ideals der Gerechtigkeit anderseits, welches sich nur da findet, wo man gerecht ist und bleibt auch unter dem härtesten Scheine der Ungerechtigkeit. Adimantos fügt dieser Rede sodann das ergänzende Seitenstück hinzu, indem er — um ihrer Folgen

willen sowol das Lob der Gerechtigkeit als auch den Tadel der Ungerechtigkeit ausführt. Er erkennt dabei zwar auch die Schwierigkeiten an, die es mit sich bringt, wenn man den Weg der Tugend wandeln will. Nicht weniger aber betont er auch dafür die Schwierigkeiten einer consequent durchgeführten Ungerechtigkeit. So dass das Ganze seiner Rede also doch auf eine Empfehlung der Tugend, nur von unzulänglichen Motiven her, hinausläuft. Endlich aber Socrates verlegt sodann den ganzen Standpunkt der Untersuchung, indem er das Wesen der Gerechtigkeit nicht sowol in den Einzelnen als in der Gesammtheit des Staatslebens aufzusuchen gebietet.

Damit bekommen wir nun aber zuerst jenen fortan lückenlos fortlaufenden Faden der Untersuchung in die Hände, um den sich das grossartige Ganze der platonischen Politik wie es sich durch das Ende des zweiten Buches, und durch den Rest der übrigen 8 Bücher hindurchzieht, mit graziöser Gesetzmässigkeit ansetzt. Wir stossen da zunächst auf die Entstehungsgeschichte des Staates. Das Bedürfniss der Einzelnen führt überhaupt zur staatlichen Gemeinschaft, die immer mehr wachsende Anzahl der an der Letzteren Theilnehmenden zur Arbeitstheilung — und diese wiederum, verglichen mit dem sittlichen Berufe des Ganzen zu der Gliederung in die drei Stände, die man nicht kürzer zugleich und treffender benennen kann, als durch die ursprünglich freilich wesentlich verschiedenen Culturverhältnissen entnommenen Benennungen des Nähr-, Wehr- und Lehrstandes. Ehe indessen genauer auf die äussere Ausgestaltung ihrer Berufssphären eingegangen wird, tritt die pädagogische Doctrin des Plato in den Vordergrund, deren Grundgedanke die harmonische Verschmelzung gymnastischer und musischer Bildung ist, und die unter anderm auch zu jener berühmten Kritik der Dichtermythologie und des Volksglaubens führt, um derentwillen man den Plato zwar oft gelobt und getadelt, selten aber in der ganzen Tiefe seiner ethischen und religiösen Ueberzeugungen erfasst hat. Es ist der innerste Angelpunkt dieser Kritik, wenn an dem göttlichen Wesen als dessen unveräusserlichste Seiten die Güte und die Unveränderlichkeit hervorgehoben werden — und sie betrifft ganz vorzugsweise die Anschauungen vom Tode,

von der wahrhaft sittlichen Tapferkeit und von den Heroen. Die Ausdehnung in Betreff der Menschen wird dagegen deswegen verschoben, weil diese Seite ja den vor der Hand noch erst zu suchenden Begriff der Gerechtigkeit als Maassstab bereits voraussetzen würde. Dafür wird denn aber auch weiter in der Kritik von dem Inhalte der Poesie zu der Art ihres Erzählens fortgeschritten, welche letztere auf den Gesichtspunkt des μίμησις zurückbezogen, und als Drama, Dithyrambos und Epos dreifach unterschieden wird. An die Beurtheilung der musischen Bildung nach ihrer mehr geistigen Seite hin schliesst sich dann die der musikalischen Seite im engern und modernen Wortsinn an. Das Lied wird in Hinsicht auf seine Rede, Tonart und Zeitmaass besprochen, und zuletzt wird noch das Tiefeingreifende der musikalischen Wirkungen, ihre ethische, politische und insonderheit pädagogische Bedeutung hervorgehoben.

Weniger seinem Inhalte als der Form nach einen neuen Anlauf nimmt sodann das vierte Buch, indem der Sinn seiner ersten Erörterung ungefähr dahin geht, dass nicht die Glückseligkeit der Einzelnen, sondern die Gerechtigkeit des Ganzen, der Gesichtspunkt sei, der die Gründung des Staates wie bisher geleitet habe, so auch fortan leiten werde. Aus diesem Gesichtspunkte allein ist daher auch die Aufgabe der Wächter näher zu bestimmen. Es geschieht dies mit Beziehung auf die socialen Verhältnisse der Armuth und des Reichthums, auf die Kriegführung, auf die Frage nach dem Umfange des Staates, und nach der Vertheilung der Arbeit, vor allem aber mit Rücksicht auf das Pädagogische. Ergänzend und einschränkend ist die Erziehung mit der philosophischen Gesetzgebung zusammenzuwirken bestimmt, und zwar in einer solchen Weise, dass auch die religiösen Seiten des Volkslebens dabei in Acht genommen werden (p. 419 a.—427 d.). Nach abgeschlossener Gründung des Staates kehrt die Untersuchung sodann auf die ursprünglich in Angriff genommene Begriffsbestimmung der Gerechtigkeit und somit auch auf die Erörterung der übrigen drei Tugenden zurück. Es ist leicht abzusehn, wie dabei die Weisheit, Tapferkeit und Besonnenheit eine besondere Beziehung zu je einem der drei Stände bekommen muss. Nicht weniger aber lässt Plato es

sich dabei angelegen sein, durchgehnds die Rücksicht auf die Gerechtigkeit des Ganzen hervorzuheben — grade so wie er bei Betrachtung des individuellen Lebens zwar auch die einzelnen Richtungen desselben in ihrer Gesonderheit von einander auffasst, ohne aber je ihre Zusammenfassung zu einer inneren Einheit aus dem Auge zu verlieren.

Fünftes Buch. Die schon am Schlusse des vorigen Buches angeknüpfte Untersuchung, welche in der Absicht, die einzelnen Arten der Ungerechtigkeit genauer einzusehn, das allmälige Ineinanderübergehn der einzelnen Staatsverfassungen, wie dasselbe durch sittliche Corruption der Einzelnen wie des Ganzen, veranlasst wird, darlegen sollte — wird vor der Hand noch erst wieder verschoben, um zunächst die früher nur im Vorbeigehn berührten Fragen von der politischen Stellung der Frauen, von der Weiber und Kindergemeinschaft der Wächter und im Zusammenhange damit überhaupt die gesammte Lebensordnung der Wächter zur Anschauung zu bringen. Der erste Abschnitt (449 a.—57 b.) behandelt die Theilnahme der Weiber am Wächterberufe. Der zweite (457 b—66 d.) die Weiber- und Kindergemeinschaft der Wächter, sowie alle auf ihre Erzeugung und körperliche Ausbildung bezüglichen Massregeln. Ein dritter endlich (466 d.—471 c.) erörtert die Kriegsverhältnisse und im Anschluss daran die Sklavenfrage. Der Schluss des Buches leitet dann aber die im nächsten Buche weiter fortgesetzte Untersuchung über die reale Ausführbarkeit des bisher beschriebenen Staates ein.

Diese Ausführbarkeit ist an eine grosse Hauptbedingung geknüpft. Es wird nicht eher besser werden im Staate, so lautet der verhängnissvolle Ausspruch des Plato, als bis entweder die Philosophen zur Herschaft gelangen, oder auch die Herscher sich zum Philosophiren entschliessen. Desswegen gilt es daher auch jetzt, das Bild solcher philosophischen Herscher in seiner ganzen Schärfe vor Augen und gegen einige der naheliegenden Verkennungen sicher zu stellen. Mit allen natürlichen Anlagen Leibes und der Seele ausgerüstet, erscheinen dieselben als die Bethätiger aller Tugenden und insonderheit als Feinde jeder Lüge. Und wenn sie dessen ungeachtet in den politischen Verkehrsverhältnissen sei es als unpractische Grübler, sei es

als verderbliche Sophisten erscheinen, so liegt die Schuld hiervon nicht sowol an ihnen, als hauptsächlich an der Beschaffenheit des Staates selbst, und an zweiter Stelle dann freilich auch an den die wahren Philosophen um ihren guten Ruf bringenden und doch so wesentlich von ihnen verschiedenen Sophisten und Demagogen. Bei solchen Schwierigkeiten und Hindernissen, die sich der Realisirung des politischen Ideals in den Weg stellen, bedarf es daher auch gradezu einer göttlichen Schickung, wenn an derselben nicht ganz soll verzweifelt werden. Der eigentliche Sinn einer solchen Schickung wird dabei aber doch von Plato in die immer energischere Zurückbeziehung ausnahmslos aller und jeder practischen und theoretischen Beziehungen auf die eine Idee des Guten verlegt. Und so kann sich denn nun an das Bisherige mit innerlicher Verknüpfung eine auf den Philebus wieder zurückgreifende Erörterung über die Idee des Guten als das höchste Gut anschliessen.

Eben diese Idee des Guten schildert uns nun das sechste Buch als Princip alles Seins, Werdens und Erkennens, durch sein singuläres, und in späterer Zeit mit Recht so berühmt gewordenes Gleichniss von der Höhle. Dasselbe ist dazu bestimmt, den Gegensatz der Sinneserkenntniss — in ihren beiden Gliedern als *εἰκασία* und *πίστις* — gegen die Ideenerkenntniss — sei's vermittelnder, sei's unmittelbarer Art als *διάνοια* und *νοῦς* — hervorzuheben, und begründet dann weiter sowol die Nothwendigkeit als auch die Möglichkeit, mittelst der Erziehung die besten Naturen zur Einsicht in die Idee des Guten als höchsten Gegenstand des Erkennens zu erheben, und doch auch zugleich zur Rückkehr in die Verhältnisse des empirischen Staates zu veranlassen. Diese Auseinandersetzung erweitert und vertieft sich immer mehr zu einer Darlegung des philosophischen Lehrcursus für die zum Regiment bestimmten Jünglinge und ergänzt dadurch die früher berücksichtigten Erörterungen über Musik und Gymnastik, namentlich auch durch die Hervorhebung, inwiefern Mathematik — ihren einzelnen Theilen und Anwendungen nach als Arithmetik, Planimetrie, Stereometrie und Astronomie — und Dialektik die wahren philosophischen Bildungsmittel abgeben, durch welche allein die Seelen vom nächtlichen Tage zum wirklichen übergeleitet zu werden

vermögen. Vom 10. bis zum 17. Jahre soll der musische Unterricht vorherschen, bis zum 20. der gymnastische, seit diesem bis zum 30. erstreckt sich der mathematische, und von da ab der eigentlich philosophische für die zu demselben geeigneten Naturen. Den Zeitraum vom 35. bis 50. Jahre umfasst dann die practische Prüfungs- und Bewährungszeit — der letzten Stufe vor der Ausübung des höchsten Regiments, von welchem dann nur der Tod abruft, der aber den Philosophen im Jenseits auch nur seiner wahren Heimath entgegenführt.

Achtes und neuntes Buch. Zurückgreifend auf die Schlussbetrachtung des vierten Buches parallelisirt Plato fortan die Stufenfolge der schlechten Staats- und Seelenverfassungen miteinander. Alles Entstehende muss wieder vergehn. Aus diesem Grunde kann daher auch der Idealstaat dem Untergange nicht ausweichen — er müsste denn, was natürlich unmöglich ist, — dem Zusammenhange mit dem ganzen übrigen Weltlauf entnommen sein. Ein solcher Untergang vollzieht sich nun aber zuerst in der fast unwillkürlich eintretenden Verschlechterung der philophischen Herscher, die als ihre entsprechende Folge in der Verfassung die Timokratie, und in den einzelnen Menschen einen dieser Staatsform entsprechenden Character erzeugt. Da weicht die Weisheit der Herrschaft des Ehrgeizes, und die Philosophie der von ihr losgerissenen Tapferkeit (p. 547 c.—550 c.). Als zweite Stufe ergiebt sich sodann die Ochlokratie und der ihr entsprechende Character der Einzelnen. Hier wird das Entscheidende des Regiments von einem bestimmten Census abhängig gemacht, und im Zusammenhange hiermit weicht denn auch überhaupt die Weisheit und selbst der tapfere Ehrgeiz vor der beide verdrängenden Habsucht (p. 550 c.—555 b.). Als dritte Stufe erscheint dann der demokratische Staat und Mensch — beide vorzugsweise characterisirt durch ihre völlige Characterlosigkeit, d. h. durch die in ihnen stattfindende Durcheinanderwerfung aller normalen Bestimmtheiten. Sie können daher auch nur noch einen Schritt weiter herabsinken, zur Tyrannis nämlich, d. h. zu jenem Zustande grössten politischen Elends, in welchem das Uebermaass der scheinbaren Freiheit zur Knechtung Aller durch Einen umschlägt (562 a.—580 a.). Das Ende des Buches bildet dann eine neue, nachdrückliche Wiederholung

der alten platonischen Auffassung von der alleinigen Glückseligkeit des Gerechten.

Mit einer zwar erneueten, in gewisser Weise doch aber auch ermässigten Rechtfertigung seiner früher geforderten Ausschliessung der Dichter aus dem Idealstaat beginnt Plato das zehnte Buch. Im weiteren Verlaufe desselben geht er dann aber rasch dazu über, den Blick in's Jenseits zu erweitern, weil durch dieses auch alles politische Leben erst vollständig abgeschlossen wird. Dies geschieht zunächst, indem die Unsterblichkeit der Seele aus dem Umstande dargethan wird, dass sie selbst durch das ihr eigenthümliche und sie specifisch bedrohende Uebel der Schlechtigkeit dennoch nicht zu Grunde gerichtet wird — woher denn also auch die von Anfang an bestimmte Anzahl der einzelnen Seelen nicht anders kann, als zu allen Zeiten unverändert dieselben bleiben (p. 611 a.). Daran schliesst sich dann weiter (p. 614 a.) der tiefsinnige Bericht des Pamphyliers Er an, sein Bericht von demjenigen, was er im Jenseits geschaut haben wollte, als er 10 Tage auf dem Schlachtfelde für todt liegen gelassen, dann aber am 12. Tage wunderbarer Weise wieder aufgelebt war. Dieser Bericht widerholt, freilich nicht ohne einige eigenthümliche Abweichungen Plato's schon im Gorgias und Phaedo niedergelegte Auffassungen von den Belohnungen und Strafen des Jenseits. Er schliesst mit derselben grossartigen Feierlichkeit und Würde die Republik, mit welcher die Scene vom Fackellaufe dieselbe eröffnet hatte. Beide Partieen enthalten den Hinweis auf die Ergänzung des Endlichen durch das Ewige!

Wir brechen hier jede weitere Erörterung über die platonische Republik ab. Nicht zwar als ob es in Betreff ihrer an Stoff zu weiteren Auseinandersetzungen gebräche — man überblicke doch nur die grade bei diesem Werke zu ganz unglaublichen Dimensionen angewachsene Litteratur älterer und neuerer Zeit [1]), und man wird sich davon überzeugen können, dass grade

1) Ohne hier die Erwähnung der bekannten und oft angeführten Werke von Steinhart, Susemihl u. A., sowie der in ihnen verzeichneten Litteratur wiederholen zu wollen, sie es gestattet nur auf einige der neuesten, auf die Republik bezüglichen Arbeiten hinzuweisen. Dahin gehören vor Allem die Darstellungen in Stöckl's „Die speculative Lehre vom Menschen

hier die Quelle am ergiebigsten fliesst und mit leichtester Mühe daher auch von uns wenn schon nicht erschöpft, so doch benutzt werden könnte, wenn anders der unserem ersten Buche zugemessene Raum dies erlaubte. Aber diese Einschränkung in Betreff des Letzteren ertragen wir hier nun doch auch wirklich weniger unwillig, als bei mancher früheren Gelegenheit, da wir in gewisser Weise uns noch zu wiederholten Malen durch unsere späteren Betrachtungen, selbst auf das Einzelne der platonischen Republik zurückgewiesen sehn werden. Die Republik gehört unter die zu allen Zeiten am meisten gelesenen Werke des Plato, was sich auch — bei allen ihren Vorzügen und Mängeln — sehr wohl begreifen lässt. Wir bleiben also gewissermassen noch immer bei ihr, auch wenn wir sie vor der Hand verlassen.

Nächst der Republik gilt dann aber das eben Gesagte von keinem zweiten Werke mehr als von dem Timaeus. Auch über ihn werden wir uns daher an dieser Stelle so kurz fassen dürfen, als der Ueberblick des Ganzen es nur irgend erträgt [1]).

§. 12. Timaeus und Kritias.

Sowohl der innere als auch der äussere Zusammenhang, welcher den Timaeus mit der Republik verknüpft, ist schon in

und ihre Geschichte. Würzburg 1858. I. bes. p. 359 u. f. Hildenbrand's Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie. Leipzig 1860. I. p. 121. Strümpell's Gesch. der praktischen Philos. der Griechen vor Aristoteles, Leipzig 1861, bes. p. 353 u. f. Volquardsen, Platon's Idee des persönlichen Geistes und seine Lehre über Erziehung, Schulunterricht und wissenschaftliche Bildung. Berlin 1860. Justi, die ästhetischen Elemente in der platonischen Philosophie. Marburg 1860, bes. p. 120. Auf Zellers vielgelesenen Aufsatz „der platonische Staat in seiner Bedeutung für die Folgezeit“ (v. Sybels histor. Zeitschrift 1859) werden wir später zurückzukehren Gelegenheit haben. —

1) Der geneigte Leser vergesse nicht, was hier ein für alle Mal in Erinnerung gebracht wird, dass nicht die Verschiedenheit des Werthes, auch nicht etwa die grössere oder geringere Schwierigkeit ihrer Auslegung und Auffassung den eigentlichen Masstab der Ausführlichkeit abgegeben hat, in welcher wir die einzelnen platonischen Werke behandeln — sondern lediglich die Rücksicht auf ihre spätere Benutzung und den Umfang, in welchem diese eine mehr oder minder umständliche Behandlung wünschenswerth macht.

dem Früheren berührt worden [1]). Jener liegt in der überhaupt als platonische Grundanschauung anzusehnden Analogie zwischen dem Einzelleben einerseits und dem natürlichen und sittlichen Ganzen anderseits, sowie zwischen diesen beiden letzteren Gliedern unter einander. Dieser aber besteht darin, dass Timaeus zur Vergeltung für das in der Republik vom Sokrates Vorgetragene diesem sowol wie Kritias und Hermokrates [2]) eine Darstellung von der Natur des Ganzen giebt, anhebend mit der Entstehung der Welt, schliessend mit der Natur des Menschen. Voraufgeschickt wird dieser Erörterung indessen eine Mittheilung des Kritias, die mittelst einer in seiner Familie überlieferten und auf den Solon zurückgehnden Sage dazu bestimmt ist, den bisher betrachteten Idealstaat gleichsam im Leben und in der Bewegung des Kampfes zu zeigen — der von Sokrates begrifflich und im Ideal ersonnene Staat mit seinen Bürgern wird darin als geschichtliche Wahrheit unter den eigenen Vorfahren Athens geschildert — und nachfolgen sollte ihr eine weitere Ausführung eben dieses Mythus, die sich in sofern an die Reden des Sokrates sowohl als des Timaeus anschliessen sollte, als sie aus der Hand beider die Menschen nimmt: von diesem ins natürliche Leben gerufen, von jenem in sittlicher Vollendung [3]) gezeigt, um ihrerseits die so Ueberkommenen dann als Athener, als die nach der solonischen Sage jetzt verschwundenen Athener der Vorzeit zu schildern. So fasst also der ursprünglichen Absicht gemäss eine doppelte Rede des Kritias die des Timaeus ein, und auf sie alle sollte dann zum Schluss der Vortrag des Hermokrates folgen. Zu bedauern aber ist es dabei, dass uns

1) Vrgl. oben p. 44. 46. 56. 57. 249 seq.

2) Ausser diesen Dreien wird im Beginn des Timaeus noch ein Vierter, Ungenannter, erwartet. Aber so wenig wir aus der Republik die Anwesenheit irgend Eines dieser Mitunterredner erfahren, so wenig erfahren wir hier, wer dieser Vierte sei, und nur, dass er Krankheits halber ausbleibt, sowie dass die Anderen seine Redeverpflichtung mit übernehmen wollen, hören wir noch. Auf die künstlerische Bedeutung dieser Eigenthümlichkeiten kommen wir bei andern Gelegenheiten zurück.

3) Man beachte an dieser Stelle (p. 27. 6.) nicht nur den Ausdruck πεπαιδευμένους im Vergleich mit dem Oben p. 251 Gesagten, sondern auch die sehr characteristische Einschränkung, die in dem beigefügten τινάς liegt.

der Letztere ganz vorenthalten, und auch die zweite Rede des Kritias nur als Torso erhalten oder vielmehr mitgetheilt ist.

Indem wir es uns vorbehalten, die erste — früher schon in einer anderen Beziehung von uns berührte [1]) — Rede des Kritias im Zusammenhange mit jener zweiten umständlicher zu betrachten, glauben wir den Inhalt der nur scheinbar nicht wohlüberlegten Untersuchung des Timaeus am leichtesten überblicken zu können, wenn wir uns dabei auf die Erörterung von vier Hauptpunkten concentriren. Diese betreffen den Anfang und die Ursache, das Vorbild und die im Einzelnen näher ausgeführte Einrichtung der Natur. Die Natur ist ein im Raum und in der Zeit, durch den vernünftigen Willen des gütigen Gottes und nach dem Vorbilde der Idee des Guten gewordenes Ganze, das ist in wenige Worte zusammengedrängt der eigentliche Grundbegriff des Timaeus, der platonischen Physik überhaupt. Nicht aus der Natur schöpft oder erweist Plato den Gedanken seines Gottes und seiner Ideenwelt, aber er findet beides in jener wieder, erläutert sich jene aus diesen beiden; darum ist ihm die Naturbetrachtung zwar nur eine Erholung und Unterbrechung nach ernsterer wissenschaftlicher Betrachtung, aber auch als solche gilt sie ihm noch als eine tadellose Lust nicht unverständiger Männer.

Heidnische Kosmogonien und die Schöpfungslehre der positiven Offenbarung beginnen beide mit der unmittelbaren Beschreibung dessen, was „im Anfange" war. Der philosophischen Reflexion des platonischen Timaeus mochte dies als eine petitio principii erscheinen, wenn man nicht zuvor die Frage untersuchte, ob sie überhaupt als eine gewordene aufzufassen sei oder nicht. Es ist interessant zu sehn aus welchem Grunde Timaeus das Erstere bejaht. Die Welt ist sichtbar, tastbar, überhaupt wahrnehmbar: sie besitzt einen Körper. Nun aber ist alles Körperliche ein Gewordenes. Also muss auch die Welt als eine gewordene angesehn, muss ein zeitlicher Anfang derselben angenommen werden.

Aber es wird und ist nichts in der Welt, als nach einem Vorbilde und durch eine Ursache. Durch welche Ursache und

4) Vgl. oben p. LI.

nach welchem Vorbilde ist nun also die Welt geworden? Dass Plato die Ursache der Weltbildung weder in eine blind wirkende Naturkraft noch sonst irgendwie in eine starre Nothwendigkeit oder wohl gar in das unfassbare Spiel des Zufalls verlegen werde, statt in die vernünftige Ueberlegung eines gütigen Gottes, in die *προνοία*, wird Niemanden überraschen können, der auch nur den Phaedrus oder den Phaedo oder den Philebus mit Aufmerksamkeit gelesen hat. Darum durchzieht denn auch die Hervorhebung göttlicher Güte und Weisheit den ganzen Timaeus. Gott kann alles, was er will, aber er will nur das Gute. Gott st gut, aber dem Guten wohnet keinerlei Neid ein, darum will Gott auch seiner Welt so viel Grösse und Schönheit, so viel Bestand, Vollständigkeit, Selbstgenügsamkeit, Ordnung, Glückseligkeit und Gottähnlichkeit, ja wie Plato sich nicht scheuet, gradezu zu sagen, so viel Göttlichkeit als nur irgend möglich als ihre Natur nur irgend zulässt, mittheilen. Es ist nur eine Folge dieser Tendenz, wenn ausdrücklich erklärt wird, dass das Vorbild, nach welchem die Welt entsteht und besteht, nicht sowol ein gewordenes als vielmehr ein ewiges sei. Es ist eine weitere Folge derselben, wenn die Nothwendigkeit, einen Weltleib, eine Weltseele und eine Weltvernunft oder einen Weltgeist anzunehmen und von einander zu unterscheiden behauptet wird, da ein vernünftiger Leib besser sei als ein vernunftloser, mit dem Leibe die Vernunft aber nicht anders als durch Vermittelung der Seele in Beziehung treten könne. Auch dass es nur eine Welt, nicht aber eine, sei's bestimmte, sei's unbestimmte Mehrheit von Welten gebe [1]), dass diese eine Welt in ihrem Körper die bekannten vier Elemente in sich zur geschlossenen Einheit [2]) zusammenfasse, dass diese Elemente in erschöpfender Vollständigkeit in der Welt enthalten seien, und die Welt

1) Pag. 31 b. heisst es: *εἷς ὅδε μονογένης οὐρανὸς γεγονὼς ἔστι τι καὶ ἔτ' ἔσται.* Ebenso am Schluss und oft.

2) Das Nähere hierüber siehe bei Boeckh de platonica corporis mundani conflati ex elementis geometrica ratione concinnatis. Heidelberg 1810, Müllers Uebers. VI. p. 259. Susemihl, II. 2. p. 246 seq. Hier sei nur bemerkt, dass die Sichtbarkeit und Tastbarkeit der Welt die Existenz von Feuer und Erde, die Körperlichkeit überhaupt aber die Zwischeneinschiebung nicht blos eines einzigen, sondern zweier Mittelglieder, Luft und Wasser, zu ihrer Verknüpfung fordert.

daher auch eben sowenig einer Ergänzung von aussen bedürfe, als irgend welche von dorther drohnde Gefahr für ihr Inneres zu befürchten habe, dass die Welt daher auch weder zum Athmen noch zur Wahrnehmung, weder zur Aufnahme noch zur Ausscheidung der Nahrung irgend welcher Organe bedürfe, dass dieselbe aber in der vollkommensten Gestalt, als Kugel, und mit der vollkommensten unter allen sieben Bewegungen [1]) zu denken sei; solche und noch einige ähnliche sich daran anschliessende Bestimmungen [2]) gelten dem Timaeus auch nur als unmittelbare Consequenzen aus der von ihm vorausgesetzten Güte und Intelligenz der die Welt bestimmenden Ursache. Vor allem hängt mit dieser aber auch noch dasjenige zusammen, was er über die Zeit lehrt. Nach ihm entsteht sie mit dem Uranos. Es ist als wünschte wohl der Gott selbst seine Welt dem Urbilde ganz gleich und desswegen wie dieses unvergänglich und ewig zu machen [3]). Aber wie von einer unzweifelhaften

1) P. 34 a. heisst es: *κίνησιν ἀπένειμεν τὴν περὶ νοῦν καὶ φρόνησιν μάλιστα οὖσαν, διὸ δὴ κατὰ ταὐτὰ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ἐν εαυτῷ περιαγαγὼν αὐτὸ ἐποίησε κύκλῳ κινεῖσθαι στρεφόμενον.*

2) Die wichtigste aber auch zugleich schwierigste unter ihnen betrifft die Bildung der Weltseele aus der Natur des Andern und des Selbigen, nebst den daraus sich ergebenden Consequenzen für die Construction der astronomischen Verhältnisse. Wir verweilen hierbei nicht, weil es uns nicht unerlässlich scheint, schon hier auf jene sehr complicirten Untersuchungen einzugehn, später aber werden wir doch wiederholt auf sie zurückgewiesen werden. Man vergleiche statt dessen die immer mehr wachsende Litteratur über diese Punkte, besonders Boeckh in Creuzer und Daub's Studien 1806, vergl. mit seinem specim. ed. Tim. 1807 und seiner vorhin angeführten Abhandlung. Sodann de platonico system. coelestium globorum. Heidelb. 1810, über das kosm. System des Plato, Berlin 1852 (als Gegenschrift gegen Gruppe's kosm. System der Alten). Krische theol. Lehren, Göttingen 1840, I. p. 181. Ueberweg im Rhein. Museum 1854. G. Grote Platons Lehre von der Rotation der Erde und die Auslegung derselben durch Aristoteles. Aus dem Engl. von Holzamer, Prag 1861, sowie die betreffenden, zum Theil sehr lehrreichen Abschnitte aus den oft angeführten Werken von C. F. Hermann, Müller, Steinhart, Susemihl, Zeller u. A., wo auch noch ein weiterer Litteraturnachweis anzutreffen ist.

3) Die wohlwollende Freude, welche der weltbildende Künstler unter seinem Geschäfte an demselben empfindet, ist der eigentlich forttreibende Impuls der ganzen Darstellung. In diesem Zusammenhange p. 37 c. steht auch das berühmte ὁ γεγνήσας πατὴρ ἠγάσθη — εὐφρανθεὶς κ. τ. λ.

Unmöglichkeit steht er davon doch ab und begnügt sich statt dessen damit, der Welt statt der Ewigkeit das bewegte Bild derselben, die Zeit „hinzuzuersinnen", indem er auf diese Weise das Abbild dem Urbilde, so nahe als möglich zu bringen sucht.

Indessen es darf an dieser Stelle nicht länger unterlassen werden darauf hinzuweisen, wie in all diesem doch auch nicht nur jene eine, auf Gottes Weisheit und Güte zurückweisende Tendenz liegt, sondern im Kampfe mit dieser zugleich eine zweite [1]). In edelster Emphase wird die überall hervorleuchtende neidlose Güte Gottes proklamirt, aber daneben tritt zugleich das Bekenntniss des Kleinmuths: schwer ist es den Vater des All zu finden, und ihn Allen zu nennen, ist unmöglich. Wo Plato darauf ausgeht, demjenigen Vorbild, nach welchem die Welt existirt, die Ewigkeit zu vindiciren, da beruft er sich zwar zur Bestätigung dessen nicht blos auf die Beschaffenheit ihres Urhebers, sondern zugleich auch auf die offen vorliegende Beschaffenheit der Welt selbst, und beide Rücksichten übereinstimmend führen ihn zur gleichen Ueberzeugung. Aber mit ganz anderer Sicherheit geht diese Ueberzeugung ihm doch aus jener ersten als aus dieser zweiten Rücksicht hervor. Wo er auf die Welt blickt, da ist es durchgehnds, als enthielte dieselbe wirklich einen Widerstand, dem der weltbildende Gott alle Ordnung und Schönheit, allen Bestand und alle Dauer, die er der Welt mitzutheilen gedenkt, fortdauernd erst abzuringen habe „So viel als es möglich ist" und „soweit als die Natur es zulässt"; solche und ähnliche oft vorkommende Bestimmungen enthalten Einschränkungen, denen zwar nicht der gute Wille und die Weisheit Gottes, doch aber seine weltbildende Macht ausgesetzt ist. Ja! es giebt gradezu eine Gränze, jenseits welcher der höchste Gott sich nicht selbst mehr mit der Weltbildung befassen darf, wenn in Folge davon nicht entweder das hervorzubringende Geschöpf über die ihm zukommende Sphäre hinausgehoben, oder auch der Gott unter die seinige herabgezogen werden soll [2]).

1) Vrgl. dazu Trendelenburg histor. Beiträge zur Philos. II. p. 127 seq. coll. 139 seq.

2) Wir verstehen darunter die Zurückziehung des höchsten Gottes und die Uebertragung seines weltbildenden Geschäfts an die eben hervorgegangenen Götter p. 41 a. Vgl. auch das θέμις in p. 30 a.

Was es aber mit all diesem eigentlich auf sich habe, das erfahren wir erst da, wo der platonische Timaeus, wie er selbst sagt, von der Rede genöthigt, sich anschickt (p. 49 a), „einen dunkeln und schweren Begriff in Worten zu verdeutlichen." Es ist dies der platonische Begriff der Materie, zusammenhängend mit dem der Nothwendigkeit einerseits und dem des Raums anderseits — es ist derjenige Begriff, den man allerdings nicht umhin kann, als die eigentliche Achillesferse des Systems zu bezeichnen.

Es ist eine der eigenthümlichsten Wendungen, mit welcher der platonische Timaeus p. 47 e. verkündigt, dass er bisher die Welt betrachtet habe, so wie sie sich aus der Zweckmässigkeit der Vernunft ergiebt, fortan dieselbe aber noch in's Auge fassen werde, sofern sie unter den Gesichtspunkt der Nothwendigkeit fällt. Und gleich hernach folgt dann jene andere Stelle, in welcher als ein Drittes zu dem bisher Betrachteten, d. i. zu dem Vorbild und dem Abbild dann noch dasjenige hinzutritt, worin, als in einer ὑποδοχή, der Process des Werdens vor sich geht. Ein innerer Zusammenhang verbindet diese beiden Stellen untereinander, die in Folge dessen einander wechselweise erläutern. Beide sind nur in verschiedener Wendung Ausdruck für die dem Timaeus unerlässliche Anerkennung der wirklichen Welt, auch nach derjenigen Seite hin, in welcher diese sich weder völlig deckt mit der Ideenwelt, noch ihr auch nur entspricht als Abbild. Es bleibt ein Rest an der wirklich gewordenen Welt, der sich nicht auflösen lassen will in den Gedanken der Idee. Unerklärlich, irrationell, incommensurabel mit den eigensten Voraussetzungen seines Systems mag dieser Rest dem Timaeus vorkommen, aber auch so erkennt er sein thatsächliches Vorhandensein an. Das führt ihn auf jenen Begriff der Nothwendigkeit, die er bald mehr als helfende Mitursache, bald mehr als bindende Schranke dem rein vernünftigen Walten des Gottes entgegensetzt, immer aber doch irgendwie entgegensetzt und als ein von ihm Verschiedenes fasst. Und nichts Anderes als eben dies ist nun auch der Sinn jener ὑποδοχή, in welcher das Werden vor sich geht. Streng genommen soll es nicht mehr bedeuten, als eine conditio sine qua non. Unmerklich spielt sein Begriff doch aber auch noch in's Bestimmtere und Positivere hinüber, wenn es uns als das ἐκμα-

γεῖον geschildert wird, aus dessen Schooss alle einzelnen Veränderungen des Körperlichen hervorgehn, um in denselben zurückzugehn. Beide Seiten hängen doch aber auch auf's genaueste untereinander zusammen, und traten in gleicher Weise auch schon an dem Ἄπειρον des Philebus heraus, nur dass in diesem Dialoge die ganze Art und Richtung der Betrachtung die Schwierigkeiten jener Doppelseitigkeit mehr verdeckte, während sie hier im Timaeus evidenter werden. Im Philebus überwiegt noch die aufsteigende Richtung der Betrachtung, deren Ausgangspunkt das Vorhandensein der gewordenen Welt, und deren Ziel die Constituirung der Ideenwelt ist. Der Timaeus aber will herab steigend von dieser deren Abbild auch in der Natur aufzeigen. So entfernt sich die fortschreitende Betrachtung des Philebus immer mehr von dem Begriffe der Materie, die dort als das zu begränzende Unendliche erscheint, während dagegen die Entwicklung des Timaeus an diesem Begriffe ausläuft, und bei ihm gleichsam wie bei einer unüberwundenen Schwierigkeit stehn bleibt. Wissenschaftlich steht keine von diesen beiden Darstellungen höher als die andere, aber die des Timaeus ist weniger glücklich in Verbergung der inneren Schwierigkeiten, die auf der wissenschaftlichen Grundlage haften. Soll man diese Schwierigkeiten aber auf einen allgemeinen Ausdruck bringen, so bestehn sie in nichts Anderem als darin, dass Plato ursprünglich zwar davon ausging, die Idee und Materie in einem unbedingten, einander ausschliessenden Gegensatze zu fassen, so dass in Folge dessen jene als der Inbegriff alles wahrhaft Seienden, diese als das schlechthin Nichtige erschien, nachträglich aber doch nicht umhin konnte, auch der Materie eine darüber hinausgehnde substantiellere Bedeutung beizulegen, so dass nun der ursprüngliche Sinn seiner Kategorien sich zu verwirren begann. Ursprünglich waren die Kategorien Idee und Materie in strengem Gegensatze zu einander gedacht, allmälig aber trieb es den Plato — nicht nur von einer Idee der Materie, sondern selbst von einer Materie der Ideenwelt zu reden. Auf diese Weise ward aber der Begriff der platonischen Materie immer mehr ein schwebender [1]), von dem es noch leichter zu sagen, was

1) Materie ist dem Plato schwerlich das blosse Aneinanderscheinen der

er dem Pato nicht bedeutet, als was er ihm bedeutet, — und eben desswegen nannte ich ihn vorhin die Achillesferse des platonischen Anschauungen.

Wollen wir uns indessen jetzt wieder zu helleren Regionen des Timaeus zurückwenden, so mag der Uebergang dazu vielleicht am besten erfolgen durch Prüfung des Verhältnisses, in welchem der Begriff des Raumes zu dem der Materie steht.

Wir haben vorhin angedeutet, wie die Aussagen über die Materie nicht überall untereinander stimmen; unter diesen Aussagen befindet sich nun aber in unabläugbarster Weise auch diejenige, welche die Materie gradezu mit dem Raum identificirt. Diese Identification hat aber auch, in der That, nichts Ueberraschendes. Denn wenn doch die Materie nicht sowohl dasjenige sein sollte, woraus alles wird, als vielmehr dasjenige, worin alles Werden vor sich geht, was ist sie dann anderes als der Raum, als „die Form der räumlichen Getheiltheit und der Bewegung," nicht sowol ein Ausgedehntes, als die Ausdehnung selbst, nicht das Raumerfüllende, sondern der Raum, streng genommen nicht die Materie selbst, wenigstens nicht das, was der philosophische Sprachgebrauch seit Aristoteles so zu nennen gewohnt ist, sondern nur „die Form der Materialität." (Zeller p. 469). Diese Auffassung darf nun zwar nicht als die allein entschei-

Ideen; anderseits begeht er aber auch nicht jenen groben „Anthropomorphismus", die Materie als eine Art Chaos zu denken, um dessenwillen der jugendliche Schelling den platonischen Timaeus so herbe und ungerecht tadelt. (Vgl. Boeckh in den Studien p. 27.) Dessen ungeachtet trifft jede dieser beiden einander widersprechenden Auslegungen eine in der platonischen Auffassung wirklich vorhandene Seite: die erste ist die rücksichtslose Consequenz aus der ursprünglichen Anlage der Ideenlehre; die andere die nächstliegende Möglichkeit, sich den Begriff der Materie anschaulich vorzustellen. Zwischen diesen beiden Seiten besteht nun allerdings ein Widerspruch und an diesem innern Widerspruch scheitert der platonische Begriff der Materie. Dass dies Letztere wirklich der Fall ist, gestehn wohl Alle zu; dennoch überwiegt bei den Meisten die Tendenz noch viel zu sehr, die platonische Lehre consequenter darzustellen, als wie sie wirklich ist. Sehr sorgsam ist Zeller's Auseinandersetzung über die Materie (Griech. Ph. II. ed. 2. p. 457 seq.), wenn schon ich auch ihr nicht unbedingt beistimme. Auch er muss indessen zugeben (p. 469), dass die Vorstellung von der platonischen Materie, wie er sie entwickelt, „sich schwer durchführen lasse."

dende zu Grunde gelegt werden, wo es sich darum handelt, einzelne Stellen der platonischen Schriften, die von der Materie handeln, auszulegen, aber vorhanden ist sie doch auch, und ihre Berücksichtigung ist desswegen so wichtig, weil sie der allgemeinste Ausdruck für alles dasjenige ist, was im Einzelnen manchem Leser des Timaeus so viele Bedenken verursacht: der auffallende Versuch des Plato nämlich, mittelst blosser Spekulationen arithmetischer und geometrischer Art die reale Welt, die Natur, das Universum auch nach seiner stofflichen Seite hin construiren zu wollen. Auf diese Weise aber construirt er doch wirklich alles, was er über die Weltseele, und die Anzahl und Beschaffenheit, über die Aufstellung und Bewegung der grossen Weltkörper sowie endlich auch, was er über den menschlichen Körper im Einzelnen sagt. Die Auslegung aller dieser Sätze gehört indessen zu den schwierigsten Aufgaben, die Plato an seinen Leser stellt — und zwar weniger noch wegen der in ihnen enthaltenen ächt speculativen Momente, als weil sie diese Momente in einer wunderlichen Verschmelzung bringen mit den Anschauungen einer zwar noch in ihrer ersten Entwicklung begriffenen, doch aber sofort nach den höchsten Aufgaben greifenden Mathematik, Astronomie und Musik [1]). Aus dem damit bezeichneten Com-

1) Aeusserst treffend, und zugleich mit dem ihm eigenen graziösen Humor ausgedrückt sind die Worte, „über den Werth oder Unwerth dieser Ideen," mit welchen Boeckh seine bahnbrechende und tonangebende Abhandlung über die platonische Weltseele schliesst: „Wo es auf Grössenmessung ankömmt, haben sie freilich keinen Nutzen, aber als Ideen verdienen sie alle Achtung, sie sind ächt humane Ideen. Nicht die reine Form des Weltalls ist ausgesprochen, sondern eine Form, unter welcher dasselbe ein Pythagoras, ein Platon empfangen, oder wozu er es gestaltet hat. Und sollten wir trefflicher Meister schöne Gebilde nicht mit Liebe betrachten, wenn auch die Originale, nach welchen sie gearbeitet worden, nicht getroffen sind?" (vgl. auch das Nachfolgende). Wie vortheilhaft unterscheidet sich diese besonnene und sachlich-fruchtbare Abschätzung Boeckh's unter Anderm auch von den in sich und der geschichtlichen Wahrheit gegenüber haltlosen Erörterungen von Michelis, der einerseits überall Katastrophen, Confusionen und selbsterkannte Incapacitäten des platonischen Standpunktes, anderseits aber dessen ungeachtet Annäherungen an die eigenthümlichsten Mysterien der positiven Offenbarung erblickt, und Letzteres noch dazu, indem die Bekanntschaft des Plato mit dem Alten Testamente ausdrücklich abgelehnt wird, was wir zwar an sich keineswegs tadeln können, doch aber höchst auffallend finden

plex heben wir desswegen hier für unsre Zwecke auch nur diejenigen Seite noch heraus, die zu den einfachsten gehört, und die die vier Classen von lebenden Wesen betrifft, mit denen Timaeus das Weltall bevölkert.

Diese vier Classen entsprechen den vier Elementen: dem Feuer entsprechen die gewordenen Götter, der Luft die Vögel, dem Wasser seine Bewohner, und endlich der Erde die Gesammtzahl der Landthiere, unter welche auch der Mensch mitbeschlossen ist. Von diesen vier Classen beschäftigen indessen die erste und letzte den Timaeus vorzugsweise, und auch von den Landbewohnern hauptsächlich nur die Menschen, und unter den Menschen wiederum ist es der Mann, um dessenwillen eigentlich alle übrigen Wesen nur zu leben und da zu sein scheinen. Alle übrigen sterblichen Wesen erscheinen nämlich nur als die verschiedenen Arten und Stufen, zu welchen in der Seelenwanderung der seinem sittlichen Beruf nicht entsprechende Mann — gegen den gehalten auch das Weib nur eine niedrigere Stufe bezeichnet — herunterrückte. Auch von den Unsterblichen aber gilt wenigstens in sofern etwas Aehnliches, als ihrer zuerst nur desswegen Erwähnung geschieht, um ihnen die Bildung der übrigen Wesen zu übertragen. Den Beginn dieser Bildung übernimmt freilich auch noch der höchste Gott selbst, sofern ihrem Wesen nämlich eine unsterbliche Seite zukömmt, von deren weiterer Fortführung zieht er sich indessen zurück, um dieselbe den gewordenen Göttern zu überlassen, damit die neu zu bildenden Wesen nicht ihrer Idee zuwider durchaus unsterblich werden. Auf diese Weise kommt es zu einer höchst merkwürdigen Anrede des höchsten Gottes an diese seine gewordenen, kraft seines Willens aber auch unvergänglichen Untergötter: „Götter, der Götter Kinder!" redet er sie an mit einem Ausdruck, der nicht nur an sich auffallend ist, sondern noch um so mehr befremdet, wenn dann das gleich darauf Folgende weiter lautet: „deren Werkmeister ich bin, als Vater von Werken, die durch mich geworden unaufhörbar sind, so lange ich es will." Nachdem er ihnen dann umständlicher auseinandergesetzt

müssen, sobald einmal im Timaeus Berührungen mit dem reinen und strengen Schöpfungsbegriff, mit dem Sündenfall u. s. w. vorausgesetzt werden.

hat, wie ihnen als gewordenen Wesen zwar an sich keine unveräusserliche Wesensunsterblichkeit zukomme, doch aber eine durch die Sittlichkeit seines Willens verbürgte Unvergänglichkeit fordert er sie auf, sein nach der unsterblichen Seite hin begonnenes Werk der Menschenbildung nach deren vergängliche Seite hin fortzuführen. Und gehorsam dem Worte ihres Vaters, nachahmend sein Verfahren bei ihrer eigenen Genesis vervollständigen sie nun auch den Menschen. Seine Elemente sind dieselben wie die des Universums: die unsterbliche Seite an ihm stammt vom höchsten Gotte, der Rest aber von den gewordenen Göttern.

Was haben wir nun aber unter diesen Göttern zu verstehn? Zunächst und an erster Stelle die als lebende, vernünftige, mächtige, selige Wesen gedachten Gestirne, — und zwar die Fixterne sowol als die Planeten; dann aber auch „die anderen Dämonen", in Betreff deren es zwar schwer ist ihre Entstehung zu erkennen und zu beschreiben, doch aber geglaubt werden muss, was uns über sie von ihren nächsten Nachkommen her überliefert ist. Alle gewordenen Götter haben wir also darunter zu verstehn; „sowohl diejenigen, welche offenbar vor unsern Augen umherwandeln, als auch diejenigen, welche erscheinen so oft sie wollen." Wir überblicken jetzt also vollständig die ganze Fülle göttlicher Persönlichkeiten, mit denen es diese Darstellung zu thun hat; an der Spitze steht der höchste Gott, und auf ihn folgen dann in gemeinsamer Unterordnung wie die Weltseele einerseits, so die Schaar gewordener Götter anderseits. Das Characteristische an allen diesen Bestimmungen ist das sorglose Durcheinanderlaufen der Begriffe des Göttlichen und des Weltlichen, des Persönlichen und des Unpersönlichen, des Menschlichen und des Nichtmenschlichen, — ja selbst, wiewohl dieser Unterschied etwas strenger auseinandergehalten zu werden scheint, des Sterblichen und des Unsterblichen. Die festen Punkte aber, zwischen denen sich diese allerdings vielfach schwankenden Bestimmungen hin und her bewegen sind der sterbliche und doch auch zugleich unsterbliche Mensch einerseits, und der gütige aber zugleich an die Schranken der Nothwendigkeit in ziemlich weitreichender Weise gebundene Gott anderseits; auf diesen wird das ganze übrige Universum zurückbezogen als auf seinen Urheber, auf jenen als auf seinen eigentlichen Gipfel.

Von den beiden Reden des Kritias, denen wir uns jetzt zuwenden, führt gleich die erste noch im Timaeus selbst (p. 20 e. seq.) enthaltene sich als einen *λόγος μάλα μὲν ἄτοπος, παντάπασίγε μὴν ἀληθής* ein, und in ihrer Beglaubigung auf den Weisesten unter den sieben Weisen, auf den durch Bande der Freundschaft und der Verwandtschaft mit der Familie des Kritias verknüpft gewesenen Solon zurück. Solon hat nämlich aus einem Gespräche mit einem saitischen Priester die Kunde von einer Grossthat des urgeschichtlichen Athens erfahren, deren Vergessenheit nur durch die lange Dauer der Zeit, sowie durch die Achtlosigkeit der in geschichtlicher Hinsicht stets Kinder bleibenden Hellenen einigermassen erklärlich gemacht wird. An sich aber gehört diese Sage zu dem Denkwürdigsten und insonderheit für die athenische Geschichte Wichtigsten, was es geben kann. Sie preist und beschreibt nämlich die Verfassung Athens von vor neun Jahrtausenden als die für Krieg und Frieden geeignetste unter allen, indem sie — was ein beachtenswerthes Moment ist — zugleich auf die in den Aegyptischen Verhältnissen von ihr zurückgebliebenen Reste oder für sie vorhandenen Analogien hinweisst. Unter allen Thaten aber, welche dem mit einer solchen Verfassung begabten Athen nachgerühmt werden, leuchtet die Bewältigung des jenseits der herakleischen Säulen gelegenen, Asien und Libyen an Umfang noch überbietenden atlantischen Staates hervor, eines bundesmässig vereinigten Inselstaats, der das innerhalb der Säulen belegene Gebiet entweder schon bewältigt hatte, oder doch zu unterwerfen drohte. Da aber widerstand ihm nun das alte Athen und besiegte ihn, theils mit Hülfe der andern Hellenen, an deren Spitze es stand, theils auch allein — nach geschehner Grossthat aber trat die plötzliche Katastrophe einer gewaltigen Nacht und eines gewaltigen Tages ein, in welcher nicht nur das Meer den besiegten Inselstaat aufnahm, sondern auch das streitbare Geschlecht der Athener unter die Erde ging.

So lautet diese angeblich oder wirklich solonische Ueberlieferung, deren Inhalt auch schon in geographischer, historischer und politischer, ungleich mehr aber noch in rein philosophischer

Hinsicht ein hohes Interesse erregt. Denn — um in letzter Hinsicht hier vorläufig nur auf einen Punkt aufmerksam zu machen: zu welchem scharfen Ausdrucke hat sich auch hier wieder die idealistische Grundanschauung zu bringen gewusst in dem scharfen Contrast der zwischen der Gegenwart und der durch einen scharfen Bruch von ihr getrennten, hier das Ideal repräsentirenden Vorzeit besteht. Geht doch nicht nur der besiegte Gegenstaat, der es durch seinen Uebermuth vielleicht verdient zu haben scheinen möchte, sondern nicht minder auch das siegreiche Athen der grossen alten Zeit zu Grunde, und zwar auch letzteres so vollständig, dass eben nur auf jenem einzigen Wege durch den Mund des philathenäischen Aegyptiers überhaupt eine Kunde von ihm auf die Nachwelt gekommen ist.

Vergleichen wir nun mit dieser ersten Rede des Kritias seine zweite, die uns als ein selbstständiger Dialog überliefert ist, soweit sie überhaupt überliefert und aus der Hand des Plato hervorgegangen ist, so kann kein Zweifel darüber sein, dass sie sich ganz und gar als eine Ausführung giebt, zunächst für die im Timaeus enthaltene Skizze, dann aber auch mittelbar dadurch für die Auseinandersetzungen der Republik. Ausgegangen wird dabei von der Beschreibung des alten unter Athenen's und des ihr verwandten Hephästos' Obhut stehenden Athens. In Betreff seiner Verfassung und Geschichte wird zunächst die alte Klage von dem Untergang der auf dieselben bezüglichen Nachrichten wiederholt; und zwar hier noch mit der nähern Bestimmung, dass von den Autochthonen sich eben nur die Namen, nicht aber auch die genaueren Nachrichten von der Beschaffenheit ihrer Thaten und Einrichtungen erhalten hätten. In der weiteren Auseinandersetzung stossen wir dann wieder wie in der Republik auf die Absonderung und Eigenthumslosigkeit des Wächterstandes; verhältnissmässig neu ist dagegen die umfassende Aufmerksamkeit, die der Beschaffenheit des Landes nach seiner klimatischen, geographischen Seite hin gewidmet wird (p. 112 e.).

Alle diese Punkte werden indessen mit ungleich geringerer Umständlichkeit erörtert, als wie dies bei der Beschreibung des atlantischen Gegenstaats der Fall ist oder vielmehr hatte sein sollen. Das volle Bild eines unter Poseidon's Obhut stehenden

und von seinen Nachkommen beherrschten, mit allen natürlichen Voraussetzungen ausgestatteten, und seine Kraft in voller Ueppigkeit des Lebens entfaltenden Inselstaats sollte uns vor Augen gestellt werden und das uns Erhaltene lässt auf einen breiten, bis ins mannigfaltigste Detail eingehnden Plan schliessen. Aber die Ausführung ist sehr in den Anfängen stecken geblieben, und vor allem ist es nicht bis zu der Darlegung der eigentlichen Pointe dieser Gegenüberstellung gekommen, welche doch in nichts Anderem als in dem erwähnten Kriege zwischen Athen und der Atlantis bestehn sollte. Es erscheint uns daher auch als eine müssige Aufgabe, den einzelnen Zügen noch genauer nachspüren zu wollen, die bei einer weiteren Ausführung wahrscheinlich noch evidenter herausgetreten sein würden. So viel kann doch auch schon jetzt nicht in Frage gestellt werden, dass die sorglose Art, mit welcher der Kritias hier und da sowol von der Republik als auch von dem Timaeus abweicht grade auf das Allerbestimmteste den platonischen Ursprung dieses Fragments verbürgt, welches sicherlich anders ausgefallen wäre, wenn es entweder einen Nachahmer oder überhaupt einen weniger geistvollen Verfasser als Plato war zum Verfasser hätte. Je fester nun aber auch schon hiernach der platonische Ursprung dieses Werkchens steht, desto mehr haben wir seine fragmentarische Beschaffenheit zu bedauern.

§. 13. Die zwölf Bücher von den Gesetzen.

Wir gehn jetzt zu dem letzten umfangreichsten Werke des Plato über, zu den Gesetzen, bei deren Erörterung es uns nöthig erscheint, noch etwas länger zu verweilen, als wie dies bei der Republik der Fall war, weil noch ungleich mehr als bei dieser nicht nur über einzelne Stellen und Abschnitte, sondern auch über Sinn und Bedeutung des Ganzen, sowie über sein Verhältniss zu andern platonischen Schriften, die aller verschiedensten und zum Theil unrichtigsten Auffassungen herschen. Namentlich über den letzten Punkt sind die voreiligsten Urtheile hervorgetreten, und zwar schon allein desswegen, weil man nicht selten sei's Plato, sei's den platonischen Sokrates hinter

der Maske des Wortführers entweder unmittelbar, oder doch nur unter Einschiebung unbedeutender Mittelglieder erblickt hat. Und doch giebt es kaum eine grössere petitio principii als die hierin liegende. Nach dem früher p. 11 Bemerkten würden wir nur einen an sich nicht unbeträchtlichen, wennschon vielleicht durch andere Vorzüge wieder aufzuwiegenden Mangel darin erblicken können, wenn wirklich Plato selbst sich durch den athenischen Gast, ich weiss nicht, muss ich sagen hätte verbergen oder offenbaren wollen, und so lange daher nicht noch ganz andere als die bisherigen Instanzen für diese Annahme vorgebracht sind, werden wir uns derselben ohne Weiteres entschlagen dürfen. Statt dessen genügt es, hier einfach zu constatiren, dass weder in Ansehung der Scene noch der redenden Personen die Gesetze den meisten anderen platonischen Werken analog sind. Jene liegt hier nicht in einer attischen oder doch dem Attischen nahe gelegenen Lokalität, und diese sind nicht dem wirklichen oder fingirten Kreise des Sokrates entnommen, Sokrates selbst tritt nicht unter ihnen auf. Sondern es sind drei, verschiedenen Staaten angehörige, sonst aber des Näheren nicht viel characterisirte Greise, die wir in Kreta auf der Wanderung von Knosos nach der Höhle und dem Heiligthume des Zeus antreffen: ein ungenannter Fremdling aus Athen, der Kreter Kleinias und der Lakedaimonier Megillos. Unter diesen Umständen verräth es also von vorn herein einen durchaus unrichtigen Gesichtspunkt, wenn man in Beziehung auf das Verhältniss der Gesetze zu andern platonischen Werken, sei's von Wiederholungen, sei's von Widersprüchen redet. Die einen finden so wenig statt wie die andern, denn weder hier noch da redet Plato selbst, und ausserdem reden hier ganz andere Figuren als da. Nur davon also kann methodischer Weise die Rede sein, warum etwa im einzelnen Falle Plato verschiedenen seiner Figuren gleiche Ansichten beigelegt, und warum er überhaupt in den Gesetzen andere Figuren vorgeführt hat, als die ihm sonst gewöhnlichen. Diese Fragen lassen sich aber leicht beantworten, und führen jedenfalls nicht auf manche der Folgerungen, die man sonst gezogen hat. Vor allem die letztere beantwortet sich fast von selbst, so bald man sich den Gedankengang der Gesetze ohne vorgefasste Meinung vergegenwärtigt.

Dieser Inhalt der Schrift von den Gesetzen zerlegt sich in zwei Hauptabschnitte, von denen der eine die ersten drei Bücher der andere den Rest derselben umfasst. In dem ersten Theil kann man ein Uebergewicht allgemeinerer und theoretischer Betrachtungen wahrnehmen, während dagegen der zweite durch die in ihm zur Sprache gebrachte praktische Angelegenheit — durch die bevorstehnde, dem Kreter in Gemeinschaft mit neun Andern übertragene Colonisirung nämlich — mehr in's Einzelne und Bestimmte hineinweist. Indessen ist die ganze Art und Haltung des Gesprächs durchgehnds eine so natürliche und ungezwungene, dass es unmöglich ist irgendwo innerhalb desselben allzufeste Gränzen zu ziehn.

Innerhalb des ersten Abschnitts kann man wiederum, mit Zeller [1]), zwei Theile von einander unterscheiden, von denen der erste (Buch I. und II.) eine Kritik über einzelne Seiten des politischen Lebens in Sparta und Kreta enthält, der andere aber (Buch III.) die Frage nach dem Ursprung des Staats aufwirft, um von diesem aus die Ergebnisse der späteren Geschichte zu überblicken und abzuschätzen. Dennoch sind auch hier wieder die beiden Theile innerlich mit einander verbunden, und wäre es auch durch nichts anders als dadurch, dass auch schon gleich der erste mit der Anerkennung des den spartanischen und kretischen Gesetzen beizulegenden göttlichen Ursprungs beginnt, und erst nach dieser Erinnerung die Rede auf den Zweck und Erfolg einzelner Einrichtungen bringt.

In seiner ganzen Anlage — so entwickelt der Kreter — zweckt der spartanisch-kretische Staat auf den Krieg ab; und zwar in so hohem Maasse, dass ihm der Friede überhaupt nur für einen leeren Namen gilt. Die Einseitigkeit dieses Gesichtspunkts straft nun der Athener in einer höchst feinen Wendung — wobei es gelegentlich bemerkt sein mag, dass zwar überhaupt ein höchst aufmerksamer und rücksichtsvoller Ton unter den Unterrednern hercht, der gebildete Athener doch aber auch hierin, sowie in Hinsicht seiner geistigen Fähigkeiten sich als der Ueberlegnere erweist — in einer höchst feinen Wendung sage ich, die zunächst nur eine Bestätigung, ja Verallgemeinerung

---

1) Platon. Studien p. 6.

jenes Ausspruchs zu sein scheint, während sie, in der That, eine Widerlegung oder doch Einschränkung desselben ist. So wahr ist es nach ihm, dass das Leben ein unterbrochen fortdauernder Kriegszustand ist, dass sein Krieg nicht nur zwischen Stadt und Stadt, Dorf und Dorf u. s. w. geführt wird, sondern nicht minder auch innerhalb der einen Stadt, innerhalb des eigenen Geschlechts, ja, innerhalb jedes Einzelnen selbst zu Zwiespalt und zu Auflehnung, sei's des besseren Theil gegen den schlechtern, sei's dieses gegen jenen führt. Dabei kann es denn aber auch nicht anders als klar werden, dass der letzte Zweck des Krieges doch nur der Friede ist, dass es in einem rechtgeführten Kriege daher auch nicht sowol auf Vernichtung als auf Besserung des Gegners ankomme, dass es nur eine einseitige Ansicht vom Wesen der Tapferkeit ist, wenn man dasselbe nur in die Furchtlosigkeit gegen die Gefahr und den äussern Feind, und nicht zugleich auch in die Besonnenheit und Selbstbeherschung gegenüber den sinnlichen Begierden verlegt, wie eine einseitige Auffassung vom Staate, wenn man es in ihm nur auf eine einzelne Tugend, wie die Tapferkeit ist, und nicht auf das Ganze derselben anlegt. Die spartanisch-kretische Einrichtung der Gymnasien, der Syssitien, der Jagd u. s. w. wird als eine Schule der Tapferkeit anerkannt, aber zugleich hervorgehoben, wie dieselbe von Alters her zum Parteitreiben und zur Paederastie Anlass gegeben habe. Anderseits wird zwar nicht abgeläugnet, dass Trinkgelage und musikalische Unterhaltungen, welche in jenen Staaten durch Sitte und Gesetze, der Einschränkung, beziehungsweise dem Verbot unterliegen, einen starken Einfluss auf Hervorrufung der sinnlichen Leidenschaften sowie auf Verweichlichung des Characters ausüben können, dass ihre in Aufsicht genommene und in Ordnung gefasste Benutzung aber dennoch unerlässlich ist, um eben zur Bewährung des Characters und zur Ueberwindung der Begierden Gelegenheit zu geben. In diesem Zusammenhange (p. 642 c.) steht auch das schon an sich, im Munde eines Nicht-Atheners aber doppelt bedeutsame Wort: dass, so viele von den Athenern überhaupt gut es in einem sonderlichen Grade seien, da sie es allein ohne Zwang, aus eigenster Natur und nur durch göttlichen Antheil, ohne Künstelei und in Wahrheit seien. Wie denn überhaupt diese

ganze Auseinandersetzung einen ächt attischen Character trägt: attisch sofern sie in der Sache selbst nach einer Ausgleichung der Extreme trachtet, attisch aber auch, sofern sie sich in der mehr persönlichen Beziehung als erhaben über den Streit und die Rivalität der griechischen Stämme erweist.

In einem gleichen Sinn maasshaltiger Gerechtigkeit ergeht sich dann aber auch weiter die Behandlung der Frage nach dem Anfange des Staates. Zu ihrer Beantwortung wird auf die Analogie derjenigen Zustände hingewiesen, welche, wie uns die Sage beschreibt, jedes Mal nach Ablauf einer der grossen weltgeschichtlichen Fluthen eintreten. Wenige retten sich dann, und diese leben vorzugsweise auf den Bergen, in den einfachsten und rohsten Culturzuständen, bis die Dauer einer nicht allzukurz anzuschlagenden Zeit sie allmälig ins Thal und an die Küsten zum Anbau und zur Entwicklung der Cultur treibt. Das erste Stadium dieses Verlaufs wird in den homerischen Versen von den Kyklopen wieder gefunden, und als eine patriarchalische „Dynastie“, ohne Recht und berathende Versammlung beschrieben. Auf den monarchischen Character dieses ersten Stadium folgen dann die beiden andern, die sich mehr zum Aristokratischen und selbst Demokratischen hinneigen und von denen gleichfalls Homer geredet haben soll in seinem Gegensatz der auf den Bergen gelegenen Dardanien gegen die nach der See zu sich ausbreitende Ilios. Aber die extremsten Erscheinungen politischer Entwicklung sind in diesen primitiven Zuständen überhaupt nicht herausgetreten; als solche fasst der Athener vielmehr Athen auf der einen Seite als Uebermass der Freiheit und die Persermonarchie auf der andern als Uebermass der despotischen Macht. Wobei zugleich die Frage nahegelegt wird, nach Repräsentanten einer vermittelnden Richtung, sowie nach den Gründen, die zur Vermeidung der Entartung, zur Erreichung des rechten Maasses beitragen können. Als jene Repräsentanten des rechten Maasses werden die drei dorischen Staaten genannt, von denen indessen auch nur Sparta seinem dessfallsigen Berufe, der zugleich den Beruf einer Schutzwehr der Hellenen gegen die Barbaren zu sein involvirt, fortdauernd treu geblieben ist, während dagegen die beiden andern dorischen Staaten ihre exemplarische Auszeichnung längst eingebüsst

haben, vorzugsweise aus denselben Gründen, aus welchen auch Persien und Athen nicht das glückliche Maass einer gerechten Entwicklung getroffen haben [1]: einerseits nämlich aus fehlerhafter Abschätzung der sittlichen Güter überhaupt [2], anderseits aus Mangel an einer richtigen Mischung und Vertheilung der politischen Gewalten insonderheit. So erscheint denn also die mit der Gerechtigkeit, Weisheit und wahren Tapferkeit in allem Wesentlichen identische Besonnenheit als die eigentliche Seele und Tendenz dieser philosophischen Politik des Atheners. Mit den Namen irgend einer der im griechischen Leben gewöhnlichen und einander gegenseitig ausschliessenden Parteien möchte der hier eingehaltene Standpunkt schwerlich characterisirt werden können. Vielmehr scheint es mir eine treffende Vergleichung zu enthalten, wenn man denselben einen antiken Constitutionalismus [3]) genannt hat, der auch wie aller Constitutionalismus eine ziemlich unpraktische und doctrinäre Haltung hat. Nur darf man auch diese Parallele mit einer modernen Richtung ohne Gefahr für die unbefangene Auffassung nicht allzuweit verfolgen, und vor Allem darf man auch dabei nicht übersehn, wie doch immer noch eine grosse innere Verwandschaft besteht zwischen dem philosophisch-aristokratischen Rigorismus, mit welchem der Sokrates der Republik die historischen Verhältnisse, wo sie sich nicht biegen wollen, seinen Postulaten zu Liebe bricht, und dieser Abfindung mit ersteren, die der Athener in

---

1) Dabei wird in höchst schlagender Weise das Uebel einer fehlerhaften Erziehung des Königs auf der einen Seite, und der Verderb der Musik auf der andern mit allen daraus hervorgehnden bösen Consequenzen geschildert.

2) Es ist beachtenswerth, wie die Gesetze das Sittliche fast durchgehnds unter dem Gesichtspunkt der Güterlehre fassen, während in den früher besprochenen Dialogen der der Tugendlehre vorherscht. Dies entspricht aber auch sehr wohl dem verschiedenen Verhältniss zur Ideenlehre. Deren Begründung geht mittelst des Begriffes der Wissenschaft aus der Tugendlehre hervor, und so lange jene noch vor sich ging, lag es daher näher, das Sittliche als Tugend zu fassen, während die Fassung als Gut wiederum näher liegen musste, nachdem einmal die Begründung der Ideenlehre abgeschlossen und in das Gute die höchste der Ideen verlegt war.

3) Vergl. Hildenbrand l. l. p. 188. not. 1., der ausserdem gut entwickelt hat, welche zusammenhängende Einheit der Grundgedanke des Dialoges bildet und welche Ausführung er bis in's Einzelne hinein gefunden hat.

den Gesetzen übt und die die Schärfen aller entschiedenen Partei-Forderungen nach der einen Seite so gut wie nach der andern abbricht. Jener Standpunkt steht ausser allen politischen Parteien, die praktisch in Frage kommen konnten: dieser dagegen bemüht sich, innerhalb ihrer aller zu stehn, und in ihrem letzten Grunde werden beide daher von einer Wurzel getragen.

Hiermit ist dann aber auch das Irrthümliche derjenigen, in dieser ihrer Rohheit gegenwärtig auch wohl allgemein aufgegebenen Auffassung nahe gelegt, welche den Standpunkt der Republik als denjenigen des Ideals, und den der Gesetze als den der realen Ausführbarkeit bestimmt. Von Beidem ist vielmehr in beiden Schriften die Rede, und nur in je einer Schrift von dem Einem mehr als von dem Andern. Von einem Wechsel des Standpunkts kann daher auch gar nicht die Rede sein, sondern nur von einer doppelten, dem gleichen Standpunkte zur Lösung vorgelegten Aufgabe. Diese Aufgabe ist in der Republik Herleitung des Staatsideals aus dem Begriff der Gerechtigkeit, — eine Aufgabe, welche allerdings nicht vollständig ausgeführt wäre, wenn nicht wenigstens in zweiter Stelle auch auf die Ausführbarkeit des Ideals Rücksicht genommen wäre. In den Gesetzen aber handelt es sich ganz vorwiegend um die wirkliche Gründung eines neuen Staates, und nur zur Vorbereitung auf die dahin gehörigen Besprechungen treten die bisher erörterten allgemeinen Bestimmungen voran.

Denn eben damit leitet sich nun der zweite, den Rest der übrigen neun Bücher umfassende Haupttheil der Gesetze ein, dass der Kreter erzählt, wie er mit Andern zur Ausrichtung einer Kolonie ersehen sei und wie er es daher als einen glücklichen Zufall ansehe, dass das Gespräch sich grade diesen politischen Fragen zugewendet habe. Im Hinblick auf eine solche praktische Veranlassung werden nun also diese Fragen von Neuem und auf das Vollständigste in Angriff genommen, so dass uns dadurch gleichsam alles, was zu einem wirklichen Staate gehört, von den Grössten an und bis zum Kleinsten herunter, vor Augen tritt, zugleich aber auch der idealen, ethischen und religiösen Grundsätze immer gedacht wird, an denen der Athener alles Empirische misst.

Als Prooemium treten allgemeine Erörterungen voran

sowol über die in Land und Leuten für den neuen Staat bereits vorhandenen Voraussetzungen, als auch über die bei seiner Einrichtung zu befolgenden Grundsätze. In erster Beziehung wird vor Allem die Lage der Stadt im Verhältniss zur See und ihre Zusammensetzung aus Kolonisten fast aller griechischen Stämme hervorgehoben. Die Stadt liegt achtzig Stadien vom Meer entfernt, besser wäre es, wenn ihre Entfernung noch grösser wäre. Denn die sittlichen Gefahren, die in der Stellung einer Seemacht liegen, werden hoch angeschlagen, und zwar zunächst schon diejenigen, die für die Tapferkeit [1]), dann aber auch die, welche für eine gleichmässige Herausbildung der Gesammttugend daraus hervorgehn. Indessen andererseits wird die Unausweichbarkeit der maritimen Ausbildung für bestimmte Verhältnisse doch auch zugegeben, und für die hier gegebene die partielle Aufwiegung ihrer Schattenseiten durch anderweitige Verhältnisse anerkannt. Eben so wird die verschiedenartige Abkunft der durch den neuen Staat zusammenfassenden Einwanderer einerseits zwar als eine Vermehrung der Schwierigkeit, anderseits aber auch als etwas Vortheilhaftes für die Verwirklichung des hohen Staatsziels bezeichnet. Um diesen letzten dreht sich nun aber auch das Ganze der nächstfolgenden Betrachtungen. Sie entwickeln die religiös ethische Grundlage für alle spätern Einzelbestimmungen. Darum wird zunächst einen Augenblick bei den Bedingungen verweilt, unter welchen der beste Staat am Leichtesten zu verwirklichen wäre. Nicht irgend eine der gewöhnlichen Verfassungen, weder die gewöhnliche Monarchie noch Oligarchie, noch Demokratie bietet einen so leichten Uebergang für ihn dar, als wie die Tyrannis eines Einzelnen, vorausgesetzt dass dieser Einzelne jung, mit Gedächtniss und Fassungskraft begabt, tapfer und von einer gewissen Grossartigkeit der Gesinnung sei, dass schon von Geburt an die Besonnenheit — wenn auch nur im gewöhnlichen Wortsinn gefasst, sein Leben begleite, und dass er das Glück habe, in seiner Zeit und Nähe einen preiswürdigen Gesetzgeber zu haben, der ihm vorschreibe, was er auszuführen hat. Dem

1) In diesem Zusammenhange steht die bedeutsame Behauptung: nicht Salamis und Artemision, sondern Marathon und Plataea haben Hellas gerettet.

entspricht es ferner, wenn hernach als die neueinzurichtende Verfassung nicht irgend eine Einzelne der vorhin bezeichneten genannt wird, sondern eine Mischung aus ihnen allen, ähnlich der jetzt schon in Sparta und Kreta bestehenden, und als ein den gegenwärtigen Verhältnissen angepasstes Abbild von dem goldenen Zeitalter des Kronos, wo über den einzelnen Staaten höhere Wesen als Regierer, gesetzt waren, wie über den Heerden ihre Hirten. Indessen in allen diesem und einigem Aehnlichen, was hier übergangen werden muss, tritt noch nicht der innerste Sinn dieser Betrachtung heraus: dieser spricht sich vielmehr erst in der p. 716 c. aufgestellten Forderung aus, dass nicht irgend ein Menschliches sondern Gott als das wahre und entscheidende Maass des Staats anerkannt werde, und in einer von diesem Gesichtspunkte aus entworfenen Güter- und Pflichtenlehre [1]). Es wird nie — so etwa lautet der Sinn dieser mit Wärme und Einfacheit vorgetragenen Bemerkungen, ein Entrinnen der Uebel und Leiden geben, so lange in Etwas Sterbliches der Beginn und das Princip des Staates verlegt wird. Gott muss vielmehr als der wahre Herrscher des Staates anerkannt werden. Denn Gott ist wie aller Dinge, so auch des Staates Maass, und die Aufgabe des Staates kann nur in der durch Verähnlichung geschehenden Nachfolge Gottes bestehn, in der diese Verähnlichung darstellenden Mässigung, in der allgemeinen und bewussten Unterordnung unter das Gesetz. So allein kann es geschehen, dass nicht ein Theil des Staates mit dem andern streite, oder der Eine auf Kosten des andern zu herrschen gedenke. Das aber ist das Ziel auf welches wir hinzielen müssen, und die Geschosse die wir nach demselben zu entsenden haben, sind die richtig ausgetheilten „Ehren" oder mit andern Worten das richtige Bewusstsein über den Werth der sittlichen Güter wie über die Dringlichkeit unserer sittlichen Verpflichtungen. Die höchsten Ehren nämlich

1) Vergl. Michelis II. p. 188. mit dem wir uns hier einer Uebereinstimmung um so lieber erfreuen, je weniger unsere Darstellung ursprünglich von der seinigen bedingt gewesen ist. Seine durchgehnde Polemik gegen Zeller ist nicht selten ungerecht und schief. Aber auch Zeller scheint sich noch immer nicht ganz freigemacht zu haben von den Nachwirkungen seines ursprünglichen Misstrauens gegen die Aechtheit der Gesetze.

sind wir den Göttern, Dämonen und Heroen, und unter den Menschen den Eltern, sonstigen Verwandten und Freunden schuldig; von den Gütern aber müssen wir der Seele den ersten, dem Leibe den zweiten, und allen übrigen Gütern nur den letzten Werth zugestehn. Denn unter Menschen wie Göttern ist die Wahrheit die Führerin aller Güter (p. 730. b.), dagegen die den Seelen der meisten Menschen eingeborene Selbstliebe, sowie aus derselben hervorgehende Verblendung des Uebermuths die Quelle der grössten Uebel. (p. 731. e.).

Unter den einzelnen Massregeln aber die der Athener mit Beziehung auf das Allgemeine der Gesetzgebung erörtert, verdient noch eine besondere Hervorhebung. Dies ist die eigenthümliche, in ihrer Neuheit zwar von dem Redner erkannte, doch aber mit grossen Hoffnungen begleitete Forderung, dass die Gesetze nicht in einer zugleich unkünstlerischen und unwirksamen Nacktheit, d. h. ohne Eingänge auftreten, sondern mit Prooemien versehn sein sollen, die die eigentliche sittliche und logische Ratio der Gesetze enthalten, und dadurch nicht wenig zu ihrer treuen Befolgung und innerlichen Aneignung beitragen sollen. — Als ein derartiges Prooemium bezeichnet ein geistreicher Dopelsinn dann aber auch alles bisher Vorgetragene in seinem Verhältnisse zu den nachfolgenden speciellen Erörterungen und so werden auch wir jetzt zu diesen überzugehn Veranlassung haben.

Man hat wiederholt [1]) den Versuch gemacht, den Faden nachzuweisen, der sicher genug wäre, um durch alle Details dieser Erörterungen hindurchzuführen. Aber ungeachtet alles Ernstes, den man hierauf verwendet hat, sind die Resultate doch noch immer so wenig übereinstimmend ausgefallen, dass wenigstens ich mit dem Zugeständniss nicht zurückzuhalten vermag, dass ein gewisser Mangel an Ordnung in diesem zweiten Theile der Gesetze allerdings unabläugbar ist. Nur möge man diesen Mangel nicht auf gewöhnliche Flüchtigkeit zurückführen: noch auch zur Erklärung desselben sich nur auf jene

1) Vgl. besonders Zeller, platon. Studien p. 6. u ed. 2. seiner Gesch. d. gr. Ph. p. 618 seq. Steinhart VII. 1. bes. p. 122 seq. Susemihl II. 2. p. 559 seq. Michelis II. p. 182 seq. Hildenbrand bes. p. 201.

Ueberlieferung beziehen, dass Plato die Gesetze in seinem höchsten Alter gearbeitet und unvollendet zurückgelassen habe — eine Ueberlieferung, die wir in unserm gegenwärtigen Zusammenhange noch völlig unerörtert lassen müssen. Statt dessen scheinen mir zwei andere Umstände vielmehr noch ungleich mehr der Betonung zu bedürfen, als wie ihnen bisher widerfahren ist. Zunächst halte ich eine gewisse Unordnung auch hier, wie in niederem Grade so oft bei Plato, für eine schriftstellesche Absichtlichkeit, die überhaupt mehr Rücksicht auf die Art des natürlichen Gesprächs nimmt, als wie untergeordnete Schriftsteller es gewagt hätten, die aber zumal da an ihrem Platze war, wo es sich um die auf einer langen Fusswanderung gehaltenen Unterredungen wort- und gedankenreicher Greise handelt, die ausserdem noch in der Unabhängigkeit ihrer Musse ihre wahrhaft liberale und aristokratische Existenz bestätigen zu wollen scheinen. Je mehr wir nun aber hiedurch darauf hingewiesen werden, nicht sowohl in einem streng logischen Gesetze als in der losern Verbindung der Ideenassociation den Faden der sich fortspinnenden Conversation zu erblicken: desto einflussreicher treten dann aber auch zweitens die eigenthümlichen Beziehungen heraus, die theils in den antiken Staatsverhältnissen überhaupt, theils in der platonischen, und in den von Plato's Figuren vertretenen Auffassungen von den Staate liegen, und die oft verbinden mochten, was wir trennen, oft trennen, was wir zu verbinden pflegen. Diese Erinnerung, deren vollständiger Beweis freilich nur durch ein sehr genaues Eingehen auf die Details erbracht zu werden vermöchte, berechtigt uns, unsern eignen Weg in der Resumirung der in den weitern Büchern niedergelegten politischen Ideen zu nehmen, indem wir zunächst von den zum Staate gehörigen Personen in Hinsicht ihrer Anzahl, ihrer Standes-, Berufs- und Eigenthumsverhältnisse sowie ihrer politischen Functionen, sodann von der auf die Erziehung bezüglichen Gesetzgebung, und endlich von den religiösen Factoren des Staatslebens handeln.

Abgesehn von Einsassen und Sklaven soll der neue Staat aus 5040 Bürgern bestehn, und jeder derselben ein gleich werthvolles Landloos als unveräusserliches Erbgut besitzen. Diese Zahl ist gewählt wegen ihrer vielfachen Theilbarkeit, die sie

für eine politische Grundzahl als besonders geeignet erscheinen lässt. Für ihre fortdauernde Aufrechterhaltung soll daher auch gesorgt werden, wofür im gewöhnlichen Laufe der Dinge namentlich auch die Verpflichtung zur Ehe, die Unterbringung der nichterbenden Söhne in andre sohnlose Familien, sowie die Ausstattung der Töchter dient, in äussersten Fällen aber auch zur Aussendung von Colonien einerseits und zur Hereinziehung von Nichtbürgern anderseits gegriffen werden soll. Darneben soll der kleine Verkehr durch eine Münze geregelt werden, die indessen ausserhalb des Landes nicht gilt: Gold und Silber soll sich aber nur im Eigenthum des Staates, und zwar nur zum Zwecke der Beziehungen nach Aussen hin finden. Auf diese Weise wird ein Zustand erstrebt, der ebensowenig unbedingte Gütergemeinschaft ist, als wie er mit der gewöhnlichen Situation sich deckt. Jene wird zwar unbedingt als das in erster Stelle Wünschenswerthe bezeichnet, darneben aber ihre angegebene Ermässigung doch als das practisch Erreichbare betrachtet. Unter diesen Umständen kann daher auch ohne Verläugnung des ursprünglichen Princips von einer Eintheilung nach vier Vermögens- und Steuer-Klassen die Rede sein, wobei als Maximum der vierfache Werth des Grundbesitzes, als Minimum aber der einfache erscheint. Ja! eine derartige Unterscheidung ist sogar unausbleiblich, da nicht nur der ursprünglich in den Staat mitgebrachte Besitz der Bürger, sondern noch vielmehr ihr späterer Verkehr eine dahinfallende Verschiedenheit zur unmittelbaren Folge hat. Neben dieser Vermögenseintheilung der Bürger besteht noch eine zweite in die politischen, socialen und religiösen Verhältnisse noch ungleich tiefer eingreifende, in 12 Phylen von je 420 Bürgern, mit den Unterabtheilungen der Phratrien Demoi Komai, deren Verhältniss untereinander und zu dem Ganzen aber nicht bestimmt genug heraustritt.

Die wichtigste unter allen im neuen Staate vorkommenden Functionen ist ohne Frage die Bestallung der Beamten in Rücksicht ihrer Pflichten und Rechte. Wir heben aus den darauf bezüglichen Bestimmungen hervor: zunächst die 37 Gesetzeswächter, Männer zwischen dem 50. und 70. Lebensjahre, und den aus 360 bestehenden Rath, welcher aus den 4 Vermögens-

klassen gewählt werden soll. In Betreff Beider wird ein höchst complicirter Wahlmodus vorgeschrieben, dessen innerster Sinn doch aber nur dahin geht, zur Bethätigung der vorhin erwähnten Grundsätze das monarchische Interesse mit dem demokratischen zu vereinigen. Ausserdem erwähnen wir die Kriegsämter der 3 Strategen und 12 Taxiarchen, sowie der Hipparchen und Phylarchen; die im Allgemeinen nicht erblichen, sondern wählbaren Priester und Orakelexegeten, nebst den zu ihnen gehörigen Schatzmännern; die die Polizei nach ihren verschiedenen Seiten repräsentirenden Astynomen, Agoranomen und Agronomen; die in dreifacher Instanz vor sich gehnde Rechtspflege; endlich aber und vor Allem die sogenannte „nächtliche Versammlung“ der jedes Mal bei Tagesgrauen zusammentretenden Alten, die das eigentliche Bewusstsein, welches der Staat von sich selbst hat, in reifster, auf Philosophie und Erfahrung begründeter Form vertreten sollen, und denen ein erlesener Ausschuss der Jüngern zur Ausführung ihrer Befehle adjungirt ist. Sie sollen dem Staate dasjenige sein, was der Kopf dem Leibe, was der Steuermann dem Schiffe, was der Arzt dem Kranken ist.

Die Erwähnung des Paedonomen, d. h. des einigen, das gesammte Erziehungswesen in allerhöchster Stelle leitenden Beamten mag nun jetzt weiter auf die Erziehung überhaupt führen, die den Gesichtspunkt abgiebt, unter welchem uns hier ein eben so vollständiger wie gedankenreicher, das Kleinste wie das Grösste umspannende und mit bedeutsamen Ideen, mit grübelndem Scharfsinn, mit ethischem Ernste und mit religiöser Weihe durchdringendes sociale Gesammtbild entgegentritt. Der Staat, dieser grosse Erzieher Aller, schliesst die Ehen und bestimmt die Hochzeitsgebräuche, um so schon vor der Geburt das Wohl seiner Angehörigen überwachen zu können. Er hält es nicht unter seiner Würde bis zu Bestimmungen über Ammen und Kinderspiele und Kinderunarten hinabzusteigen, und findet es nicht über seine Competenz hinausgehend, auch für die fortdauernde Anerkennung der letzten religiösen und philosophischen Grundsätze selbst mit äusserm Zwange zu sorgen. Wie die Häuser gebaut und die Mahlzeiten angeordnet, welche Arten in Lied und Tanz, in Leibesübung und geistiger Beschäftigung getrieben werden sollen, zu welcher Zeit und in welcher Reihen-

folge alles dies geschehen soll, den Ernst und den Scherz, das Alter und die Jugend, das Leben und der Tod: alles dies und unzählig Aehnliches nimmt der Staat in seine entscheidende Aufsicht, welche aber doch auch wiederum nicht von so erdrückender Art ist, wie in der Republik, um alle Rechte der Einzelnen und der Familie gradezu in sich untergehn zu lassen und der Geist, der alles dies durchweht, ist der schon durch alles voraufgehnde, hinlänglich characterisirte Geist einer warmen Besonnenheit, die die umsichtige Welt- und Menschenkenntniss des Greises mit der kräftigen Entschiedenheit des Mannes und mit der sittlichen Begeisterung eines edlen Jünglings verbindet.

Wem dies zu viel gesagt scheinen sollte, den verweisen wir zum Schluss auch noch auf das über die religiösen Seiten des neuen Staates Gesagte, das besonders auf zwei Anlässe hin vorgebracht wird. Der erste von diesen Anlässen liegt in der Einrichtung der öffentlichen Culte und Heiligthümer, der Volksfeste und der unmittelbar religiösen Feiern, welche alle der Athener, nach Michelis im Ganzen glücklichen, wenn auch vielleicht zum Theil etwas über den nächsten Sinn hinausgehnden Ausdrucke (II. p. 187.) als das eigentliche „Salz" beschreibt, um das gemeinsame Leben vor seinem Verkommen in den niedern Verhältnissen der Trivialität, der Habsucht, der natürlichen und widernatürlichen Sinnenlust zu bewahren. Der andere aber liegt in den Erörterungen über die verschiedenen Arten atheistischer und materialistischer Irrthümer, welche der Athener zwar im Zusammenhange mit andern Vergehn und Verbrechen, zugleich aber auch in nachdrücklicher Hervorhebung vor ihnen beleuchtet. Die irreligiöse Gesinnung als solche ist dem tiefblickenden Staatsmanne so wenig ein Gleichgültiges, dass es ihrer dreifachen Art oder Stufengliederung vielmehr mit den Mitteln der Ueberredung und Belehrung wie mit denen der Zucht und Strafe entgegentritt. Diese dreifache Unterscheidung beruht nämlich darauf, dass man entweder die Götter überhaupt läugnet, oder auch ihre Existenz zwar zugiebt, doch aber ihre Fürsorge für menschliche Angelegenheiten bestreitet, oder endlich selbst diese anerkennt, ohne sich desswegen aber vom Unrecht zurückhalten zu lassen, da man auf Umstimmung der Götter durch religiöse Acte des Opfers und der Sühnung vertrauet,

und solche selbst von religiösen Autoritäten als das für diesen Zweck Geeignete anpreisen hört. Die geistige Wesensbeschaffenheit, die Güte und die sittliche Beständigkeit des Göttlichen, das sind die drei festen Punkte, welche diesem sich immer mehr verfeinernden Irrthume entgegengesetzt werden. Die eigentliche Wurzel aber, von dem diese ganze Polemik ausgeht, ist der aus dem Begriffe der Bewegung geführte Nachweis [1]) für die Existenz der Seele als des den ersten Anfang der Bewegung in sich Tragenden, des das Sinnliche Beherrschenden und doch durchaus von ihm Geschiedenen. So wirkt hier ein Grundbegriff der platonischen Dialektik sich in entscheidenster Weise durch die sonst doch nur in sehr reservirter Weise mit den bestimmten Kategorien des philosophischen Systems operirende Rede des Atheners durch. Zugleich aber verräth diese Rede einen Geist naiver und rückhaltloser Hingabe nicht nur an das Göttliche überhaupt, sondern bestimmt an die Götter des positiven Staates und der Volksreligion, den ich zu den schönsten und eigenthümlichsten Eindrücken rechne, die sich überhaupt in Plato's Schriften finden. So ist dies namentlich da der Fall, wo auf die Anerkennung, dass einem gewissen Lebensalter der religiöse Zweifel fast unausweichbar ist, eine Anweisung folgt, wie die verirrten Knaben und Jünglinge durch einnehmende Sanftmuth und durch milde Ueberzeugungsversuche zum Glauben ihrer Väter zurückgeführt werden sollen. „Mein Sohn, Du bist noch jung" soll zu einem derartigen Religionszweifler gesagt werden, „daher wird die fortschreitende Zeit es Dir nicht ersparen, manche

1) Ohne diesen wird selbst der Hinweis auf den consensus gentium wie der auf die Grösse, Schönheit und Ordnung der himmlischen Körper nicht als eine ausreichende Instanz für die Existenz der Götter angesehn. Ausserdem sei es hier bemerkt, dass der Redende in diesem Zusammenhange auch an den Gedanken einer bösen (Welt-) Seele anstreift, doch aber mehr nur im Vorübergehn, und ohne alle diejenigen Consequenzen zu involviren, die Spätere darin gefunden haben. Die Frage nach der Vereinbarkeit dieser vermeintlichen Consequenzen mit eigentlichen Grundgedanken des platonischen Systems besitzt in meinen Augen übrigens schon desswegen keine rechte Bedeutung, weil ich allen Ernstes daran festhalte, dass hier nicht Plato unmittelbar selbst, sondern zunächst nur sein Athener redet. Man verzeihe mir die Wiederholung dieser sehr einfachen, fast trivial zu nennenden Maxime, die aber doch selten in gehörigem Masse beachtet worden ist.

Deiner gegenwärtigen Meinungen ins Entgegengesetzte zu verkehren. Das Wichtigste unter Allem aber ist: wie der Mensch in seinem Leben zu den Göttern steht. Eins aber verhalte ich Dir nicht, worin Du mich nicht als einen Lügner erfinden wirst. Du bist nicht der Erste und Einzige, der die Existenz der Götter anzweifelt. Sondern mehr oder weniger erliegen immer dieser Krankheit. Aber keiner noch ist jung gewesen und alt geworden, der diese Läugnung der Götter bewahrt hätte, wenn schon Manche fortfahren die eingehnde Fürsorge und die Uebersterblichkeit der Götter zu bestreiten."

In dieser würdigen Weise soll es vermocht werden den religiösen Zweifel der Jugend zu bewältigen. Ich habe es stets für das Grösste gehalten, was die Heil. Schrift an relativer Anerkennung für das Heidenthum und für die auch von dem Boden seiner Religionen aus geleistete Treue und aufrichtige Hingebung besitzt, wenn der Prophet [1]) dem abfallenden Bundesvolke das Verhalten des Heiden als ein strafendes und beschämendes Beispiel gegenüber stellt. Ich kenne aber auch zugleich wenige Züge aus der heidnischen Geschichte, auf die ein so hohes Lob mit so viel Recht angewendet werden durfte, als auf die eben characterisirte Gesinnung des Atheners in den platonischen Gesetzen.

1) Wir denken dabei vornehmlich an solche Stellen wie Jerem. II. 10. 11. Gehet in die Inseln Chitim und schauet; und sendet in Kedar und merket mit Fleiss, und schauet, ob es da so zugeht? Ob die Heiden ihre Götter ändern, wiewohl sie doch nicht Götter sind? Und mein Volk hat seine Herrlichkeit verändert, um des Unnützen Willen!

Anhang.

§. 14. Apologie, Kriton, Menexenus, die beiden Hippias, Jon, der erste Alkibiades und Kratylus.

In einen Anhang fassen wir jetzt die Anzahl derjenigen platonischen Dialoge zusammen, die in die bisher unterschiedenen Gruppen nicht füglich, nicht ohne Zwang, nicht ohne Beeinträchtigung der von uns angestrebten Uebersichtlichkeit und Evidenz aufgenommen werden konnten, und die doch auch nicht, sei's durch ihre Bedeutung überhaupt, sei's insonderheit durch die Deutlichkeit ihrer Absicht, darauf Anspruch machen konnten, auf die eingehaltene Ordnung nothwendigerweise eine entscheidende Wirkung auszuüben. Plato konnte auch Werke von untergeordnetem Werth, von zurücktretender sachlicher Bedeutung verfassen und herausgeben. Er konnte es zumal dann, wenn z. B. die biographische Erinnerung an seinen Lehrer, wenn irgend eine mehr die Form als den Inhalt seiner Production betreffende Seite ihn dazu trieb oder auch der Wunsch, irgend einen sachlichen Nebenpunkt in literarischer Selbstständigkeit auszuführen, durch welche Ausführung dann vielleicht zugleich eine polemische Nebenrücksicht mit befriedigt wurde, und bei welcher oft dieser Punkt auch in ein andres Licht treten mochte, als ihm im Ganzen zukam. Unter diese Gesichtspunkte fallen nach meinem Dafürhalten aber alle übrigen angeführten [1]) Dialoge, ausser dem Kratylus.

1) Für die einzelnen findet dies freilich in verschiedener Weise statt. In dem Kriton und der Apologie erblicke ich am liebsten nur eine Erinnerung an die darin behandelten wichtigen Momente aus dem Leben des Sokrates und höchstens für die Apologie möchte ich noch eine auf Rhetorik bezügliche polemische Rücksicht zugeben, wie ich in einer solchen auch

Aber auch den Kratylus selbst muss ich dahin rechnen, sofern er einigermassen klar zu werden scheint, sobald man bei seiner Erläuterung die anders woher entnommenen Anschauungen der Ideenlehre mit den nöthigen Einschränkungen und Anwendungen bereits voraussetzt, ohne dass er selbst zu ihrer Erläuterung etwas Nennenswerthes beitrüge. Man hat freilich grade in neuester Zeit noch den angestrengtesten Versuch gemacht, dem Kratylus eine wahrhaft centrale Bedeutung für das platonische System zu geben: dieser Versuch aber ist nur durch starke Willkührlichkeiten und durch Einmischung völlig fremdartiger Gesichtspunkte möglich gewesen [1]). Abgesehn von der dramatischen Vorführung der in ihm auftretenden Gegner, welche doch auch schon immer in sich künstlerischen Werth hat, erblicke ich daher den Grundgedanken des Kratylus in der von ihm gezogenen Parallele zwischen dem, ὄνομα und ῥῆμα zur Einheit zusammenfassenden, Satze einerseits und der, Sein und Werden gleichfalls zusammenfassenden, Wirklichkeit, woraus sich dann auch leicht vermuthen lässt, in welcher Weise Plato den Ursprung der Sprache sowol auf φύσις und θέσις, beides aber doch auch nur in bedingtem Sinne zurückführt. Darüber hinaus scheint mir der Kratylus aber nur zu Hypothesen Anlass zu geben, die mehr oder minder gewagt sind, und in Betreff deren ich lieber die zwar immer lästige, doch aber oft unerlässliche ars nesciendi übe. Zum vollen Verständnisse scheint der Schlüssel nun einmal nicht mehr aufgefunden werden zu können.

---

nach dem oben p. 42 seq. Gesagten den Hauptgesichtspunkt für den Menexenus erblicke. Der Hippias minor und erste Alkibiades variiren das alte Thema von dem Werth der Tugend für die Glückseligkeit und ihrem Character als Wissenschaft. Endlich aber der grössere Hippias sowie der Jon in ihren Erörterungen über das Schöne einer- und den Enthusiasmus anderseits schliessen sich an das in der Lehre von der Liebe Gasagte an.

1) Das Beste „über die platon. Sprachphilosophie“ hat der verewigte Deuschle geleistet (Marburg 1852) und ich fürchte, weiter als er wird man nur in Nebenpunkten zu kommen hoffen dürfen. Für die angedeutete Auffassung von Michelis erlaube ich mir auf meine Besprechung seines Werkes in den Göttinger gelehrten Anzeigen vom Jahre 1860 und 1862 zu verweisen.

Druck der Gebrüder Hofer in Göttingen.

Sieben Bücher

zur

Geschichte des Platonismus.

Untersuchungen über das System des Plato und sein Verhältniss zur späteren Theologie und Philosophie

von

Dr. Heinrich von Stein,
ausserordentlichem Professor der Philosophie zu Göttingen.

Zweiter Theil

das Verhältniss des Platonismus zum klassischen Alterthum und zum Christenthum enthaltend.

Göttingen.
Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.
1864.

VOLUME 2

Verhältniss

des

Platonismus

zum

klassischen Alterthum und zum Christenthum

von

Dr. Heinrich von Stein,
ausserordentlichem Professor der Philosophie zu Göttingen.

Göttingen.
Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.
1864.

Zweites Buch.

Der Platonismus und das klassische Alterthum.

Zweites Buch.

Der Platonismus und das klassische Alterthum.

§. 15.

Verhältniss des Plato zur früheren Entwicklung.

Die Einleitung des ersten Bandes hat eine Uebersicht über die Entwicklung der griechischen Culturgeschichte zu geben versucht, bis zu dem Punkte hin, an welchem der Platonismus in dieselbe eintritt. Das erste Buch hat darauf den Platonismus an und für sich, und zwar unter ausschliesslicher Berücksichtigung seiner Originalurkunden vorgeführt. Es ergiebt sich uns jetzt zunächst die Aufgabe, diese beiden an und für sich hingestellten Seiten aufeinander zu beziehen, und ihrem innern wie äussern Verhältnisse nach gegeneinander zu bestimmen. Als eine zweite und dritte Aufgabe wird sich daran dann die Untersuchung über das Verhältniss anzuschliessen haben, in welchem der Platonismus zu seinen Zeitgenossen und zu der spätern Entwicklung gestanden hat. Auf diese Weise wird es möglich sein, die Bedeutung, welche der Platonismus für das Alterthum gehabt hat, in ihrem vollem Zusammenhange zu überschauen.

Halten wir auch hier den in jener Einleitung verfolgten Faden fest, so ist es an erster Stelle die religiöse Beschaffenheit, welche uns zu solcher Vergleichung jener beiden Seiten auffordert. Und zwar wird es in dieser Hinsicht, wie später auch in den übrigen, die politische Geschichte, die Litteratur, und die Philosophie betreffenden Rücksichten darauf ankommen, einerseits die gegensätzlichen und unterscheidenden, anderseits die übereinstimmen den und verwandten Momente, endlich drittens aber auch das

Bewusstsein in Erörterung zu ziehen, welches Plato selbst über dies sein doppelseitiges Verhältniss zur früheren Geschichte besessen haben mag.

Was Plato's religiöser Standpunkt gemein hat mit früheren Factoren, liegt in seiner heidnischen und griechischen Eigenthümlichkeit begründet, sein Unterschied von den nichtphilosophischen Momenten der früheren Religionsgeschichte geht, wenn auch vielleicht nicht ausschliesslich, so doch vornehmlich aus seiner Eigenschaft als Philosoph hervor, sein Unterschied von den früheren Philosophen aber aus der bestimmten Beschaffenheit seines Philosophirens. Auf jenes Gemeinsame wird es zweckmässig sein, erst da ausführlicher einzugehn, wo wir durch Hervorhebung desselben zugleich den Unterschied zwischen Christenthum und Platonismus einleuchtend zu machen vermögen. Hier berühren wir dasselbe daher nur soweit, als seine Erwähnung nothwendig erscheint, um die Verschiedenheit des Platonismus nach jenen andern beiden Seiten hin verständlich zu machen.

Selbstwiderspruch ist nach dem früher Bemerkten die innerste Signatur aller heidnischen, und also auch der griechischen Religion. Denn sie will hinführen zu Gott in Abkehr von Gott. Dieser in ihrem innersten Grunde verborgene Selbstwiderspruch bewirkt, dass an allen heidnischen Religionen nicht nur solche Seiten sich finden, die als Verirrungen und Unzulänglichkeiten einer in ihrer innersten Wurzel dennoch gesunden Entwickelung gelten könnten, sondern gradezu Corruptionen eines bereits erreichten Besitzstandes, Alterationen einer früheren Integrität, Zerreissungen von solchen Momenten die ihrem eigensten Wesen nach zusammen gehören. Speciell an der griechischen Religion hat sich uns dieser Selbstwiderspruch nun in jener ausführlich betrachteten Dialektik verrathen, auf deren Wahrnehmung wir zwar zuerst beim Homer geführt sind, deren Vorhandensein uns aber auch bei solchen Erscheinungen der griechischen Religion nicht entgehen konnte, die von Homer verschieden, zum Theil selbst in Gegensatz mit ihm begriffen waren, wie z. B. die Orphiker u. A. Können wir nun wohl erwarten, dass Plato seinerseits diesem gemeinsamen Schicksale aller griechischen, aller heidnischen Religiosität entgangen sei, oder werden wir uns nicht vielmehr von vornherein der Befürchtung hinzugeben haben, dass es auch ihm nicht gelungen sei — „das Heidenthum zu erlösen," die griechische Religion über sich selbst und die in ihr enthaltenen Gegensätze aufzuklären, und statt in Letztere mitverwickelt zu werden, zu einem sowohl mit sich selbst als auch mit der Religion harmonischen Standpunkte durchzudringen. Er hat mit demselben Material zu operiren, mit derselben Mehrheit von naturalistisch oder menschenartig gefassten Göttern, in allen ihren Schicksalen und Eigenschaften, mit denselben Mythenkreisen, und den in diesen zu Tage tretenden Motiven des Leichtsinns und des Trübsinns, der Furcht und des Trotzes, des Aberglaubens und des Unglaubens, wie die griechische Religion überhaupt. Sollte nun seinem Geist und Gemüth die Unterwerfung eines solchen Materials haben unbedingt gelingen können, an der wir doch einen Homer und Pindar und Aeschylos zum Theil unter den grössten Anstrengungen, und doch nur mit so geringem Erfolge sich abarbeiten sehen? Ja! selbst Dasjenige, was den Platonischen Standpunkt von allen Diesen zunächst zwar unterscheidet, könnte dessen ungeachtet am Ende doch auch vielleicht nur in dasselbe allgemeine Resultat heidnischer Resultatlosigkeit ausgelaufen sein. Es arbeitet in Platos Gedanken die Philosophie als eine neue Potenz mit, die jene Zuletzgenannten noch nicht mit ihm theilen, — nun aber wissen wir doch, dass die Philosophie zum mindesten ebenso oft zur Verwirrung und Erschütterung als zur Aufklärung und Befestigung des religiösen Lebens beigetragen hat. Könnte also nicht auch Plato grade durch seine Philosophie in religiöser Hinsicht eine neue Schwierigkeit zu überwinden, eine neue Gefahr zu bestehn gehabt haben? Prüfen wir jedenfalls mit der grössten Vorsicht ob überhaupt und eventuell wie weit Etwas dem Plato in seinen derartigen Bestrebungen gelungen sei.

Es ist characteristisch für Plato, dass er in religiöser Hinsicht nicht von einer lediglich naiven Haltung ausgeht, sondern von einer reflectirten, die zwei an und für sich auseinandertretende Richtungen in's Gleichgewicht mit einander zu setzen bemüht ist. Dies ist die Richtung seines streng-wissenschaftlichen Systems einerseits und die der traditionellen Volks-

und Dichterreligion anderseits. Dass dies Doppelte in Plato's religiösen Gedanken vorhanden ist, das ist der eigentliche Grundunterschied seines Standpunktes von dem popularen, bei dem das Religiöse lediglich auf sich selbst ruht, und keinerlei Veranlassung hat, sich irgendwie gegen einen ausser ihm vorhandenen Ideenkreis abzugränzen. Ein gewöhnlicher Grieche, falls und soweit er überhaupt religiös war, band sich an das Einzelne oder Ganze der überkommenen Religion, und zwar aus keinen weiter abliegenden Motiven, als eben weil sie die überkommene Religion war [1]). Plato dagegen erkennt diese nur in demselben Maasse an, in welchem er ihrer Uebereinstimmung mit seinem Systeme inne wird. Freilich von zwei Seiten her erleidet das Ebengesagte eine gewisse Einschränkung. Zuerst nämlich muss man dabei mit in Anschlag bringen, dass auch jene Volks- und Dichterreligion an sich dem Einzelnen keineswegs in einer so festen Bestimmtheit und Abgeschlossenheit vorlag, als dass er nicht doch vielfach, wenngleich vielleicht unwillkührlich mit derselben nach seinem eigenen Dafürhalten hätte schalten und walten können. Auch die Religion galt doch manchem aufrichtig frommen Griechen und in mancher Beziehung nur als Werk seiner Dichter, Staatsmänner und sonstigen „Weisen." Sie lag ihm nicht in einem für göttlich gehaltenen Buche, noch viel weniger in einer abgeschlossenen Dogmatik vor (vgl. oben I. p. XX seq.). Und sodann zweitens ist zu erwägen, dass nach dem platonischen System die Volkreligion nicht bloss solche Seiten enthielt die Jenes als übereinstimmend mit sich und seinem eigenen Inhalt verwandt anerkennen konnte, sondern selbst solche, die es sich bewusst war, zu seiner eigenen Ergänzung und Vervollständigung aus ihr herübernehmen zu müssen [2]). Von diesen beiden Seiten her glich

---

[1]) Statt vieler Belege die hierfür beigebracht werden könnten, erinnere ich hier nur an den noch in dem xenophontischen Sokrates auftretenden Satz, dass nicht der fromm sei, der die Götter verehre wie er wolle, sondern der sie νομίμως verehre.

[2]) Woher denn also die Hineintragung des Hegelschen Verhältnisses von Vorstellung und Begriff beim Plato nur mit grösster Vorsicht, wenn überhaupt, zuzulassen ist. Und doch führen die von uns mehrfach abwei-

sich also schon in gewisser Weise die ursprüngliche Trennung aus, in welcher in Plato's Gedanken Philosophie und Religion einander gegenüberstanden. Aber ganz verschwand diese Trennung deswegen doch keineswegs. Es blieben immer zweierlei Ideen und Ideenreihen von sehr verschiedener Herkunft, die in Plato um die Ausgleichung miteinander rangen. Sie mögen von Anfang an in einer Wechselwirkung unter einander gestanden haben, aber hören desswegen doch nie auf, an dieser Wechselwirkung zwei von einander wohl unterscheidbare Glieder, gleichsam zwei Gewichte zu sein, die nach entgegengesetzten Richtungen ziehn. Der eigentlich und rein philosophische Zug des platonischen Geistes arbeitet sich mit ganzer Energie, aus dem sinnlich Wahrnehmbaren, Veränderlichen und Werdenden, aus dem Gebiete des Natürlichen und des Menschlichen heraus, um in die jenseits desselben liegende Ideensphäre zu gelangen: die von Plato gleichfalls in sich mitaufgenommenen und von ihm vertretenen Momente der Volksreligion wirken dagegen in der grade entgegengesetzten Tendenz, und zwar sowol diejenigen, die der Homerischen Seite entstammten, und das Göttliche vorwiegend in der Menschengestalt suchten, als auch die pelasgisch-orphischen, bei denen die Natur das Göttliche war, und bei denen es sich daher mehr um blosse Personificationen als um wahre volle Persönlichkeiten handelte. Der Philosoph in Plato hält mit strengstem Ernste an der Unerschütterlichkeit und Unzweifelhaftigkeit gewisser Eigenschaften innerhalb des göttlichen Wesens fest, wie namentlich an der seiner Unsichtbarkeit Unveränderlichkeit und seiner neidlosen Güte. Der Dichter in Plato [1]) wird dagegen nicht selten auch zum Mythendichter, und offenbart hierin wie in man chem Anderm Plato's tiefe und wirksame Blutsverwandschaft mit Homer und dessen künstlerisch spielender Productivität: zu

---

chenden Erörterungen unseres Gegenstandes, wie sie sich selbst bei Zeller, Steinhart, Susemihl u. A. finden auf die Voraussetzung dieser oder ähnlicher Kategorien zurück.

[1]) Auf Plato lässt sich Manches aus der treffenden Characteristik übertragen, die Stahl einmal von Schelling gegeben hat. Rechtsphilosophie Heidelberg 1856. I. p. 398.

den Natursymbolirenden Richtungen der Religion aber musste der die Natur construirende Philosoph erst recht eine gewisse Wahlverwandschaft besitzen, wenn schon er desswegen nicht aufhörte, die Natur — so gut wie das Menschenleben — nur für den zwei- und dreimal getrübten Reflex der ewigen und substanziellen Wahrheit — Physik und Ethik somit nur für geringerer Wissenschaftlichkeit fähig zu halten, als die Dialektik.

Auf diese Weise liegt in Plato's eigensten Innern ein Streit der Richtungen vor, und es ist nicht zu verwundern, dass dieser Streit auch nach Aussen sich kehrt, und sich hier gegen diejenigen Erscheinungen richtet, in denen jene seine innern Richtungen gleichsam verkörpert erscheinen. Er richtet sich sowol gegen die Volksreligion in den beiden Hauptgruppen ihrer Vertreter, als auch gegen die Mehrzahl der bisherigen Philosophen in den beiden Hauptmethoden, in welchen Diese sich mit der Volksreligion abzufinden pflegten.

Von weltgeschichtlicher Berühmtheit ist der Streit des Plato gegen Homer, und doch beachtet man ihn nicht immer in der ganzen Ausdehnung seines Umfangs, versteht ihn nicht immer in der ganzen Tiefe seiner Bedeutung. Er durchzieht die kleinsten wie die grössten Dialoge des Plato: er begreift das Kleinste wie das Grösste am Homer [1]. Er ist ein Absagebrief, den Plato der gewöhnlichen, vorzugsweise im Homer wurzelnden, griechischen Bildung giebt. Selten ist wohl in einem derartigen Streit soviel Pietät mit soviel Opposition verbunden gewesen, wie hier: selten ein so grosser Ernst der eigenen Ueberzeugung mit soviel Ausgelassenheit des gutmüthigsten Spottes. Die verschiedensten Figuren beim Plato vereinigen sich in dem Bekenntniss ihrer Bewunderung und Liebe für Homer: die verschiedensten — und oft eben dieselben, die dies Bekenntniss ablegen — wetteifern darin, ihre Geissel über dem verehrten Haupte des Alten zu schwingen. An der Spitze beider Gruppen steht auch hier natürlich Sokrates wieder, er

[1]) Groen v. Prinsterer prosop. Plat. p. 9. „hinc quavis fere pagina memoratur." Vgl. auch die hier aus Maximus Tyrius angeführten Aeusserungen: „Platonem esse θρέμμα τῆς τοῦ Ὁμήρου ᾠδῆς et ab ipso μεγαλυνόμενον.

von dem man es schon gewohnt ist, ihn sich in Gegensätzen bewegen zu sehn. Ihm werden die pietätsvollsten Aeusserungen über Homer in den Mund gelegt, wie dies namentlich in den bekannten Partien der Republik der Fall ist, und er benutzt die Untersuchung über einen Homerischen Ausspruch nicht selten, um seine Fehlerhaftigkeit offen zu zeigen, oder auch ironisch, um sich und seine Unterredner durch denselben in Widersprüche verwickeln und bei Absurditäten ankommen zu lassen. Aber auch andere Unterredner spielen oft eine ähnliche Rolle. Ihnen, oder dem Sokrates wird es in den Mund gelegt, dass neidlose Güte und Gerechtigkeit, Unveränderlichkeit und Unsichtbarkeit dem Gottesbegriffe schlechthin unveräusserliche Momente seien, und schon hiermit allein fällt eine ganze Anzahl homerischer Bestimmungen und Beschreibungen in sich selbst zusammen und wird als unhaltbar beseitigt. Alle die vielen Verwandlungen und Täuschungen, Leiden, Ungerechtigkeiten und Verführungen, welche Homer und die ihm entstammten Dichter sich nicht scheuen, von den Göttern auszusagen, verlieren sofort allen Boden unter den Füssen durch die einfache Geltendmachung jener Prädikate. Und wie es mit diesen eigentlichen Centralpunkten der theologischen Vorstellung steht: ähnlich steht es auch um die abgeleiteten, wenn auch allerdings nahe mit ihnen zusammenhängenden, wie namentlich den Unsterblichkeitsgedanken. Auch hier kann das eigentliche Material, mit dem Plato seine Figuren operiren lassen muss, kein anderes sein als das alte vom Homer überkommene, und von ihm bereits in gewisse Formen gebrachte; und doch ist seine Beurtheilung desselben offenbar eine grad entgegengesetzte (vgl. I. p. XCIV). Ja! auch die Unsterblichkeitsgedanken der Mysterien, Pindars und Anderer, die einen so entschiedenen Gegensatz zu Homer bildeten, stehn dem Platonischen Standpunkte zwar ungleich näher, ohne aber doch auch von diesem Standpunkte aus auf eine grössere Bedeutung als die eines untergeordneten Moments Anspruch machen zu können (vgl. I. p. 240 seq.).

Je mehr nun aber Plato hiernach von der Volksreligion sich zu entfernen scheint, desto grösser scheint seine Annäherung an die der Volksreligion gegenüberstehenden frühern Philosophen angeschlagen werden zu müssen; und in der That!

das vielfach Gemeinsame, was er mit diesen besitzt, ist nicht zu übersehen. Gemeinsam hat er mit ihnen jene allgemeine Stellung, sofern es sich auch schon bei ihnen nicht um einen naiv-religiösen Standpunkt, sondern um die Vereinbarung zwischen den von aussen herantretenden religiösen Ideen einerseits und einem anderswoher und rein für sich erwachsenen Stamm von philosophischen Gedanken anderseits handelt. Gemeinsam hat er mit ihnen im Einzelnen auch den Umstand, dass gleich ihm schon viele der Früheren nicht um hin gekonnt haben, sich für eine der beiden, einander gegenüberstehnden Momente zu erklären, die, ungeachtet ihres Widerspruchs, nicht selten in der popularen — homerischen wie anderweitigen — Religion zusammen lagen, und wenn man die ganze Kette derartiger Erscheinungen überblickt, so enthält sie auch wirklich eine nicht ganz unbeträchtliche Vorarbeit für das Eigenthümliche des Sokratisch-platonischen Standpunktes [1]. So haben wir z. B. die Götter bei Homer zugleich als unsterblich und unvergänglich, zugleich als räumlich beschränkt und allgegenwärtig gefunden. Schon ein Thales betont nun aber mit ganzem Nachdruck die göttliche Allgegenwart, und verwirft jede körperliche Gebundenheit und Einschränkung wenigstens für Dasjenige, was ihm an erster Stelle und eigentlich das Göttliche ist. Schon eine Xenophanes richtet die schärfste Kritik gegen den, Homerischen Anschauungen durchaus homogenen, Thränenkult der vergötterten Ino-Leukothea wegen der in ihm begangenen Vermischung von sterblichen und unsterblichen Momenten des Göttlichen, und auch die anderen Eleaten eifern mit Energie gegen die anthropopathischen und sinnlichen

1) Die Frage nach den theologischen Vorgängern des Plato ist in älterer Zeit vielfach zur Sprache gebracht worden, namentlich auch von Solchen, die den Plato auf rein rationellem Wege in den Besitz von Offenbarungswahrheiten gelangt wähnten. Diese stützten nämlich ihre eigne Ansicht und baueten zugleich der sogenannten Hebraisirungstheorie vor, indem sie seine Vorgänger auf der Bahn rationellen Forschens festzustellen suchten. In diesem Zusammenhange zeichnete z. B. Souverain den Timaeus, Thales, Hermotimus und Anaxagoras, Cudworth dagegen den Pythagoras und Parmenides als specielle Vorarbeiter des Plato aus. Mit einem wie sehr bedingten Rechte, ergiebt sich aus unserer Darstellung von selbst. [Vgl. m. Aufs. in Nieders Zeitschrift. 1861. p. 345.

Eigenschaften der Götter. Ja! durch die ganze frühere Philosophie zieht sich der auch für Plato so wichtige Versuch, den theistischen oder pantheistischen Character des philosophischen Systems dadurch mit dem Polytheismus der Volksreligion zu versöhnen, dass man die vielen Götter der Letzteren zwar bestehn lässt, aber doch nur als gewordene Götter, d. h. wie dieser Ausdruck hier nur erst vorläufig erläutert werden mag, als ein Göttliches abgeleiteter Art und zweiten Rangs. Aber immer fehlt doch allen jenen früheren Philosophen Dasjenige, was an der platonischen Haltung das Eigenthümlichste ist, und wiederum Plato seinerseits verwirft, Dasjenige, worauf, als auf ihr Eigenthümlichstes die Stellung der Früheren zurückgeht.

Diese Stellung der Früheren geht nämlich für eine schärfere Untersuchung durchaus auf die Handhabung zweier Methoden zurück, die beide bei jedem Einzelnen vorhanden sind, wenn schon bald mehr die Eine oder die andre vorherschen, oder auch ein gewisses Gleichgewicht Beider stattfinden mag. Es sind dies die philosophische Akkommodation und die philosophische Polemik, wo bei ich unter Akkommodation die Anerkennung der Volksreligion, aber mehr aus äusseren Rücksichten als wie aus den innern Motiven der Philosophie selbst verstehe, und unter Polemik eine verwerfende Kritik der Religion, aber weniger aus ihrem eignen Sinne und aus ihren Motiven heraus als aus denen der Philosophie. Die drei Gruppen, die sich hiernach in der vorsokratischen Philosophie unterscheiden lassen, knüpfen sich am Bequemsten an die Namen des Thales und Heraklit, der Pythagoreer, und endlich der Eleaten an.

Des Thales und des Heraklit Situation ist die einer aus dem Schoosse der Akkommodation sich entwickelnden Polemik: und man begreift leicht, wie grade diese frühesten Häupter der philosophischen Bewegung zu einer solchen Situation gelangen konnten und mussten. Sie wollten auf ihr Volk wirken, und mussten also auch auf dessen Religion einwirken, mit derselben sich verständigen wollen. Sie fühlten ihre Philosophie zugleich aber auch als etwas Besonderes, dem bisherigen Volksleben und seiner Religion gegenüber Neues und Fremdartiges. Es ist also nicht zu verwundern, dass je länger je mehr diese der

Religion fremdartigen Tendenzen das Uebergewicht bekamen, und dass sich in Folge davon also die Anfangs angestrebte Akkommodation immer mehr als eine trügerische erwies. Dies zeigt uns schon Thales deutlich genug, aber noch um vieles deutlicher Heraklit.

Der Gedanke des Einen Göttlichen, der Gedanke der die Welt zu einem vernünftigen und in sich harmonischen Ganzen, der die Welt zu einem göttlichen Wesen zusammenfassenden Einheit ist der in dieser ersten Periode sich entwickelnde Grundgedanke. Und zwar entwickelt sich dieser Gedanke an den Vorstellungen über die Eine, die ganze Natur durchdringende, Alles aus sich hervortreibende und in sich zurücknehmende, einem einzelnen Elemente immanente Grundkraft. Dieser Einen göttlichen Kraft gegenüber sinken selbstverständlich die einzelnen Götter der Volksreligion von ihrem eigentlichen Throne und gleichsam auf die zweite Stufe des Weltregiments herab. Als die vielfältigen, als die gewordenen können sie nur dann überhaupt noch gerechtfertigt werden, wenn sie es sich gefallen lassen von der ursprünglichen Einheit der göttlichen Kraft nicht bloss unterschieden, sondern gradezu in Abhängigkeit gedacht zu werden. Unter dieser Bedingung können sie aber auch ganz wohl mit den Voraussetzungen des philosophischen Systems zusammen fortbestehn. Dies System ist in seiner letzten Wurzel ein durchaus pantheistisches, und hat als Solches keinerlei Motiv und Möglichkeit in sich, den Polytheismus von sich auszuschliessen. Freilich für den bestimmten Polytheismus der Homerischen Götterwelt trägt es auch keinen eigentlichen und nahen Impuls in sich, aber um diesen zu ersetzen ist nun doch eben die Rücksicht auf die äussere Geltung und Verbreitung grade dieses Polytheismus wirksam genug. So akkommodirt sich also das philosophische System der vorgefundenen Religionsauffassung. Es findet eine äusserliche Verträglichkeit zwischen Beiden, wenn auch nicht grade eine innerlich tiefer begründete Uebereinstimmung Statt. Oder warum hätte z. B. Thales, der Alles aus der göttlichen Kraft des Wassers ableitete, darin nicht dem Volksglauben beistimmen können, dass er auch die Sterne als beseelte göttliche Wesen, und dass er auch ausserdem noch Göt-

ter in menschenartiger Gestalt angenommen hätte — warum nicht, da er doch überhaupt sich die ganze Natur als beseelt dachte, und da er doch auch die Menschen aus der Einen ursprünglichen Kraft des Wassers hervorgehn liess. Aeusserlich herscht auf diesem Standpunkte also eine vollständige Uebereinstimmung zwischen Religion und Philosophie. Aber dass dies doch auch eben nur äusserlich stattfindet, kann man an der verschiedenen Bedeutung erkennen, die hier und da demselben Begriffe beigelegt wird. Wenn nämlich Thales von gewordenen Göttern redet, so meint er damit ganz etwas Anderes, als was unter demselben Ausdruck die Volksreligion verstand. Wenn diese von gewordenen Göttern redete, so meinte sie damit die zuletzt Entstandenen, die also auch zuletzt an's Regiment Gelangten, die daher gegenwärtig die einzigen und eigentlichen Götter sind. Aber der Philosophie bedeuten die gewordenen Götter das grade Gegentheil hiervon, insofern dieselben ihr die nicht eigentlichen, die nur in abgeleiteter Weise an der Gottheit theilhaftigen Götter bezeichnen. Während der Volksreligion um der vielen Götter Willen der Gedanke der Einen Gottheit verloren gegangen, verkümmern dagegen in der Philosophie die vielen einzelnen Göttergestalten zu blossen Dämonen [1]).

Unter solchen Umständen liegt der weitere Schritt dann aber auch sehr nahe, dass eine so trügerische Akkommodation, wie sie hier bei Thales vorliegt, schon bei seinem nächsten Nachfolger in eine offene Polemik übergeht. Heraklit war eben zu gewaltig und energisch in seiner ganzen Geistesart, um jenes mehr schwebende Verhalten des Thales auf die Dauer aufrecht erhalten zu können. Er war nicht bloss religiös im weitesten und unbestimmtesten Wortsinne — dafür zeugt der tiefsinnige Ton, der durch alle seine Worte hindurchgeht, und den er selbst einmal mit der räthselhaften Sprache des delphischen Gottes vergleicht, dafür zeugt das Vertrauen auf den Inhalt seiner Worte, die er mit der ungeschmückten, ungesalbten und

---

[1]) Vgl. die freilich nicht ganz congruente Unterscheidung bei Aristot. Metaph. XIV. 4. nebst dem dazu bei Brandis Griech. Philos. Berlin 1862. I. p. 19. Bemerkten.

unbelachten Art der Sibylle vergleicht, deren Worte dennoch durch die Jahrhunderte hindurchgingen von wegen des Gottes, der in ihnen lebe; dafür zeugen endlich solche Perlen von einzelnen Aussprüchen, wie z. B. der über die Hoffnung, in welchem er diese in der That! so beschreibt, als trüge sie etwas von der Natur des Glaubens an sich: „wofern Ihr nicht hoffen werdet, werdet Ihr auch nichts Unverhofftes finden u. s. w.“ — ich sage also: Heraklit war nicht bloss ganz im Allgemeinen als eine religiöse Natur anzusehn: sondern er suchte auch speciell nach einem bestimmten Verhältnisse zur Volksreligion als Solcher. Und dies Verhältniss konnte nun bei ihm kein anderes sein, als das einer aus der Akkommodation sich entwickelnden Polemik. Die Akkommodation erstreckt sich dabei vorzugsweise auf die naturalistische Seite der Volksreligion: die Polemik trifft dagegen mehr Homer und die ihm verwandten Elemente. Heraklit liebt es seine naturphilosophischen Begriffe in Ausdrücke der Naturreligion zu kleiden — in dieser Weise redet er von einem *Ζεὺς Πόλεμος*, Hades, Dionys, Apollo u. A. — aber er kleidet auch eben nur diese seine an sich erworbenen Begriffe in die mythische Bildersprache ein. Beides deckt sich nicht völlig und durchaus mit einander: Bild und Inhalt gehn hier vielmehr trotz ihrer versuchten Verknüpfung vielfach ihre getrennten Wege, und die Polemik entwickelt sich daher auch ganz unvermerkt aber auch eben so unausbleiblich aus Demjenigen, was ursprünglich als Akkommodation beabsichtigt war. Zu Letzterer eigneten sich Homers Anschauungen und Erzählungen offenbar ungleich weniger als die im Naturcult wurzelnden: Jenen treffen Heraklits Angriffe daher auch früher und heftiger als Diesen. Homer soll herausgepeitscht werden aus den Agonen, seine Gesänge sind zu verbannen: seine Verwünschung des Streits wird selbst verwünscht. Auch hier trifft nun freilich der Streit eben so wenig wirklich Dasjenige was er zu treffen glaubt: als wie vorhin die Akkommodation eine durchaus congruente war. Aber der Krieg zwischen Philosophie und Religion ist damit nun doch einmal eröffnet: und wir werden gleich bemerken, wie er allmälig immer heftiger entbrennt.

Freilich zunächst bei den Pythagoreern gewinnt es erst

den Anschein, als wäre dieser Streit mit Einem Male und rasch zur Aussöhnung gelangt. Ihre philosophischen Grübeleien sind erfüllt von religiösen Reminiscenzen: und die Religion erscheint so recht als die eigenste Angelegenheit dieser Philosophen. Aber dieser scheinbare Friede zwischen Religion und Philosophie ist eigentlich doch nur ein Waffenstillstand, der die Philosophen begünstigt, um sie ihre eignen Kräfte sammeln und die ihrer Gegner zertheilen und brechen zu lassen. Es ist nicht das Ganze der Volksreligion, was die Pythagoreer acceptiren, es sind nicht eigentlich religiöse Motive, aus denen sie es thun. Sie dulden und deuten Einzelnes, was zu ihren philosophischen Lehren, zu ihren politischen und ethischen Tendenzen stimmt. Aber immer bleibt hier die Religion doch nur Mittel zum Zweck, immer erscheint ihr gegenüber die Philosophie als der höhere normirende Standpunkt. Daher bricht denn auch zuerst das religiöse Volksbewusstsein seinerseits den vermeintlichen Waffenstillstand, weil grade dieses die Seite ist, die sich in ihren Rechten gekränkt fühlt und fühlen muss. Es geschieht dies in jenen zahlreichen Angriffen politischer Art, durch welche die pythagoreische Schule immer bedroht und zuletzt auch gestürzt worden ist. Sie sind zunächst zwar politischer Art, hängen aber, wie überhaupt alles Politische im Alterthum mit Religiösem, so auch sie ohne Zweifel mit heftigen religiösen Antipathien zusammen. Die Religion, die hier von der Philosophie geschützt wird, ist nur die Parteisache Einzelner, nur das Vehikel des philosophischen Einflusses. Während bei Thales und Heraklit die Polemik sich nur erst entwickelt aus der ursprünglich gewollten Akkommodation, übt man hier dagegen die Letztere nur, um eine an sich schon fertige Kritik zu verbergen. Und das eben ist es, was die Reaction von Seiten des Volks veranlasst. So kann ich also die oft gerühmte religiöse Beschaffenheit des Pythagoreismus nicht anerkennen. Um so mehr erscheint mir aber derselbe als ein wohlverständliches Zwischenglied zwischen der ersten und der dritten der von mir unterschiedenen Gruppen. Er leitet über aus dem Stadium einer zwar noch immer festgehaltenen, doch aber als trügerisch sich erweisenden Akkommodation zum völli-

geu Aufgeben derselben, von der sich entwickelnden Polemik zu der reifgewordenen.

Denn eben dies Letzte characterisirt nun den Xenophanes und die Eleaten überhaupt. Jenes Mannes Name ist klassisch geworden für die philosophische Bekämpfung religiöser Vorstellungen. So einschneidend hat er über die in die Götterwelt eingedrungenen Erdichtungen geklagt, so rücksichtslos hat er den ganzen Olymp für Nichts als für den nach Oben geworfenen Reflex der Menschenwelt erklärt. So emphatisch hat er der Volksreligion seinen Gott entgegengestellt, der „unter Menschen und Göttern der grösste, ganz Verstand, Gesicht und Gehör, weder an Gestalt noch Geist den sterblichen Menschen vergleichbar sein sollte.“ Damit war also jedes Band zwischen Philosophie und Volksreligion zerrissen. Den religiösen Gehalt, den diese Philosophie dennoch in sich tragen mag, prätendirt sie, lediglich aus sich selbst zu produciren. Dass dies wirklich der Fall sei, glaube ich zwar nicht zugeben zu können. Auch Xenophanes und die andern Eleaten sind keineswegs ganz frei von den Ketten der Volksreligion, deren sie spotten — das beweist wie bei dem Einem die persönliche, so bei dem Andern die räumlich-leibliche Fassung des Gottesbegriffs, die dem System widerspricht, und die doch aus den populären Vorstellungen in den Wortlaut ihrer Reden hineingekommen ist — aber sie wollen doch der Volksreligion den Rücken wenden, sie glauben doch ganz und gar auf den eigenen Füssen des philosophischen Systems zu stehn. Wo bei ihnen noch eine Akkommodation vorliegt, ist dieselbe durchaus unwillkührlich: dagegen so weit ihre Absicht und ihr Bewusstsein reicht, nehmen sie eine polemische Stellung zur Volksreligion ein.

Keine dieser bisherigen Stellungen ist nun aber mit der des Plato zu identificiren: vielmehr darf man behaupten, dass Plato sie alle gradezu verwirft. Er ist zu religiös, um die religiösen Vorstellungen irgendwie nicht in ihrem eignen, eigentlichen und nächsten Sinne zu nehmen. Er ist zu sehr Philosoph, um dem Compromiss mit der Volksreligion zu Liebe irgend etwas von der Schärfe und Tiefe seiner wissenschaftlichen Bestimmungen zu vergeben. Beides musste ihn also von allen Dem fernhalten, was nach der Seite der bishergeschilderten Akkommodation hinlag. Die eigenen theologischen Gedanken entwickelt, die fremden kritisirt er daher auch nicht selten mit einer Freiheit und Rücksichtslosigkeit, der an sich kein Alter und Ansehn der Religionen zu heilig zu sein scheint. Und doch ist er auch von jeder Polemik in der Weise des Heraklit und Xenophanes weit entfernt. Er, der „göttliche“ Plato misst das Religiöse nicht an dem ihm fremden Maasse philosophischer Dialektik, um sie nach dieser zu verwerfen. Sondern was er verwerfen muss, erklärt er zugleich für etwas der Religion selbst nicht Angehöriges, entweder überhaupt nicht für ihren Inhalt, oder doch jedenfalls nicht für ihren ursprünglichen Sinn. Vom eigensten Boden der Religion aus richtet er somit seine Angriffe: sie treffen Einzelnes in einschneidendster Weise, aber ohne dass er desswegen das allgemeine Wesen der Religion verkennte, läugnete, und wohl gar für blosse Menschendichtung erklärte.

Diese ganze wohlerwogene, und von weisem Verständniss sowohl der Religion als auch der Philosophie zeugende Stellung wäre nun aber dem Plato gewiss nicht möglich gewesen, wenn nicht eben jenes doppelte Verhältniss Stattgefunden hätte, von dem wir schon oben bemerkten, dass es die zwischen den religiösen und philosophischen Momenten in Plato's Innern bestehende Kluft einigermassen auszufüllen vermocht hätte: einmal jene Eigenschaft der Volksreligion selbst, nach welcher sie in ihrem eigenem Innern bis zu einem gewissen Grade die Erlaubniss, ja sogar die Aufforderung zu enthalten schien, eine um- und neubildende, ergänzende und verändernde Hand an sie anzulegen, und sodann zweitens die dem entgegenkommende Eigenthümlichkeit der platonischen Philosophie, nach welcher auch sie, ebenso um ihrer selbst Willen eine für sich bestehende, und zur Ergänzung der Wissenschaft befähigte Religion fordert. Die Wahrnehmung jener ersten Eigenschaft liegt schon bei der von Plato an Homer geübten Kritik nicht ferne: denn eben Homer, also eine einzelne mächtige Persönlichkeit ist es ja, die in dieser Kritik immer für die Verirrungen verantwortlich gemacht wird, in welche sich die Volks- und Dichterreligion verloren haben soll. Warum hätte also nicht auch Plato sich selbst bis auf einen gewissen Grad das Recht zu ei-

nem ähnlichen Einflusse auf die Religion vindiciren sollen, als wie er denselben in masslosester Weise von Homer ausgeübt sah? Jene Wahrnehmung erklärt also zur Genüge die vielfache Freiheit, die wir den Plato sich oft mit der Religion und mit den Mythen nehmen sehn. Aber desswegen verführt sie den Plato doch keineswegs zu so grundstürzender Polemik, wie zum Theil die Früheren sie geübt hatten. Der Philosoph geleitet den Dichter mit allen Ehren über die Gränzen seiner Republik hinaus. Er verbannt ihn so, aber er will ihn desswegen doch nicht weggepeitscht wissen, wie Heraklit wollte: er bekämpft ihn im Einzelnen, aber er bezeichnet desswegen doch nicht wie Xenophanes das ganze Gebiet der Religion als ein Produkt unberechtigter und unrichtiger Mythendichtung. Die Mythen sollen verändert und gebessert werden: aber es muss doch überhaupt Mythen geben. Die homerischen Erfindungen sind verderblich: aber es kann und soll andere Religionsdichtungen geben, die mit der sittlichen und theologischen Wahrheit in Einklang stehn. Es kommt darauf an die wahren Normen und Typen für Festsetzung der Mythen zu finden: aber beseitigt sollen die Mythen keineswegs werden. Wer diese Mythen zu bestimmen hätte, würde freilich bald inne werden, wie schwer es hält, dieselben dem philosophischen Bewusstsein ganz adäquat zu machen. Aber an sich sind die den Mythus beherrschenden Normen und Typen doch selbst Nichts Anderes als die eigensten Grund- und Kerngedanken der platonischen Philosophie: die Gedanken von Gottes Unsichtbarkeit und Unveränderlichkeit, von seiner neidlosen Güte und Gerechtigkeit. Was diesen philosophischen Normen entspricht, ist eigenster Inhalt der Religion; und was mit Recht Letzterer zugerechnet werden darf, kann seiner Philosophie auch nicht widersprechen. Hier findet also von vornherein ein so inniges und innerliches Verhältniss zwischen Religion und Philosophie Statt, dass von einer blossen Akkommodation hier eben so wenig die Rede sein kann, als wie hier eine solche Polemik, wie die des Xenophanes und Heraklit möglich gewesen wäre. Eine mit der andern stehn und fallen hier die richtig verstandene Philosophie und die

richtig verstandene Religion. Desswegen billigt freilich der Philosoph nicht alle und jede Einzelnheiten der Religion — er steht diesen vielmehr oft mit einer ähnlichen Freiheit gegenüber, als mit welcher auch wir gegenwärtig wohl oft die griechischen Mythen u. s. w. gebrauchen und verwerfen. Noch viel weniger soll damit gesagt sein, als mache nach platonischer Anschauung die Religion die Philosophie überflüssig. Zu ihrer eigenen Rettung bedarf vielmehr die Religion auch des philosophischen Einflusses. Aber die Gränzen Beider lassen sich doch gar nicht scharf von einander trennen: und ihre Hülfeleistungen sind gegenseitiger Art. Das philosophische System fordert Präexistenz und Postexistenz der Seele. Grade hierüber weiss nun aber der Mythus zu berichten. Warum sollte er also nicht wenigstens im Grossen und Ganzen Glauben finden? Der Mythus erzählt von Bereichen, in die keine Macht exacter Forschung mehr hineinreicht: aber der Inhalt ist von der Art, dass er das philosophische System nicht nur nicht stört, sondern gradezu fördert und ergänzt (vgl. I. p. 114. 125. 131. 240. 272. 288. u. o.). So tragen Religion und Philosophie sich gegenseitig: und Erstere ist daher nicht bloss für Kinder und Laien, sondern für das strenge System selbst ein Bedürfniss. Nicht bloss der pädagogische und politische, sondern auch der rein philosophische Gesichtspunkt fordert bei Plato die Religion mit ihren Culten und Mythen. Nicht bloss „eine ethische Stimmung" [1]) treibt den Plato zu einer möglichst umfassenden Anerkennung des Volksglaubens, und eben so wenig ist es vorwiegend nur die praktische Seite seines Systems, die ihm diese gestattet. Der ganze Platonismus durch und durch — und zwar in seinen theoretischen Seiten nicht weniger als in anderen — ist von der tiefsten Religiosität durchdrungen, soweit, und in der Art, wie deren das Heidenthum überhaupt fähig war. Widersprüche schliesst freilich auch dieser Standpunkt ein, Voraussetzungen, deren folgerichtige Entwicklung zu irreligiösen Resultaten führen musste. Aber wer davon überrascht wird, der hat von den Disteln Trauben lesen wollen — und jedenfalls dürfen wir das Vorhandensein

[1]) Wie Zeller Philos. d. Griech. II. p. 607. meint.

dieser Widersprüche und Halbheiten nicht als Präjudiz gegen die Aufrichtigkeit und den Ernst auffassen, womit Plato sich zu der Volksreligion in ihrer unmittelbarsten Gestalt bekennt. So wenig Sokrates ein abstracter und consequenter Theist gewesen ist, so wenig war es Plato. Ihm flossen die Begriffe Gottes und der Götter unmerklich ineinander [1]). Um die Sache der Letzteren aufrecht zu halten, scheuet er selbst die pädagogische Lüge nicht (vgl. I. p. 290.). Aber eben das beweist doch auch klar, wie sehr ihm die Sache der Götter die Sache Gottes zu sein schien. Kein Philosoph — ausser Sokrates — hat es so ehrlich mit dem Ganzen der Religion seiner Väter gemeint wie Plato. Daher hat denn auch Keiner einen so fruchtbaren Einfluss von ihr erfahren, Keiner zugleich so entscheidend auf sie zurückgewirkt, als wie er, und zwar ohne das trügerische Mittel der Akkommodation, ohne die ungerechte Waffe der philosophischen Polemik!

In diesem Sinne mag man Plato nun immerhin als den eigentlichen Höhenpunkt der griechischen Religionsentwicklung bezeichnen. Vom heidnischen Standpunkte aus hat er mit dem grössten Eifer erstrebt, was er für diesen Standpunkt als das Erstrebenswertheste ansah und ansehen durfte, eine möglichst vollständige und innerliche Aussöhnung seiner philosophischen Theologie und der Volksreligion. Aber auch nur in diesem Sinne kommt ihm eine solche Auszeichnung zu, nicht aber weil an und für sich seine Vorstellungen etwa so rein und voll gewesen wären. Er war nicht „mitten in einer fernen und fremden Zeit eine Vorahnung des Christenthums" — ein Zeuge des Einen, ein Prophet des dreieinigen Gottes, er stand vielmehr so recht in der Mitte und unter dem Einfluss seiner heidnischen Umgebungen — aber aus dieser Mitte und unter diesem Einflusse heraus hat er nach einem möglichst reinen und reifen Gottesbegriffe gestrebt, hat er darnach gestrebt einen solchen Begriff zur Reinigung der alten und zur Quelle einer neu zu dichtenden Mythologie zu verwenden. So offenbart also auch er an

[1]) Ebenso die Begriffe Gottes und der Welt. Wonach also die von Schwartz (Manuel de l'histoire de la philosophie ancienne. Liège 1846. p. 216.) erörterte Frage ob Plato Pantheist oder Monotheist war, zu entscheiden ist.

sich den gemeinsamen Selbstwiderspruch aller alten Religion, an welchem Diese grade da zerschellt, wo sie am erhabensten ist [1]).

[1]) Die Hauptdaten, auf welche es für Den ankömmt, der Plato's Verhältniss zur Volksreligion historisch bestimmen will, sind leicht aufgefunden. Um so schwieriger ist es dagegen, die weit auseinandergehenden Deutungen und Beurtheilungen dieser Daten von Seiten der Gelehrten zu vereinigen. Jene Daten bestehn nämlich vorzugsweise in zwei Thatsachen: Plato entwickelt einerseits mit grosser Innigkeit einzelne Züge eines reifen und reinen Theismus; anderseits macht er einen intensiv wie extensiv gleich bedeutenden Gebrauch von Mythen. Diesen Widerspruch zu lösen, setzte man in früherer Zeit vielfach kleine Motive bei Plato voraus, wie Menschenfurcht, Inconsequenz und Anderes, was gegenwärtig mit Recht fallen gelassen wird. Aber nicht viel besser ist es doch, wenn man gegenwärtig, statt den Widerspruch, der unläugbar besteht, zu erklären, lieber die Eine Seite desselben wegläugnet oder doch abschwächt. Das geschieht aber sowol von Denjenigen, welche den Plato in einer zu unbedingten Weise als einen „Gläubigen" beschreiben, und dabei vergessen wie viel Unreifes und Unrichtiges auch nach Platos Auffassung doch die Volksreligion in sich enthielt — als auch von Denjenigen, welche die Verwendung von Mythen nur als Schwäche oder Aussenwerk bei ihm ansehn. Den ersten Fehler scheinen mir z. B. Ast Platos Leb. p. 107. 165. Ackermann (d. Christl. im Plato. Hamburg 1835. p. 52.) und in gewisser Weise auch Michelis (II. p, 231 seq.) zu begehn. Der andere aber findet sich unter Anderen bei Zeller (Griech. Phil. II. p. 361. u 598. und noch schärfer in der ed. 1.) ist bei Diesem aber doppelt auffallend, da sowol einer seiner Lehrer, als auch einer seiner Schüler die Sache tiefer als er gefasst hat. Ich theile nicht die Tendenz, in welcher Baur (d. Christl. des Platonismus. Tübingen 1837. p. 91 seq.) seine hierauf bezügliche Erörterung verwendet, aber soviel ist an Letzterer durchaus richtig, dass „Plato, geleitet von dem Bestreben, dem durch Philosophie Erkannten eine von der Subjectivität des Einzelnen unabhängige objective Grundlage zugeben, grade dann, wenn er Wahrheiten entwickelt, die das höchste sittlich-religiöse Interesse haben, sie zugleich auch in mythischer Form darstellt" (p. 94. vgl. auch p. 95. „indem der Mythus" u. s. w.). Und ich halte mehrere von Justi's (Die aesth. Elem. in d. pl. Ph. p. 82 seq.) Voraussetzungen für durchaus unrichtig, wie namentlich die von dem Fehlen natur-philosophischer und theologischer Elemente bei Sokrates, und was damit zusammenhängt: aber anerkennenswerth bleibt auch bei ihm immer die Tendenz, in welcher er, ähnlich wie vor ihm Deuschle den Mythen eine innere, wesentliche Bedeutung für den Platonismus nachzuweisen bemüht ist. Zwischen diesen Beiden aber steht Zeller in der Mitte. Vielleicht bedarf es indessen aller solcher künstlichen Theorien gar nicht, wie die von Justi, Deuschle, Michelis u. A. sind, wenn man sich nur recht lebendig in Plato's ganze religiöse Situation versetzt. Justi bemerkt richtig, dass Plato seine Mythen weder als eigentliche Dogmen, noch als blosse Allegorien be-

Kürzer als über diesen ersten Punkt werden wir uns jetzt über das Verhältniss des Plato zur politischen Vergangenheit seines Volkes auslassen können. Denn wenn unsere früher (I. p. LVIII seq.) gegebenen Andeutungen auch nur einigermassen richtig sind, so erklärt sich schon aus ihnen zur Genüge das negative Verhalten, welches Plato nach dieser Seite hin beobachtet hat, und welches sich nicht bloss in dem Mangel an geschichtlichen Erinnerungen und Anspielungen überhaupt, sondern noch vielmehr in der bestimmten Beschaffenheit der wenigen, die sich bei ihm finden, documentirt haben soll. Viel Unhaltbares ist freilich auch in dieser Hinsicht behauptet worden. Man hat dem Plato aus Manchem einen Vorwurf gemacht, was entweder überhaupt gar nicht zu erweisen ist, oder auch sich viel einfacher aus der ganzen Anlage und Absicht seiner Schrift erklären lässt. Dessenungeachtet bleibt so viel immer wahr, dass Plato wie den politischen Fragen und Parteien seiner Tage gegenüber eine gewisse Indifferenz, so manchen gefeierten Koryphäen der Vergangenheit gegenüber eine grosse Strenge des Urtheils bewiesen hat [1]. Aber wer — nach dem Früher gesagten — kann das tadelnswerth oder auch nur auffallend finden? Das Drama der griechischen Geschichte, soweit es eine gesunde und das Auge des Betrachters erfreuende Entwicklung enthielt, so lange es noch die berechtigte Hoffnung auf einen guten Ausgang, d. h. auf eine gründliche und dauernde Besserung aller politischen und socialen

handelt habe (p. 84.). Mit andern Worten heisst das aber doch nur: die Religion beherschte ihn weder so unbedingt, als wie dies bei einem Gläubigen des Alten oder des Neuen Bundes der Fall sein kann und soll, noch auch fühlte er sich ihr gegenüber als völlig frei und überlegen. Er stand ihr weder als eigentlich Offenbarungsgläubiger, noch als ungläubiger Zweifler gegenüber. Ein „gläubiger Heide“ war Plato: in diesen Worten ist der ganze Selbstwiderspruch gegeben, dessen Entstehung historisch leicht erklärt werden kann, den man aber nicht als ein in sich consequentes Verhalten darstellen darf.

[1]) Hierher gehört namentlich das so viel besprochene Urtheil über Perikles. Vgl. ausser dem bei Hermann (System. p. 12. 517.) u. Susemihl I. p. 268. Angeführten Ogienski (Breslauer Diss. 1837.) Kahlert Glogau. Diss. 1837.) sowie die Ausleger zum Phaedrus, Gorgias, Meno, Menexenus u. s. w.

Verhältnisse in sich schloss: war ja abgelaufen, noch ehe Plato geboren war. Jene Nacht war bereits hereingebrochen, von der ich früher (p. LXI.) geredet habe. Warum hätte Plato, noch in ihr zu wirken, den unmöglichen Versuch machen sollen? Solons Zeit freilich vermochte noch Parteinahme zur Pflicht und zum Erkennungszeichen des Patriotismus zu machen: Denn in ihr durfte man noch glauben, das Bestehende retten, ohne all zu grosse Umwälzung, nur durch sittliche Läuterung und Vertiefung retten zu können. Plato aber lebte nach den Perserkriegen und nach der Perikleischen Zeit, lebte während der peloponnesischen Tragödie und allen ihren schmerzlichen Nachwehen. Athen hatte seine allgemeine Geistesfrische, Sparta seine altväterliche Tugend verloren. Die Erbitterung der Stämme schwieg augenblicklich, aber doch nur aus Ermattung: die Parteien hatten sich selbst, d. h. ihre sittliche Kraft und Bedeutung überlebt. Die lang ersehnte Demokratie erwies sich je länger je mehr als der unerträgliche Druck einer zügellosen Pöbelherschaft. Wie hätte Plato aus diesen Verhältnissen Muth zu politischer Wirksamkeit finden? wie hätte ihm von hier aus ein erfreuliches Licht auf die Vergangenheit fallen können? Mit Recht wandte er sich daher von historischer Erinnerung zu speculativer Erfindung — und zog sich aus dem Gewühl der Tagespolitik zurück, um in dem Frieden philosophischer Contemplation das Idealbild des Staates zu schauen. Sein eigenstes Herzblut hat er an die Schilderung und Deutung, an das Verständniss und die Widergabe Dessen gesetzt, was er hier geschaut. Hoffte er doch, dass gleich ihm, auch seine Vaterstadt jenes Idealbild nur zu erblicken nöthig haben würde, um von dessen Schönheit ergriffen, um zu dessen Verwirklichung in That und Leben begeistert zu werden. Wenn hierin ein Irrthum des Plato liegt, so ist es doch ein sehr verzeihlicher, um nicht zu sagen, erfreulicher. Es mag darin der alte heidnische Irrthum stecken, der zu viel auf die Güte der menschlichen Natur, und deren Bereitwilligkeit zur Besserung bauet: es mag auch der philosophische Irrthum darin stecken, der das Wort schon für die That, die Theorie für die Praxis nimmt. Aber dennoch: eines eigentlichen Mangels an der gewöhnlichsten practischen Einsicht oder wol gar eines Mangels an

Patriotismus, des Quietismus oder, wie man es sonst wol genannt hat, kann man den Plato nicht mit Recht zeihn. Denn was hätte er auch versäumt, da er statt der herkömmlichen Tagespolitik der Begründung einer philosophischen Politik nachging? So wenig seine Zeit noch die des Solon war, so wenig war sie schon die des Demosthenes. Freilich als erst das dem ganzen Griechenland überhaupt und Athen insonderheit feindliche Princip eine so starke und handgreifliche Concentration gefunden hatte, wie die Macedonische Macht und die Persönlichkeit ihres Trägers war: da galt es allerdings Wort und Waffe zu schärfen, und Beides auf den offenen Markt des Tages zu tragen. Aber so lange das Gift nur noch in den Gemüthern selbst lag, so lange es sich auch hier mehr als socialer Verfall und Stammes- und Parteihass im Innern, denn als Gefahr von Aussen her zeigte, so lange durfte man sich in den Schatten philosophischer Untersuchungen zurückziehn, um hier über die ferne Vergangenheit des alten untergegangenen, und über die vielleicht noch fernere, aber doch auch nicht ganz unabsehbare Zukunft des neuen Athen nachzudenken. Eine sittliche Regeneration der griechischen Welt that noth — ähnlich, nur noch ungleich viel gründlicher als in dem Zeitalter der sieben Weisen — eine solche kann und darf aber nicht anheben mit Gesetzentwürfen und Massregeln äusserer Art. Ihr Beginn liegt nicht auf offnen Markte, sondern in der Tiefe des Innern, in einer von hier aus versuchten Umbildung der Ueberzeugungen und Grundsätze. An dieser aber hat Plato mit einem Ernste gearbeitet, wie nur je ein Mensch. Er suchte sein Volk zu demüthigen, um es zu bessern. Demosthenes wollte es vor dem äussern Feinde retten, indem er sein Selbstgefühl hob. Beide Männer haben in grossem Geiste eine grosse Aufgabe ergriffen: aber ihre Aufgabe war verschieden wie ihre Zeit, und die des Plato noch innerlicher und centraler als die des Demosthenes. Um die Sage, dass Demosthenes ein persönlicher Schüler oder eifriger Leser des Plato gewesen sei, mag es übrigens stehn, wie es will, — wir werden später auf sie zurückzukommen, Veranlassung finden: aber die innere Wahrheit besitzt sie jedenfalls, dass kein anderer Geist des Patrio-

tismus in den gewaltigen Reden des Demosthenes weht, als der auch in den tiefsinnigen Dialogen des Plato zu spüren ist [1]).

Einen noch entschiedenern Höhenpunkt als wie für die politische und Religionsgeschichte der Griechen bildet Plato nun endlich in literargeschichtlicher und rein philosophischer Hinsicht. Wir haben früher nur Gelegenheit gehabt die vorplatonische Literaturentwicklung vorzugsweise auf die Beschaffenheit der in ihr niedergelegten religiösen Ideen anzusehn. Wir müssen aber jetzt auch noch in Betreff ihrer formellen Veränderungen eine kurze Betrachtung nachholen, da nur aus einer solchen zur Anschauung gebracht werden kann, wie fern Plato's früher geschilderte schriftstellerische Eigenthümlichkeit wirklich als eine Art von Synthesis aller früheren Bestrebungen gelten darf. In einem ähnlichen Sinne, als in welchem Homer der Vater aller griechischen Literatur heisst, kann Plato als der Gipfel und die Krone derselben betrachtet werden. In ihm finden sich von Neuem die verschiedenen Fäden zusammen, die zwar im Homer auch noch zusammen gelegen hatten, seitdem aber vielfach auseinander gegangen waren. In Homer entspringt nicht nur die epische, sondern auch die lyrische und dramatische Poesie. In Homer entspringt nicht nur die Poesie überhaupt, sondern auch die beginnende Prosa thut ihre ersten schwankenden Schritte — als Geschichtsschreibung sowol wie auch als Beredsamkeit fortdauernd nur in Anlehnung an Ho-

---

[1]) Bekanntlich hat Niebuhr (Kl. phil. Schr. I. 467. 471.) dem Demosthenes ein begeistertes Lob auf Kosten des Plato und Xenophon gesungen, und Delbrück (Vertheidig. Platon's. Bonn 1828.) auf dasselbe durch einen Panegyrikus auf Plato geantwortet, den man ebenso wenig von Uebertreibungen wie Niebuhr von schroffen Einseitigkeiten wird freisprechen können. Aber auch sonst sind ähnliche Stimmen oft laut geworden, im Alterthum wie in neuerer Zeit. Um gerecht über Plato zu urtheilen, beachte man, wie genau Plato die politische und sociale Vergangenheit seines Volkes gekannt, wie sehr er ein Herz für alle gesunden und grossen Factoren derselben gehabt, und wie gewissenhaft er an die Letzteren seine eignen Tendenzen anzuknüpfen versucht hat: drei Momente, die keiner übersehn kann, der sich gründlich und unbefangen auf die Details der platonischen Politik einlässt, und sie in Vergleichung mit den historischen Verhältnissen bringt. Zu Letzterer aber ist zwar ein Anfang, aber auch eben nicht mehr als das gemacht von C. F. Hermann (Ges. Abhandl. Göttingen 1848. p. 132.), Steinhart u. A.

mer. Es besteht auch in der That! ein inneres Gesetz in der Aufeinanderfolge, nach welcher diese einzelnen Literaturformen sei's auseinander, sei's aus dem gemeinsamen Schoosse des Homerischen Epos hervorgehn. Es ist das Gesetz immer zunehmender Reife und Vielseitigkeit, immer grösserer Tiefe und Innerlichkeit, was den Gedankencomplex, immer grösserer Mannichfaltigkeit, was die äussere Darstellungsform betrifft. Nach diesem Gesetze entfalten sich die eigenthümlich lyrischen und dramatischen Formen aus Homer. Nach diesem Gesetz folgt auf das priesterlich didaktische Epos, das zuerst aus dem heroischen hervorgeht, die Theogonie und das rein historische Epos. An Letzteres schliesst sich dann die älteste Prosa der griechischen Logographen an, und von diesen wiederum scheint mir noch Herodot weniger der Art als nur dem Grade nach verschieden zu sein. Aber auch schon die frühsten Keime der Beredsamkeit sind dem homerischen Epos oder wenn man lieber will, der Geschichtschreibung eingewachsen. Welche Rolle spielen nicht in allen antiken Geschichtswerken die Reden? und anderseits, was ist die Beredsamkeit anders als räsonnirende Geschichtsschreibung. Hier wie da handelt es sich um das Referat über factische Zustände und Ereignisse so wie um deren Abschätzung nach den Gesichtspunkten des Rechts oder Unrechts, des Zweckmässigen oder Verwerflichen. Zwar bestehn auch sehr wesentliche Unterschiede zwischen Beredsamkeit und Geschichtschreibung, und es ist nicht entfernt meine Absicht, deren Bedeutung hier verwischen zu wollen. Aber für das vorplatonische Stadium ihrer beiderseitigen Entwicklung ist die Betonung dieser Unterschiede doch bei Weiten nicht so entscheidend wie die Erkenntniss ihres innern Zusammenhangs. Denn vor Plato's Zeit fällt eben noch nicht die höchste, eigenthümlichste und fachmässigste Ausbildung dieser beiden Redegattungen. Nur Herodot einerseits, und Perikles anderseits, diese beiden, zwar grossartigen aber doch noch immer halb naturwüchsigen Prototypen auf beiden Gebieten gehn dem Plato der Zeit nach voran. Dagegen Thukydides und Xenophon, Lysias und Isokrates sind ungefähr seine Zeitgenossen, während vollends Demosthenes sowie die eigentlich fachmässige Behandlung der Rhetorik wie der Geschichtsschreibung erst

nach dem Plato fallen. Und ein solches Verhältniss dieser beiden Gebiete zur Philosophie ist denn auch innerlich gar wol verständlich. Denn wenn die Beredsamkeit gewissermassen eine Synthesis von Geschichtsschreibung und Philosophie ist, als welche sie Boeckh zu betrachten pflegt, oder wenn sie, wie ich es vorhin ausdrückte, eine räsonnirende, reflectirende Geschichtsdarstellung feinerer Art ist, so ist es leicht erklärlich, dass ihre höchste Blüthe auch nicht früher fällt, als nachdem die Sprache und Literatur durch die Philosophie zum feinsten und complicirtesten Gedankenausdruck zugerichtet worden war. Und eben so, wenn aus der Geschichtsbetrachtung, wie es in der Natur der Sache lag, je länger je mehr der ihr ursprünglich angehörige mythische und poetische Geist weichen musste: wo anders als in der Philosophie konnte für ihn ein Ersatz gesucht und gefunden werden. Es ist daher nicht zufällig, dass, während weder bei Perikles [1]) noch bei Herodot irgendwie von einer philosophischen Grundlage ihres Standpunktes die Rede sein kann: Isokrates und Thukydides dagegen ihren Geist ganz und gar mit philosophischen Eindrücken gesättigt haben, und auch selbst Xenophon (als Geschichtschreiber) und Lysias in einem bestimmten Verhältniss zur Philosophie stehn, wenngleich diese Beiden vorwiegend nur in dem einer bewussten Opposition.

Auf diese Weise überblicken wir jetzt den ganzen Verlauf der vorplatonischen Literatur gleichsam wie Ein grosses, unter sich zusammenhängendes Gewebe, und können sehr bestimmt den Punkt bezeichnen, in welchen die eigenthümliche Thätigkeit des Plato einzusetzen bestimmt war. Wir durchsehn erst jetzt vollständig, wie genau Plato mit seinem eigenen literarischen Werke den Forderungen und Hinweisungen entsprochen hat, die in den geschichtlichen Präcedentien für ihn lagen. Dieser Punkt lag da, wo die Poesie in Epos und Lyrik, in Tragödie und Komödie ihre Culmination bereits hinter sich hatte, während dagegen die beiden prosaischen Redearten derselben noch erst entgegengingen, wenn schon auch sie bereits über ihre ersten Bewegungen hinaus waren. Plato's Werk

---

[1]) So urtheile ich **trotz** des platonischen Sokrates — wenn derselbe nicht auch im Phädrus vielleicht ironischer war, als man merkt (s. o. p. 22. 1.).

stellte sich nun aber, wie ich früher auszuführen gesucht habe, genau in die Mitte aller dieser Elemente. Es sind prosaische und poetische Elemente in ihm, und zwar unter Letzteren sowol solche die mehr dem Epos oder der Lyrik als auch solche die mehr dem spottenden oder tragischen Drama angehören, wie unter Ersteren sowol solche, welche historisch erzählen, als auch solche welche gradezu als Documente seiner oratorischen Kunst gelten können.

Vielleicht darf man durch das Eine Wort Handlung das eigentliche Band bezeichnen, durch welches Plato alle diese verschiedenen Seiten in Eins gefasst hat. Denn wie sich um Handlungen das Epos und die Geschichte drehn, wie Handlung von Kennern als die eigentliche Seele aller Beredsamkeit gefeiert wird, so hat ja auch das Drama seinen Namen nur von diesem Begriff. Dramatisch aber im tiefsten und eminentesten Wortsinne sind die Werke des Plato.

Indessen Platos Werke sind von uns nicht bloss überhaupt als Dramen, sondern näher noch als philosophische Dramen betrachtet worden. Und wie man auch über sein eben geschildertes Verhältniss zu den übrigen Theilen der Literaturgeschichte urtheilen mag: das jedenfalls wird man zugestehn müssen, dass er den Höhenpunkt aller philosophischen Literatur, ja aller Philosophie überhaupt, unter den Griechen bezeichnet. Es wird uns dies leicht entgegentreten, wenn wir uns die beiden Fragen beantworten, einmal in welchem Verhältnisse frühere Philosophen zur Literatur gestanden haben, und sodann zweitens, in welchem Verhältnisse das Eigenthümlichste des platonischen Systems, seine Ideenlehre zu den philosophischen Richtungen der Früheren zu denken ist.

Das Verfahren der Früheren in jener ersten Hinsicht ist ein dreifaches gewesen. Entweder sie schrieben in Prosa oder in Poesie, oder auch überhaupt gar nicht. Das Letzte gilt sowol vom Ersten als vom Letzten unter den vorplatonischen Philosophen, vom Thales [1]) wie vom Sokrates. Dagegen fast alle Uebrigen haben geschrieben, und zwar im Ganzen mehr noch poetische als prosaische Werke. Aber welche von beiden Gestalten sie auch wählen mochten: immer lag ihnen eine erhebliche Gefahr sehr nahe. Die in Versen schrieben, opferten nur zu leicht die begriffliche Klarheit und Genauigkeit der poetischen Anschaulichkeit und Deutlichkeit, und die Prosaiker entbehrten aller Reize einer poetischen Darstellung, an welche doch das Ohr der damaligen Griechen noch all zu sehr gewöhnt war. Bei den Einen war die Präcision, bei den Andern die Eindringlichkeit bedroht; und zwar war Dies bei Beiden auch nur wegen einer noch tiefer liegenden, in der Sache selbst begründeten Einseitigkeit der Fall. Die Einen waren wirklich gebunden an die poetische Ausdrucksweise entweder weil überhaupt ihre ganze Auffassung noch nicht hinauszukommen vermochte über die Eindrücke und Bilder, über die Affecte und Beziehungen der sinnlichen Welt, oder doch, weil sie für die in der Sache selbst immer zunehmende Macht der Abstraction kein anderes Gegengewicht zu finden wussten, als durch den bloss äusserlichen Schmuck des Ausdrucks. Heraklit ist für das Eine, Parmenides für das Andere das einleuchtendste Beispiel. Die Andren aber standen im Gegentheil zu sehr unter der Macht ihrer Abstractionen, zu sehr im Dienst einer entweder nur scharfsinnigen, oder nur gelehrt empirischen oder doch sonst irgendwie einseitigen Forschung, als dass sie es zu einer Schönheit der Form, zu einer harmonischen Ausgleichung der Darstellung, zu einer affectvolleren Redeweise hätten bringen können. Democrit und Zeno sind nach dieser Seite hin die characteristischen Fälle. Zwischen beiden Seiten aber hatte Plato zu vermitteln. Und eben hier wird es nun wol einleuchtend sein, wie Plato's Mittelstellung zwischen Poesie und Prosa weder aus einem blossen Einfall seiner Willkür, noch aus Mangel an Einsicht in die Unterscheidung dieser beiden Arten hervorgegangen ist. Diese Stellung war ihm vielmehr nahegelegt wie durch den bisherigen Gang der nichtphilosophischen Literatur, so durch den Standpunkt, auf welchem er die philosophische Literatur fand. Etwas ganz Neues zu versuchen, musste ihn ausserdem auch der halb ironische, halb ernsthaft gemeinte Verzicht antreiben,

[1]) Die Art wie Röth an den offenbar untergeschobenen Schriften oder Schrifttiteln des Thales festhält, entzieht sich, wie so manches Andere in einem Werke der wissenschaftlichen Kritik. Gesch. d. Phil. II. p. 111.

den Sokrates auf alle schriftstellerische Production geleistet hatte — zumal da in der Erwägung seines Vorbildes sich zugleich die besten Fingerzeige ergaben, worin das Neue zu bestehn habe.

Indessen diesen literarischen Vorzug vor Sokrates würde sich Plato doch auch so noch nicht zu erringen vermocht haben, wenn ihm nicht in der Philosophie selbst ein Hinausgehn über Sokrates wie über alle Früheren möglich gewesen wäre. Er hat das Kleinere zu versuchen vermocht, weil er das Grössere geleistet hat. Der Gedanke eines philosophischen Kunstwerks ist in ihm zur innern Reife und zur äusseren Verwirklichung gekommen, weil er die Ideenlehre erfunden oder gefunden hat. Denn für Diese gab es keine andere gleich angemessene Form der literarischen Darstellung als die eines dramatischen Kunstwerks, sowie es ausser Dieser keine, wenigstens keine naheliegende Aussöhnung für die sachlichen Differenzen gab, in denen sich die frühere philosophische Entwicklung bewegt hat. Selten hat einem philosophischem System sein literarisches Kleid so genau gepasst, so knapp angeschlossen, als wie der platonischen Dialektik der platonische Dialog. Selten hat ein philosophisches System sich so vollständig als die „Aufhebung“ [1]) aller früheren Momente bewährt, als wie die platonische Dialektik gegenüber der vorsokratischen Philosophie. Die gemeinsame Grundfrage der Letzteren war die nach dem Princip der Natur. An ihre Stelle setzt Plato die Frage nach dem Wesen und der Wirksamkeit der Idee. In der Beantwortung jener Frage waren die Früheren auseinandergegangen in die beiden extremen Richtungen der jonischen Dynamiker und der Eleaten sowie in die vermittelnden der Pythagoreer, des Empedokles und des Anaxagoras. Der Eine Begriff der Idee aber sollte und konnte die Aussöhnung jener Gegensätze, die Vertiefung dieser Vermittelungen übernehmen. Das bleibende Recht und die Wahrheit der Dynamiker war es, dass sie das Entstehn und Vergehn der einzelnen, insonderheit der natürlichen Dinge aus Einer gemeinsamen Quelle erklären, und dass sie diese

---

[1]) Dies Wort im Hegelschen Doppelsinn des tollere und conservare genommen.

Quelle nicht als ein dem Stoffe fremd gegenübertretendes Princip, sondern als eine ihm selbst durchaus immanente Kraft gefasst wissen wollten. Dieser Wahrheit glaubt Plato dadurch gerecht zu werden, dass auch er zwar zwei Principien als zur Herstellung der wirklichen, gewordenen Welt contribuirend denkt, das Ὄν und Μὴ ὄν, die Gränze und das Unendliche, die Idee auf der Einen und die später sogenannte Materie auf der anderen Seite — dass von diesen beiden Principien aber dennoch das Letztere nichts in sich trägt, was nicht sei's als ein Widerschein von dem Andern, sei's als ein unerlässliches Gegengewicht gegen dasselbe, sei's als der eigentliche Gegenstand für dessen Wirksamkeit angesehn werden müsste. So stehn sich Platos und der Dynamiker Grundanschauungen also in der That näher, als wie man auf den ersten Eindruck glauben möchte. Die Einen lassen zwar die göttliche Kraft an das stoffliche Princip gebunden sein, während der Andere den Stoff aus dem göttlichen Princip herleiten möchte. Aber das eigentliche Resultat stellt sich bei Beiden doch in überraschender Aehnlichkeit heraus: als ein relatives Ineinander der materiellen und der ideellen Ursache, des Stoffes und der Kraft, des natürlichen und des göttlichen Princips, als ein relatives Ineinander, das selbstverständlich ein relatives Aussereinander auch nicht von sich ausschliesst. Und in diesem Letzteren liegt nun wiederum die Berührung Plato's mit den Eleaten. Denn diese wollten das Absolute in Nichts Werdendes, Bewegtes, Sinnliches, überhaupt in Nichts Diesseitiges und Natürliches verlegt wissen, sondern allein in das Jenseits eines ganz abstracten Begriffs, der allem Entstehn und Vergehn, allem Leben und aller Veränderung, aller Vielheit und Mannichfaltigkeit durchaus spröde gegenübersteht. Alles dies prädicirt nun aber auch Plato von seiner Ideenwelt. Sie giebt an Transcendenz dem eleatischen Ὄν oder Ἕν nichts nach. Hier wie da eine Kluft, die zwischen dem Sein und dem Werden, dem Absoluten und dem Relativen in dem Maasse angenommen wird, dass ohne Inconsequenz überhaupt von einer Aufeinanderbeziehung jener beiden Seiten gar nicht die Rede sein kann: hier wie da aber auch wirklich diese glückliche und nothwendige Inconsequenz, ohne die es gar nicht zu einer Untersuchung und Erklärung

der wirklichen Welt hätte kommen können: denn die Eleaten lassen das Vorhandensein einer Welt des Werdens bestehn, sie läugnen es nicht ab, wie wol es ihnen eine räthselhafte Thatsache ist, deren Möglichkeit sie eigentlich nicht zu begreifen im Stande sind. Und Plato findet auch in der gewordenen Welt das Abbild der Ideenwelt wieder, wie wol es aus Letzteren nicht füglich deducirt werden kann, zu welchem Zwecke es überhaupt ein solches Abbild giebt, wie dasselbe möglich oder gar nothwendig ist. In dieser Rücksicht steht Plato also den Eleaten nicht weniger nahe, als wie in jener andern den Dynamikern. Damit ist freilich ein unverkennbarer Widerspruch in dem innersten Centrum der platonischen Gedanken vorausgesetzt, aber auf die Voraussetzung eines solchen ist man bei eingehnder Prüfung noch immer zurückgekommen, mag man ihn auch bald so oder so gefasst haben — und historisch zu erklären ist derselbe auch ganz wol.

Eben dieser Widerspruch legt nun aber endlich drittens den platonischen Gedanken auch eine unwillkürliche Annäherung zu den früheren Vermittelungsversuchen der dualistischen Systeme nah. Plato selbst mag dieses Widerspruchs so wenig oder so viel inne geworden sein, wie er will: die in der Sache selbst liegende Consequenz zwang ihn zu dem Versuche, jenen Widerspruch irgendwie zu ermässigen und aufzulösen, zwang ihn eben damit zu einer vertieften Wiederaufnahme des gemeinsamen Tendenz eines Pythogoras, Empedocles und Anaxagoras. Was der Erste durch seine Zahlen hatte leisten wollen, die er als *μέσα* zwischen dem Sinnlichen und Unsinnlichen denkt, was der Zweite durch seine auseinandergehenden und doch zusammen wirkenden Potenzen des Hasses und der Liebe, die an den Elementen fungiren, aber doch in einer durchaus unterschiedenen Selbstständigkeit, was endlich der Dritte durch seine Einführung des *Νοῦς* in das *Ὁμοῦ πάντα* der Homoiomerien: das soll bei Plato das absolute Subject, der als wollend und erkennend gedachte Geist, die Persönlichkeit Gottes wirken, deren Verhältniss zu den Ideen und zu der Materie schwer zu fixiren sein mag, die ich mir aber eben so wenig aus Platos Gedanken wegzuwischen vermag, als je einen der beiden andren Factoren. Nur hierin liegt in meinen Augen auch Platos

ganzer Vorzug vor jenen früheren Vermittlungsprincipien begründet. Alle drei sind gefunden vom Standpunkte der diesseitigen, natürlichen, sinnlichen Welt aus, und vermögen desswegen nicht als das entscheidende prius dieser gegenüber aufzutreten: sie bleiben mehr oder minder blosse Abstractionen, denen kein selbstständiger Träger beigefügt ist, oder innewohnt. Daher bei Allen Dreien das Abfallen ihrer Durchführung im Verhältniss zu den durchzuführenden Prinzipien selbst — was am Evidentesten beim Anaxagoras entgegentritt, nicht minder aber auch bei den beiden Andern vorhanden ist. Plato aber geht von Anfang an von dem Jenseits aus, und nun kann er eines wirklich persönlichen Gottes, eines Urhebers der Bewegung nicht entbehren; nach dem Muster des Guten oder der Ideenwelt aus einem irgendwie vorgefundenen, und daher auch bis zu einem gewissen Grade widerstrebenden Stoffe bildet der Werkmeister des Alls dasselbe. Er ist der Urheber der Begränzung, der die Gränzen in's Unendliche senkt, um so als Sprössling Beider die wirkliche und gewordene Welt hervorgehn zu lassen. Das ist die deutliche Antwort, die Plato auf die alte Grundfrage giebt. Jeder seines drei Grundbegriffe steht in einem nahen Verhältniss zu einer der früheren Gruppen [1]): sein Begriff der Materie zur Dynamik, seine Idee zu den Eleaten und endlich sein Gottesbegriff zu jenen Andern. Ja! man könnte fast auf den Gedanken kommen, die geschichtliche Bestimmung jener drei Richtungen nur darin zu erblicken, dass sie die Entwicklung dieser drei platonischen Begriffe einzuleiten und zu begründen gehabt hätten: so sehr sind Diese der organische Abschluss für Jene [2]).

---

[1]) Bei der grossen Vielseitigkeit der positiven Beziehungen, die Plato zur früheren Philosophie hat, bei der relativen Schonung, die er selbst der Sophistik gegenüber übt, ist der Zorn um so bezeichnender, den die Erwähnung des atomistischen Sensualismus ihm jedes Mal zu erregen scheint. Und doch wäre es möglich, dass für den Namen seiner „Ideen" Plato keinen evidenteren Vorgänger hätte, als sein sachliches Widerspiel — den Democrit!

[2]) Wer detaillirter, als wir hierauf eingehn dürfen, Plato's Verhältniss zur frühern Religion, Politik, Literatur und Philosophie kennen zu lernen

Wir ziehen jetzt das Resultat aus unserer bisherigen Betrachtung, aus der Zusammenstellung des Platonismus mit der

---

wünscht, der ist ausser auf die bekannten Gesammtdarstellungen dieser Gebiete — unter denen für die Religion Welcker's, Naegelsbach's, Lasaux' und Lübkers Arbeiten, für die politische Geschichte die von Grote und C. F. Hermann, für die Literatur Bernhardy und endlich für die Philosophie namentlich Brandis (vgl. auch die neue p. 13. erwähnte Bearbeitung) Zeller (bes. II. p. 351 seq.) und z. Theil auch Strümpell (I. p. 106 seq. II. p. 72.). Ueberweg (Grundriss der Gesch. d. Philos. I. p. 86.) auszuzeichnen sein möchten — auf die nicht minder bekannten Erklärungs- und Einleitungsschriften zum Plato, ganz besonders auf die von C. F. Herrmann, Susemihl und Steinhart zu verweisen. Gegen die Vollständigkeit der Daten, die aus diesen Quellen zu schöpfen sind, verlieren auch die wenigen Monographien, die jenen Beziehungen Plato's zur früheren Cultur gewidmet sind (wie z. B. über die Beurtheilung des Homer. Epos bei Plato die Arbeiten von Rassow, Nüsslin, und den bei Lauer Gesch. d. hom. Poesie p. 6. not. 7. Genannten; Levêque quid Phidiae Plato debuerit Rhein. Museum. 1852. v. Reesema Parmenidis. Anaxagorae Protagorae principia et Platonis de iis judicium Lugd. Batav. 1840. u. A.) alle Bedeutung, Zur Beurtheilung dieser Daten erlaube ich mir aber auch nur die Eine Bemerkung: die Zahl der platonischen Stellen, in denen frühere Celebritäten und Autoritäten ausdrücklich genannt werden, ist bedeutender, als unsere gewöhnlichen indices nachweisen — und ihre sorgsame Erwägung ist nicht bloss für Plato selbst, sondern auch für jene anderen Gebiete von besonderm Werth. Aber wenn man vielfach darüber hinaus, und auf die blossen Anspielungen und namenlosen Andeutungen des Plato eingegangen ist: so hat man damit eine gar schlüpferige Bahn betreten. Allerdings, ich begreife wohl, was einen Schleiermacher und andere der Besten hierzu verführt hat — man lernt jeden Tropfen hochachten, der hier und da zu gewinnen ist, wenn unsere Quellen im Allgemein so spärlich fliessen, wie dies z. B. für die ältere griechische Philosophie bis hinunter zu dem Sokratikern der Fall ist. Aber man traue doch auch nicht zu leicht den auf diesem Wege erzielten Aufschlüssen, man baue nicht zu viel auf sie, wenigstens was Einzelnes betrifft. So gewiss Plato in einem etwas höheren und allgemeineren Sinn eine vortreffliche Quelle für Kenntniss der früheren Entwicklungen ist: so wenig ist er es in der gewöhnlichen Bedeutung dieses Wortes. Seine Art ist es viel weniger Allgemeines zu individualisiren, als Historisches zu idealisiren (vgl. auch I. p. XL. u. 74. u. o.). Uebrigens komme ich auf einzelne der hierher gehörigen Punkte (Plato's Verhältniss zu Epicharm, Zeno u. A.) wieder zurück, da wo wir es mit den gegen Plato erhobenen Plagiatsbeschuldigungen und ähnlichen Mikrologien zu thun haben werden. Endlich erinnere ich noch, dass, wenn ich es mir nicht überhaupt zur Pflicht gemacht hätte, die vor Schleiermachersche Lite-

früheren Entwicklung der griechischen Cultur: und wir können es nicht anders, als in dem wir jenen für den eigentlichen Höhepunkt und die Blüthe der Letzteren erklären. Ein gesunder Baum pflegt freilich mehr als Eine anziehende Blüthe, mehr als Eine köstliche Frucht zu tragen: und so hat auch die Griechische Cultur nicht bloss in der Philosophie, die Griechische Philosophie nicht bloss im Plato Grosses geleistet. Ein heidnisches Volk vermag ausserdem, noch weniger als ein auf den Grundlagen der Offenbarung sich erbauendes, die verschiedenen Seiten seines Culturlebens sei's aus einer einzigen Quelle herzuleiten, sei's in eine einzige volle Blüthe zusammenzufassen. Aber abgesehn von den in diesen beiden Rücksichten liegenden, und freilich keineswegs zu übersehenden Einschränkungen wage ich den Platonismus doch als die wichtigste Leistung der Grieschen Cultur zu bezeichnen, deswegen weil er mir als deren prägnanteste gilt. Er gilt mir für die prägnanteste Aeusserung des griechischen Volksgeistes, wenn ich ihn an dem eigenthümlich - zugewiesenen Werk, an der weltgeschichtlichen Mission des griechischen Volkes messe. Diese Letztere aber, so wenig ich sie ignoriren oder irgendwie für zweifelhaft und schwererkennbar halten kann, ebensowenig kann ich sie auch in etwas Anderes als in die exemplarische Ausbildung der freien, nach Voraussetzungslosigkeit und Universalität strebenden Vernunftwissenschaft, soweit, und sowie diese der natürlichen Menschheit möglich ist, vor Allem also in die Philosophie verlegen, — und in dieser grade hat Plato das Grösste geleistet, das Grösste wie ich noch zu zeigen hoffe, im Vergleich mit aller späteren Entwicklung, der sein System in gewissem Sinne fortdauernd zur Grundlage dient; das Grösste wie ich bereits gezeigt zu haben glaube, gegenüber allen früheren Philosophien, deren Grundtendenzen in der seinigen zum principiellen Abschluss, deren Hauptprobleme durch ihn,

---

ratur nicht anders als nur ausnahmsweise zu citiren, zur Berücksichtigung derselben grade die in diesen §. gehörigen Untersuchungen die günstigste Gelegenheit böten. Wir können die Resultate, zu denen man früher gelangt ist, nur selten ohne Weiteres herübernehmen: aber auch so sind sie noch vielfach von bedeutendem Interesse für uns.

wenn auch nicht zu einer definitiven, so doch zu einer ersten und vorläufigen, zu einer beginnenden Lösung gelangt sind. Das Princip aller bisherigen Philosophie hat er verändert: ihren Ausgangspunkt zugleich und ihr Ziel hat er seiner Wissenschaft fortan nicht mehr innerhalb der Natur angewiesen, sondern innerhalb seiner geistig-sittlichen Ideenwelt. Aus dem sinnlichen zeitlichen Diesseits ist durch ihn der ganze Schwerpunkt in das übersinnliche ewige Jenseits verlegt: dem Werden wird das Sein, der Vielheit die Einheit, dem Unvollkommnen und Irrationalen wird die Vollkommenheit der Vernunft, dem getheilten Stückwerk wird das Ganze, mit Einem Worte, dem Realen wird das Ideale, der blindwirkenden Naturkraft der Wille und der Geist des Göttlichen zum Voraus gesetzt. Darin hat er ausgesprochen, was die Frühern von Thales an bis zu Anaxagoras hin dunkel geahnt, gebunden erstrebt, tastend gefühlt, aber noch nie klar erfasst und dauernd befestigt hatten und was nur etwa ein Democrit zu läugnen, zu verwerfen gewagt hatte. Nach seinem Namen nennt sich daher auch durchaus mit Recht die Eine von den beiden Hauptrichtungen, in denen sich der Grundunterschied aller philosophischen Systeme zu allen Zeiten bethätigt hat [1]). Zu dieser typischen Bedeutung für alle Folgezeit ist der Platonismus doch aber nur desswegen gelangt, weil er der bisherigen Entwicklung der Griechischen Philosophie gegenüber eine so abschliessende Stellung behauptet. Sein Gesicht blickt nur desswegen so weit in die fernabliegendste Zukunft aller Speculation, weil sein Fuss so sicher auf der nächsten philosophischen Vergangenheit seines Volkes ruht.

Aber so gewiss die Philosophie nicht der einzige Zweck ist, um dessentwillen das Griechische Volk in der Welt war, so gewiss ermisst man auch die Grösse des Plato solange noch nicht ganz, als man seine Philosophie nur an sich, und nicht auch in ihren Beziehungen zu jenen andern Lebensgebieten betrachtet. Dass solche Beziehungen überhaupt vorhanden sind, haben wir gesehn, und zugleich auch, dass Platos Verdienst

[1]) Vgl. Trendelenburgs darauf bezügl. Aufsatz in den histor. Beiträgen z. Phil. II. p. 12.

in ihnen um so evidenter ist, je harmonischer, und in sich widerspruchsloser, einheitlicher und continuirlicher die Entwicklung der betreffenden Gebiete an und für sich ist. Nächst der Philosophie gilt dies Letztere am Meisten von der literarischen Geschichte der Griechen: und ob nicht auch Diese vielleicht eben so viel von Plato's Grösse zeugt als wie die philosophische? Zwar auseinandergerissen darf und kann dies Beides nicht füglich werden. Man kann auch nur die literarische Form an Plato's Schriften weder richtig loben noch richtig tadeln, wenn man von der Bedeutung ihres Inhaltes abstrahirt. Dessenungeachtet kann man dem Schriftsteller Plato einen eignen Kranz, neben dem seiner Philosophie bestimmten, widmen. Er hat nicht geschrieben, bloss um zu schreiben, d. h. nur aus den formell literarischen, aus lediglich künstlerischen Motiven. Aber dennoch hat er die bisherige Literatur um eine neue Gattung bereichert: und in der neuerfundenen Gattung ist er zugleich das nie übertroffene, nie oder doch nur selten erreichte Muster geblieben.

Bestrittener ist, wie wir gesehn haben, sein politisches Verdienst, und noch vielmehr umstritten seine religiöse Stellung. Aber auch in diesen beiden Rücksichten hat man doch nur selten den Ernst und die Reinheit von Plato's Absicht anzuzweifeln gewagt: und wenn man nun doch ein Missverhältniss zwischen diesen und seinem Erfolg wahrnimmt: muss man da nicht, um billig zu sein, den Grund davon mehr in jenen Gebieten, als in Plato suchen? Das griechische Staatsleben war in Gegensätze zerrissen, das religiöse Leben verstrickte sich in seine eigenen Widersprüche. Es sei: Plato ist es nicht gelungen gewessen, diese zu entwirren, und jene zu versöhnen. Aber wem unter allen Früheren oder Späteren ist das Eine oder das Andere denn gelungen? Sie haben zum Theil andere Wege eingeschlagen und einschlagen können als Plato: aber sind sie desswegen näher zum Ziele gekommen? Meines Erachtens Keiner. Plato's Weg aber war der: er zog sich heraus aus der unmittelbaren Berührung der politischen und religiösen Factoren, aber nur um sie ruhiger überblicken, schärfer beobachten zu können. Und wiederum dies Letztere wollte er nur, um desto intensiver auf sie ein-

wirken zu können. So entfernte er sich allerdings aus den Tempeln und vom Markt, aus den gewöhnlichen Schulen und Bildungsstätten seines Volks, um seine philosophischen Schule zu gründen. Er ging nicht aus vom religiösen Ansehn und von der practischen Erfahrung: der Hülfe aller dieser Gebiete glaubte er sich entschlagen zu können. Aber ihnen selbst wollte er helfen: so kehrte er zurück, die Samenkörner auszustreuen, die seine in der philosophischen Schule gepflegte Frucht enthalten sollte, Samenkörner zu einer neuen Mythendichtung und Gesetzgebung, Erziehung, Bildung und Gesinnung nach allen Seiten hin. Ein wie grosses hochfahrendes Vorhaben hierin liegt, wird kein Besonnener übersehn können. Aber ist dasselbe nicht so recht im Geiste wie des Heidenthums überhaupt, so der Griechischen Nationalität, so der Philosophie? Alles Jenes zu wollen, war nicht etwa ein persönlicher und zufälliger Einfall des Plato: Eine in der Sache selbst liegende Nothwendigkeit wies darauf hin — und diese verstanden [1]) zu haben, Das und Nichts Anderes ist die wahre Grösse des Plato.

[1]) Es bleibt freilich für mich immer noch eine offne Frage, auf die ich — trotz der Sicherheit, mit welcher manche Neuere sich grade nach dieser Seite hin bewegen — eine exacte Antwort streng genommen für unmöglich halte: ob Plato sich überhaupt seiner Beziehungen zur früheren Entwickelung so bestimmt, und, wenn das, ob in einer mit uns einigermassen übereinstimmenden Art bewusst gewesen sei. Beides glaube ich indessen, wenigstens vermuthungsweise bejahen zu dürfen. Man beachte z. B. in literarischer Hinsicht, wie er alle Momente, in die wir uns seine Eigenthümlichkeit zerlegen durften, auch schon bei den Früheren, d. h. einzeln bei den Einzelnen, aber bei Keinem das Ganze anerkennt. Scheint sich darin nicht auf eine sebr bestimmte Art das Bewusstsein auszusprechen, dass seine Art zwar aus dem Früheren hervorgegangen, doch aber ihm gegenüber ein specifisch Neues sei. Und ähnliche Schlüsse lassen sich auch in jenen andern Rücksichten machen, wenn schon immer nur mit Vorsicht und Sparsamkeit (vgl. Bonitz plat. Stud. I. p. 8.).

§. 16.

Platon's Verhältniss zu seinen Zeitgenossen [1]).

Πλάτωνος οὐ πολὺς ἦν λόγος ἐπ' αὐτοῦ Πλάτωνος, ἀλλ' ὕστερον προὔβη ἡ δόξα.
Aristid. I. p. 549. ed. Dindorf.

Von den zwei Aufgaben, welche die in der Ueberschrift bezeichnete Frage in sich schliesst, beschäftigt uns hier nur die Eine. Wenn nämlich nach Plato's Verhältniss zu seinen Zeitgenossen gefragt wird, so kann man damit entweder eine blosse Vergleichung dieser beiden Seiten, ohne Rücksicht auf die zwischen ihnen historisch herausgetretenen Beziehungen, oder auch die Constatirung der Letzteren im Auge haben. Nur mit dieser zweiten Aufgabe haben wir es hier zu thun, und auch an ihr weniger mit der rein persönlichen als mit der mehr sachlichen Seite; denn was jene betrifft, so ist schon früher bemerkt worden, wie dürftig die zuverlässige Auskunft ist, die Plato's eigene Schriften in Betreff ihrer ertheilen: wie wenig Grund wir aber haben, anderen Berichten in Betreff ihrer zu vertrauen, wird sich uns bald auf das Bestimmteste herausstellen. Aber auch selbst nach der rein sachlichen Seite hin vermögen wir nicht, es bis zu eines so umfassenden und zugleich so genauen Erkenntniss über Plato's Verhältniss zu seinen Zeitgenossen zu bringen, als wie es bei der anziehenden Wichtigkeit dieses Gegenständes wohl wünschenswerth wäre.

Plato's Zeitgenossen sondern sich [2]) am Bequemsten in die

[1]) Vgl. Groen van Prinsterer l. l. p. 43 seq. und auch die angehängten theses. besonders 1—5. Nitzsch de Platone suae aetatis doctore et castigatore. Kieler index 1847 (unbedeutend) u. auch Strümpell Gesch. d. prakt. Philos. der Griechen p. 370—459. „Plato's Gegensatz gegen seine Zeit“ u. s. w.

[2]) Durchaus scharfe Abgränzungen lassen sich freilich in dieser Beziehung eben so wenig ziehn, als wie überhaupt zwischen dem Gegenstande dieses und der nächst folgenden wie voraufgehnden Paragraphen. Solche

drei Gruppen: der älteren, d. i. Derjenigen, deren Leben etwa dem des Sokrates parallel läuft, der dem Plato selbst parallelen, und endlich der — etwa mit dem Aristoteles gleichaltrigen — jüngeren. Bei den Ersten handelt es sich vorzugsweise um den Einfluss, den sie auf Plato's System ausgeübt, bei den Letzten um denjenigen, den sie von diesen erfahren haben mögen: bei den Mittleren aber werden wir unser Augenmerk auf eine mögliche Wechselwirkung zwischen beiden Seiten zu richten haben. Gehen wir nun, wie es nahe liegt, für Beantwortung dieses Fragen, bei der ersten von Platos Schriften, und bei der dritten von denen der jüngeren Zeitgenossen aus, so bietet sich uns jedes Mal genaugenommen nur Eine entscheidende Thatsache, Ein bedeutsames Verhältniss, dasjenige zum Sokrates nämlich, und das zum Aristoteles dar: abgesehn hiervon aber ergeben sich für diese beide Fragen eben so wenig als wie überhaupt für die dritte Resultate, die zugleich von erheblicher Bedeutung und sicher in ihrer Begründung wären. Die betreffenden Berichte Späterer müssen dann freilich ausserdem noch in Betracht gezogen werden: an dieser Stelle indessen doch nur soweit, als die Veranlassung dazu in dem aus jenen Originalquellen Entwickelten liegt. Denn ihre vollständigere Erwägung bleibt dem weiterem Verlauf unserer Untersuchung vorbehalten. Und auch sie verändern Nichts an dem eben ausgesprochenen Ergebnisse.

Da wir in Plato's Schriften fast keinen der merkwürdigen Namen vermissen, deren Zeit mit der des Sokrates ungefähr zusammentrifft, so können wir uns im Allgemeinen die Atmosphäre ganz wohl vergegenwärtigen, in deren Umgebung das platonische System sich gebildet haben muss. Aber zu etwas Weiterem rüstet Plato uns nicht aus. Wollen wir noch bestimmter den Einfluss nachweisen, den jene Attische Atmosphäre auf diese Bildung ausgeübt habe, so lassen — abgesehn von einer einzigen Ausnahme — seine eigenen Schriften uns dafür in Stich. In sehr verschiedener Weise sehn wir die verschiedenen Namen in ihnen vorkommen: die Einen oft oder

Abgränzungen sind aber auch in der That nicht wünschenswerther als ausführbar.

doch in bedeutsamer Weise, die Anderen selten und in gleichgültigen Anführungen: die Einen werden nur erwähnt: Andere haben selbst eine Rolle, sei's mittelbar, sei's unmittelbar empfangen (vgl. unsern I. Theil S. 34 f.), die Einen sind mit sichtlicher Liebe und Verehrung, die Anderen, offenbar oder verdeckt, mit Spott und Verachtung behandelt — aber ausser Sokrates ist keiner unter ihnen, in Betreff dessen ein Einfluss auf Platos Bildung, — sei's ein directer, sei's ein indirecter, seie's ein fördernder, sei's ein hemmender auf Veranlassung seiner Schriften behauptet werden dürfte. Auf Sokrates richtet sich daher auch jetzt zunächst und vorzugsweise unsere Aufmerksamkeit.

Indessen auch selbst über das zwischen Sokrates und Plato vorauszusetzende Verhältniss sind wir nicht ganz so gut unterrichtet, als wie es zuerst scheinen möchte. Und jedenfalls die Rücksicht auf spätere Auffassungen und Berichte nöthigt uns, den Grad der Evidenz genauer zu bestimmen, mit welcher wir die einzelnen auf dies Verhältniss bezüglichen Fragen zu beantworten im Stande sind.

Dass Plato dem Sokrates ein ausgezeichnet treuer und dankbarer, achtsamer und begabter Schüler gewesen sei, Das geht, wenn irgend Etwas aus den platonischen Schriften hervor. Und zwar weniger noch aus jenen bekannten zwei Stellen in der Apologie und im Phaedon [1]), die eine Namenserwähnung des Plato enthalten, — wiewohl auch diese schon dasselbe zur Genüge errathen lassen — als aus der allgemeinen Thatsache dass, und aus der ganzen Art wie Sokrates in fast allen Dialogen Plato's auftritt. Nicht minder deutlich verbürgen diese Schriften dann auch das Zweite, dass auf Sokratische Anregung und Anweisung Plato selbst mit wenigen Aus-

1) Ob in der Phaedonstelle wirklich eine Anspielung auf Plato's Schmerz um Sokrates als Ursache von seiner Krankheit liege, ob jener Schmerz diese Krankheit wirklich verursacht habe, ist mir sehr zweifelhaft. Leicht könnte auch hier jener zugleich mikrologischer und panegyrischer Pragmatismus vorliegen, mit dem man Plato's Schriften oft gelesen, und aus ihnen Nachrichten gezogen hat. Jedenfalls aber ist Plato dabei nicht darauf ausgegangen, seine Liebe und Pietät durch den Contrast mit dem Leichtsinn des Aristipp zu heben, und noch viel weniger hat er irgend etwas, seinem Mitschüler zu Ungunst, erfunden.

nahmen Alles, das Meiste und das Beste, was er in seiner wissenschaftlichen Entwicklung besessen und geleistet, zurückgeführt hat; und will man sich daher nicht von vorneherein mit diesem unzweifelhaftesten Zeugniss der platonischen Schriften in Widerspruch versetzen, so darf man keinem unter dem andern Zeitgenossen auch nur vermuthungsweise einen Einfluss auf den Plato zuschreiben, der nicht durch den von Sokrates ausgeübten weitaus überwogen wäre.

Ob aber dieser Empfindung des Schülers der objective Sachverhalt, und ob seiner eigenen Beschaffenheit das Urtheil des Lehrers in vollem Maasse entsprochen habe, ob also nicht etwa der Lehrer den Schüler unterschätzt, und der Schüler den Lehrer überschätzt habe. Das lässt sich wohl nicht ganz ebenso rasch aus den platonischen Schriften entnehmen. Indessen bei einiger Ueberlegung wird man doch auch über diese zwei Stücke — grade um jener anderen beiden Willen — nicht lange zweifelhaft sein können: ja man wird es sogar befremdlich finden müssen, wenn je Eins derselben ernstlich behauptet worden ist. So ganz ernsthaft und eigentlich ist nun aber auch wohl keines je behauptet worden, vielmehr hat man immer, wenn es anscheinend der Fall gewesen, eigentlich und hauptsächlich etwas Anderes damit gemeint, und nur etwa als Voraussetzung oder Consequenz dieses Anderen hat man auch Jenes mit behauptet.

Man hat sich im Alterthum Anekdoten erzählt, deren Pointe es ist, dass Sokrates den Plato ungünstig beurtheilt habe. Wären diese Anekdoten wahr, so bewiesen sie schlechterdings nichts Anderes, als dass Sokrates grade in der Beurtheilung seines besten Schülers von seiner gewohnten Menschenkenntniss und zugleich von seiner gewohnten Menschenfreundlichkeit verlassen worden wäre. Denn selbst, wenn man diese Geschichten ganz so nimmt, wie sie sich geben, so rechtfertigen sie doch die Ungunst des Sokrates nicht — setzen also, so viel an ihnen ist, dessen verehrtes Bild herab. Aber so wenig dies Letztere die Absicht unserer Erzähler war, so wenig haben sie auch wol selbst an die Wahrheit ihrer Erzählung geglaubt. Sie wollten nur gar zu gern, um es mit

Einem Worte zu sagen, dem Plato Eins anhängen, und wussten Dies eben nicht geschickter anzufangen [1]).

Man hat ferner neuerdings viel von einer frühsten, unreifen Entwicklungsperiode des Plato geredet, auf welcher ihn uns einige seiner Schriften zeigen sollen, und die man seine Sokratische Zeit nennt. Darin liegt, wenn man es recht überlegt, der gegen Plato gerichtete Vorwurf, dass er seinen Meister überschätzt habe, als er diesen auch in allen jenen so viel reiferen und höheren und weiteren Untersuchungen zum Mit- und Hauptunterredner machte. Moralisch mag man den Plato damit vielleicht zu heben glauben, sofern man ihm eine ganz ausserordentliche, eigentlich aber übertriebene und blinde, Dankbarkeit beilegt. Literarisch lässt man ihn aber jedenfalls keinen ganz geringen Fehler begehn, und in der Figur des Sokrates zu einem völlig unzweckmässigen Darstellungsmittel greifen. Indessen dies Letztere haben die Vertreter jener Ansicht wol ebensowenig bedacht, als jenes Erstere eigentlich beabsichtigt. Sie wollten nur eben gar zu gerne verschiedene Schriftstellerperioden aus den Schriften des Plato, „eine genetische Entwicklung“ in ihnen nachweisen, und sie glaubten es zu können, ja zu müssen. Und wirklich! wäre ihnen dieser Nachweis gelungen, ich würde mir gefallen lassen müssen, nicht nur dass man jenes etwas problematische Lob in moralischer, sondern auch dass man jenen unzweifelhaften Fehler in literarischer Hinsicht dem Plato vindicirte. Aber für gelungen halte ich diesen Nachweis nun doch so wenig, dass ich vielmehr erstens behaupte: es ist überhaupt aus den Schriften des Plato keine derartige Periode der Unreife oder Unentwickeltheit sei's

---

[1]) Vor Allem gehört hierhin das bekannte, dem Sokrates in den Mund gelegte Urtheil über Platon's Lysis, dessen Malice — besonders in dem κατεψεύδετ' ὁ νεανίσκος — man erst dann ganz begreift, wenn man sich an die im Alterthum weit verbreitete Voraussetzung erinnert, als habe Plato den Sokrates rein historisch darstellen wollen. Mit diesem Sokratischen Worte gedachte man also der platonischen Schriftstellerei allen Grund und Boden zu rauben. Das Wort ist bitterer und kleinlicher, als Diejenigen bedacht haben, welche, in allen Zeiten, an demselben sich wie an einer drolligen Harmlosigkeit ergötzt haben. Uebrigens fallen auch noch andere Notizen in dieselbe Kategorie.

bereits erwiesen, seis überhaupt erweisbar: vielmehr Schriften, wie der Lysis und Phaedrus, an dessen frühster Abfassung ich noch immer nicht irre geworden bin, sind von der Art, dass auch der alte Plato sich nicht ihrer zu schämen gehabt hätte, und dass dieselben mehr nur in den äusserlichen als in innerlichen Beziehungen einen jugendlichen Character verrathen. Aber zweitens: auch wenn wirklich eine derartige Stufe der Unentwickeltheit in Plato's Schriften aufgezeigt wäre: ich würde noch immer die Berechtigung nicht einsehn, mit welcher man grade eine solche, und vorzugsweise nur diese die Sokratische Zeit des Plato nennt [1]. Plato's Schriften ertheilen natürlich diese Berechtigung nicht. Sie legen ja auch fast alles Spätere aus Plato's Bildung dem Sokrates in den Mund. Für einzelne Materien lassen sie ihn zwar gegen andere Autoritäten zurücktreten. Von anderen lassen sie ihn angeblich nur so wie von Hörensagen reden, wiewol selbst dann in der Regel noch immer mit recht genauer Sachkenntniss. Ausserdem darf man auch in keinem unter allen Dialogen den Standpunkt der Hauptperson schlechtweg mit dem des Verfassers identificiren. Aber keine von diesen oder ähnlichen Erwägungen berechtigt uns doch dem Plato ein Gefühl von seiner Ueberlegenheit über den Sokrates zuzuschreiben. Was er an Sokrates nicht fand, wie etwa Ausführung seiner Principien bis in's Detail, gelehrte Kenntniss und schriftstellerische Kunst mochte er auch an sich selbst und überhaupt nicht sogar hoch achten: dagegen äusserst hoch schlug er alles Das an, was er am Sokrates fand: den Werth der wissenschaftlichen Principien selbst, in denen ihm der Keim zu aller Wahrheit enthalten zu sein schien, und die er nur der Entwicklung und Durchführung, nicht aber eigentlich einer Vermehrung oder Verbesserung für bedürftig halten mochte: so wie den Werth seiner fleckenlosen Tugend und Liebenswürdigkeit, die in seinen Augen von Niemand zu übertreffen war. Dieses grössten

[1]) Selbst Zeller II. p. 293. 295. not. 3. lässt Plato's Eigenthümlichkeit durch den Sokratischen Einfluss zuerst „gehemmt" „ernüchtert" u. s. w. werden. Aber damit stimmt weder das Bild von Sokrates noch das von Plato, das uns die platonischen Schriften geben.

Meisters treuster Schüler zu werden, das mochte in seinen Augen das höchste Ziel sein, das sein Ehrgeiz sich zu stecken habe. So wenigstens muss man sich das Gefühl des Plato nach seinen Schriften vorstellen. Und diese Schriften also muss man zuvor aus dem Verzeichniss derjenigen Quellen streichen dürfen, aus denen man seine Darstellung des Sokrates schöpft, wenn es erlaubt sein soll, die niedrigsten Stufen in Plato's Entwicklung für dessen reine sokratische Zeiten zu halten. Aber welche Willkühr wäre dann noch verboten, wenn man dies darf. So lange man dies aber nicht darf, so lange man Plato's Sokrates nicht zurückschieben, und in Folge Dessen auch nicht in dem xenophonteischen, aristotelischen und anderweitigen Sokrates die Keime platonischer Grösse mit Gewalt unterdrücken darf, so lange darf man nicht ausschliesslich nur die früheren Stadien, in der Entwicklung Plato's nach Sokrates benennen, und dadurch wenigstens mittelbar Jenen einer Ueberschätzung Dieses beschuldigen. Ich traue daher den modernen Entdeckungen, die hierauf hinauslaufen, ebenso wenig als jenen antiken Erfindungen, die von Sokrates Ungunst gegen Plato, und dem entsprechend [1]) auch von Plato's Undank

[1]) Wer einmal lügt, muss in der Regel zweimal lügen. Darnach vermuthe ich einen innern Zusammenhang zwischen den gleich unwahren Erzählungen von Plato's Undank und von Sokrates Ungunst. Wer die Einen verbreitete, dem mussten auch die Anderen sehr erwünscht sein. Ein anderer Zusammenhang besteht gewissermassen zwischen allen diesen Erzählungen einerseits und den panegyrischen anderseits, die Plato's erstes Zusammentreffen mit Sokrates durch Zeichen und Wunder ausschmücken und die ausserdem seine Dankbarkeit gegen Sokrates so besonders hervorheben. Entweder sind Jene nämlich erst die Parodie von Diesen, oder auch Diese dazu bestimmt, Jene zu verdrängen. Will man bei dieser Gelegenheit auch noch ein Beispiel von der dritten von mir als mikrologisch bezeichneten Entstellungsart: so erblicke ich ein Solches in der Behauptung, dass Charmides den Plato zum Sokrates gebracht habe. Denn wie dies an sich kaum der Ueberlieferung werth gewesen wäre, so war es auch wol wirklich nicht sowol eine Ueberlieferung, als vielmehr ein Schluss, den man aus dem Vorkommen des Charmides in Platos Dialogen machte. Durch einen ähnlichen Pragmatismus ist wenigstens manche andre Nachricht über Plato lediglich aus dessen Schriften entstanden. Vgl. die bekannten Belegstellen für Plato's Dankbarkeit bei Zeller p. 292. 1. 294. 3., für seinen Undank 314. 1., für den apollin. Sagenkreis 292. 2. 319. 1. vgl. mit 314. 1.

gegen Sokrates reden. Ich glaube auch nicht dem Plato etwas zu vergeben, indem ich den Sokrates hebe. Ich vertheidige ja grade Plato's Bild des Sokrates gegen den Vorwurf „unhistorischer Idealisirung," [1]), und es bleibt für ihn noch immer Ruhm genug, seinen Lehrer so edel aufgefasst, dessen Anregungen so vollständig und richtig begriffen, so grossartig ausgeführt, dessen mündliches und gelegentliches, zufälliges und vereinzeltes Wort in systematischer Schrift und mit künstlicher Allgemeingültigkeit verewigt zu haben, mit Einem Worte dem genialsten „Propheten," den die Philosophie je gehabt hat, der besonnenste Interpret gewesen zu sein. Ich läugne auch nicht, dass nicht schon Plato's ganze Ideenlehre, und die mit ihr zusammenhängende Physik und Politik Sokrates Eigenthum war. Aber ich läugne, dass Plato sich einer genauen Grenzlinie bewusst war. Ich läugne, dass wir dieselbe zu ziehn im Stande sind. Denn Gedanken Plato's, die Sokrates gewiss noch nicht hatte, hängen zu unauflösslich mit andern zusammen, die Diesem nicht abgesprochen [2]) werden können. In einer Doppelbüste sind Sokrates und Plato's Bilder auf uns gekommen, nach verschiedenen Seiten schauend, mit characteristisch verschiedener Miene und Bildung und doch unmerklich ineinander wachsend. Man kann das Kunstwerk mit dem Beile spalten: aber man vergesse nicht, dass man dann nicht bloss das Ganze zerstört, sondern auch jede einzelne Seite beeinträchtigt.

Durch das soeben über Sokrates Entwickelte ist nun aber unserer weiteren Darstellung nicht unwesentlich präjudicirt worden. Denn, wer, der dem Bisher gesagten beistimmt, wird jetzt für unsere Frage noch einiges Gewicht darauf legen, dass neben dem Sokrates von Platon's älteren Zeitgenossen bei Diesem auch noch Andere in eigner, unmittelbarer Rolle auftreten: Männer der Wissenschaft und Männer der Praxis, würdigere Charactere, wie der Herakliteer Kratylos (in Kratylos), Kephalos als Berichterstatter über die Eleatische Philosophie (Parmenides), der Pythagoreer Timaeos (Timaeos und Kritias), und der Mathematiker Theodoros (Sophist und Politikos) einerseits, und wie Kritias (Timaeos und Kritias), Hermokrates (ebenso) anderseits, und mehr oder minder problematische Gestalten, wie neben den Sophisten Gorgias und Hippias ein Jon, Phaedrus, Alcibiades und Anytos (Letzterer im Meno, alle übrigen in den gleichnamigen Dialogen) [1]). Jeder von Diesen

[1]) Plato idealisirt, wie die alten Bildhauer ihre Statuen, im genauesten Anschluss an die Wirklichkeit, Xenophon — in seiner Differenz von Plato — gleicht, nach Brandis glücklichen Ausdruck, einer Augenblicks-Photographie, die oft unähnlicher ist als ein mit Geist und Liebe gemaltes Portrait. Uebrigens ist diese Differenz auch keine so unausgleichbare. Warum soll Plato nicht zuweilen etwas Xenophon sein dürfen, da Xenophon doch so oft etwas Plato ist? Aehnlich schon Tieck in Solgers Briefwechsel I. p. 333. Zu dem Ganzen vgl. übrigens unsern I. Theil p. LXXXV. p. 49 seq. u. Zeller I. I. II. p. 70 seq.

[2]) Ich begnüge mich, hierfür auf das kleine aber lehrreiche Beispiel des Lysis zu verweisen. Denn dasselbe zeigt uns in Plato ebenso sehr den selbstständigen Nachfolger des Sokrates, der von seines Lehrer's Anregungen durchgehends aus-, aber über sie hinausgeht, der über sie hinausgeht, aber doch nicht unsokratisch wird. Deswegen darf man einerseits keineswegs das Ganze des im Lysis enthaltenen Gedankeninhalts beim Sokrates voraussetzen: anderseits gelingt es aber nicht die Gränzlinie scharf zu ziehen, bis zu welcher Sokrates gelangt sein könnte, und von welcher aus Plato allein gegangen sein müsste. Sokratisch ist zunächst schon nach Seiten der Form und Methode jenes meisterhafte Verfahren, mit welchem der Dialog es versteht, fremde untergeordnete Auffassungen zu der Höhe des eigenen Strndpunktes emporzuheben, und einer scheinbar ganz ungelösten Begriffsverwirrung die Keime positiver Belehrung einzustreuen. Sokratisch ist dann aber auch nach Seiten des Inhalts wie jene Werthschätzung der Freundschaft überhaupt, so auch insonderheit das Bestreben, das Wesen Derselben dem Gebiete subjectiver Willkühr zu entnehmen, auf objective Grundlagen zu stützen, und mit den allgemeinsten Fragen der Sittlichkeit in Beziehung zu setzen. Dessen ungeachtet enthält eben dies Manches, was bestimmt über den Sokratischen Standpunkt hinausgeht. Deutlich genug schimmert schon die sich entwickelnde Ideenlehre durch in der Art, wie von Abbildern und Urbildern die Rede ist, in den Gedanken die sich auf die relative und hypothetische Nothwendigkeit des Uebels, so wie auf die Eigenthümlichkeit des Guten als des Allen Zugehörigen beziehen u. s. w. Aber wie wol stimmt doch diese Fortbildung zu jener Voraussetzung: wie durchaus ruht Jene auf Dieser. Nirgends finde ich weder ein absichtliches noch ein eclatantes Hinausgehn des Schülers über den Standpunkt seines Meisters. Vgl. die allerdings abweichende Darstellung von Steinhart I. p. 218. 225. 219. 229. 230.

[1]) Wir übergehn dabei den Eleatischen Gast im Sophist und Politikus, sowie die Unterredner aus den Gesetzen, weil deren historischer Character,

weist allerdings — sei's durch Gleichheit, sei's durch Gegensatz — auf Bildungsmomente hin, die der Sache nach in Plato's System zusammentreffen: auf seine relative Anerkennung des heraklitischen, pythagoreischen, eleatischen Princips, auf seine Werthschätzung der Mathematik, auf sein Interesse sowol für die gesunden als auch für die pathologischen Erscheinungen der Zeit und des practischen Lebens, auf sein Interesse für Poesie, Beredsamkeit u. s. w. Mit Jedem der Genannten kann Plato auch persönlich zusammengetroffen sein. Aber dass dies Letztere nicht nur wirklich geschehn sei, sondern dass solche persönliche Berührungen sogar irgend einen nennenswerthen Einfluss auf Plato's Gedankenbildung ausgeübt haben: Das sagen uns die platonischen Schriften weder direkt noch indirekt. Ja! in Betreff der Mehrzahl möchten ihre Andeutungen vielleicht eher noch auf das Gegentheil hinzuführen scheinen: sofern sie uns nämlich den Sokrates — dessen Einfluss auf Plato doch unter allen Umständen ausser aller Frage ist — im Vergleich mit jenen andern Unterrednern oft als überlegen, immer aber als ebenbürtig zeigen. Mit Allen redet er, ohne sich je Blössen zu geben: die Schwächen anderer hebt er, wenn auch in der Regel mit Schonung, oder nur in ironischer Weise [1]) hervor. Alle anderen kommen und gehn:

---

wenn überhaupt vorhanden, jedenfalls nicht bestimmter zu fixiren ist. Auch die Unterredner des Laches mögen hier unberücksichtigt bleiben, die Einen wegen ihrer Inferiorität, die Andern wegen eines besonderen, unten näher zu bezeichnenden Umstandes. Von den Genannten kommen Kratylos, Timaeus, Hermokrates, Gorgias, Anytos, Jon nur als jene unmittelbare Figuren der im Texte bezeichneten Dialoge vor, und ebenso auch Kephalos, wenn anders der Kephalos in dem Parmenides wirklich von dem aus der Republik verschieden ist. Dagegen begegnen uns auch noch als unmittelbare Figuren wieder: Theodoros im Theaetet, Kritias im Charmides und Protagoras, Hippias im Protagoras, Phaedrus im Symposium, Alcibiades im Symposium und Protagoras. Ausserdem ist Gorgias unter den Genannten wol Derjenige, der am Meisten auch noch in andern Dialogen erwähnt wird, Die Belege hierfür wie für die andren ähnlichen Angaben dieser Art weisen die indices nach, z. B. die dem VI. Bande von C. F. Herrmann's Ausgabe beigefügten.

[1]) In diese Kategorie gehört es, wenn Sokrates sich selbst Lehrer giebt, wie den Euthyphron im Kratylus u. A.

er allein bleibt so gut wie immer auf der Bühne. Sieht Das darnach aus, als ob diese Anderen uns wirklich nur Momente, Bestandtheile des platonischen Systems bezeichnen sollen, mit denen Plato den sokratischen Standpunkt ergänzt, vertieft, berichtigt zu haben glaubte? Ja! schrieb Plato etwa überhaupt nur um der Gelegenheit willen, Fingerzeige über sich und seinen Bildungsgang einstreuen zu können? Hat er gar nur desswegen seinen Sokrates zum typischen Ideal eines Philosophen potenzirt, um in Diesem sich selbst abzuschildern? In der That! auf solchen und ähnlichen Voraussetzungen bewegen sich viele der neueren Deductionen. Aber Plato's Schriften rechtfertigen sie nicht. Findet sich dessen ungeachtet in Betreff irgend eines der Genannten behauptet, dass derselbe auf Plato persönlich eingewirkt habe: so prüfe man diese Nachricht immerhin: aber man prüfe sie dann auch nicht bloss auf ihre innere, Glaubwürdigkeit sondern namentlich auch darauf, ob sie wirklich eine historische Ueberlieferung, und nicht vielleicht nur eine aus oberflächlicher Ansicht von Plato's Schriften pragmatisirte Hypothese ist [1]).

Was nun aber in dem Bisherigen von denjenigen älteren Zeitgenossen gesagt werden musste, die unmittelbare Figuren der platonischen Dramen sind, gilt erst recht und in erhöhtem Maasse von Denen, die nur mittelbar eine Rolle haben, oder

---

[1]) Kratylus gilt als Plato's Lehrer, den Dieser entweder vor oder nach dem Sokratischen Unterricht gehört haben soll (s. Hermann I. not. 83. 84. III. 468). Letzteres ist ganz unhaltbar. Aber auch das Erstere hat keine andre Gewähr, als die doch nur schwache des Aristotelischen ἐκ νέου συνήθης, das allerdings persönlichen und selbst vertrauteren Verkehr, dennoch aber nicht mit Nothwendigkeit ein eigentliches und wirksameres Schülerverhältniss involvirt. Für einen einflussreichen Lehrer Platons wäre die Rolle des platonischen Kratylus doch auch etwas zu wenig ehrenvoll. Vgl. den Anhang zu Lenormant's Comment. sur le Cratyle. Athen. 1861. Respectvoller wird Theodoros behandelt: aber wo deuten die platonischen Schriften auch nur an, dass er Platos Lehrer gewesen sei (Hermann I. 101.)? Gorgias soll ähnlich wie Sokrates den platonischen Dialog als erdichtet desavouirt, der Satyre beschuldigt, und auch sonst kleinen Krieg mit Platon geführt haben (Athen. XI. 505. d.). Dies Letztere mag Stattgefunden haben, wenn schon Autoritäten, wie Hermippus es schlecht beglaubigen. Ersteres aber ist ganz nach Analogie jenes Sokratischen Ausspruchs zu beurtheilen (vgl. Zeller 737.).

wohl gar nur in Erwähnungen vorkommen. Die Zahl der aus der ersteren Klasse hier in Betracht kommenden ist schon an und für sich klein. Denn während jene unmittelbaren Figuren nur ausnahmsweise [1]) nicht solche sind, mit denen Plato in Berührung gekommen zu sein scheint: finden sich dagegen unter den mittelbaren Mehrere, die wie Zeno und Parmenides überhaupt nicht als Zeitgenossen des Plato, nicht einmal als ältere gelten können. Indessen selbst diejenigen unter ihnen, auf welche diese Bezeichnung wirklich anwendbar ist, wie namentlich Charmides, und die Mehrzahl, sowol von den im Euthydem und Protagoras geschilderten Sophisten und Sophistenfreunden, als auch von dem im Symposium dargestellten Kreise, sind doch alle von der Art, dass Keiner unter ihnen einen Einfluss ausgeübt haben möchte, den nicht Sokrates sei's in derselben Richtung überboten, sei's in entgegengesetzter paralysirt hätte. Und wie viel mehr trifft dies Alles nun erst die bei Plato bloss Erwähnten [2]): nur für Sokrates rechtfertigen also die platonischen Schriften die Voraussetzung von einer irgendwie bedeutsamen und eigentlich so zu nennenden Abhängigkeit des Plato.

1) Da Laches 418 Nikias 413. starb, so müssen diese beiden Unterredner des nach dem Ersteren benannten Dialogs wol als Ausnahmen von dem Gesagten gelten: sonst aber wird Plato alle unmittelbaren Figuren seiner Dramen persönlich gekannt haben. Man muss dabei nur die Zeit der Handlung, die Zeit der Erzählung, und die Lebenszeit der Erzählenden von einander unterscheiden. Das im Parmenides enthaltene Gespräch ist das älteste, dessen Zeit sich bestimmen lässt; aber nicht unmittelbar wird es uns vorgeführt, sondern erzählt durch den Mund des alten Kephalos, und zwar zu einer Zeit, da Plato längst erwachsen war. Der Menexenus — abgesehn von dem berüchtigten Anachronismus, der seine Erwägung für sich fordert — spielt in der Zeit vor Plato's Geburt. Aber den Menexenus selbst kannte Plato sehr wol.

2) Der Interessanteste unter Diesen ist wol Lysias über dessen Verhältniss zu Plato namentlich der Phädrus reichen Stoff zu anregenden Vermuthungen giebt. Aber wie diese auch immer ausfallen mögen: nur zu Widerspruch vermochte Lysias den Plato anzuregen, und auch ohne diesen Widerspruch wäre Plato's Entwicklung in allem Wesentlichen so verlaufen, wie es der Fall gewesen ist. Vgl. das oben p. 25—27. Gesagte, und C. F. Hermann (Ges. Abhandl. 1849) über die Rede des Lysias in Plato's Phaedrus. Zu der hier verzeichneten Litteratur ist gegenwärtig Einzelnes nachzutragen wie Stallbaum Lysiaca ad. Pl. Phaedr. illust. 1851. Leipzig.

Und doch sind es wiederum fast ausschliesslich diese platonischen Schriften selbst, aus denen wir Glaubwürdiges über Plato's Stellung zu älteren Zeitgenossen zu schöpfen im Stande sind. Nicht diese alle haben ja Schriften verfasst, nicht alle, die es gethan, ihre Schriften bis auf uns gebracht. Und unter Letzteren wiederum sind es nur Wenige, in deren Schriften oder Schriftfragmenten Beziehungen auf Platonisches anzuerkennen sind [1]). Ein zusammenhängendes und vollständigeres Bild ist aus ihnen nicht zu entnehmen.

Wir wenden uns daher jetzt zu Platos Coaëtanen, unter denen der sokratische Freundes- und Schülerkreis unsere Aufmerksamkeit zuerst auf sich zieht; und wiederum unsere Darstellung von Platos Verhältniss zu Diesem eröffnen wir mit seinen Beziehungen zum Xenophon, dessen Voranstellung uns zweckmässig erscheint, einmal, weil Xenophon einer der ältesten und angesehensten Anhänger des Sokrates gewesen ist, sodann weil der von ihm uns auch gegenwärtig noch vorliegende Schriftencomplex umfassender ist als der irgend eines andern Sokratikers mit alleiniger Ausnahme des Plato, drittens weil kaum ein Zweiter unter diesen den reinphilosophischen Elementen des Sokrates und Plato verhältnissmässig so fern stand, wie grade er, und endlich weil über seine Beziehungen zum Plato von ziemlich früher Zeit an die aller unrichtigsten Auffassungen verbreitet gewesen sind, und zwar Ansichten, deren historischen Werth wir nicht werden prüfen können, ohne daraus zugleich auch in Betreff der übrigen Sokratiker und ihrer Stellung zum Plato die entscheidendsten Gesichtspunkte zu gewinnen. So vereinigen sich also in diesem Falle innere und äussere Rücksichten, um Xenophons Voranstellung als gerathen erscheinen zu lassen.

Plato hat den Xenophon in allen seinen Schriften nie, und

1) So z. B. kann ich die im Aristophanes (Ekklesiazus. u. Plut.) gefundenen nicht anerkennen, gleichviel ob man dabei dem Plato oder dem Aristoph. die Priorität vindicirt, und ob man an Rep. V. oder an mündliche Aeusserungen des Plato denkt. Cf. die bei Susemihl II. 1. p. 295. u. Ueberweg p. 212. erörterte Litteratur (besonders die dort genannte Monographie Zimmermanns De Aristophanis et Platonis amicitia aut simultate. Marburg 1834) und dazu Bernhardy Litt. G. II. b. p. 582 seq. Die Voraussetzung solcher Beziehungen wird auch weder durch die Scholien noch durch Diog. Laert. gestützt.

Xenophon seinerseits den Plato nur ein einziges Mal (Mem. III. 6.) ausdrücklich erwähnt. Diese schon ziemlich früh von den beiderseitigen Schriften entnommene Wahrnehmung hat den Anstoss gegeben, um zwischen beiden Sokratikern ein feindseliges Verhältniss, eine simultas [2]) vorauszusetzen, für deren Vorhandensein man sich ausserdem auch noch auf die zwischen beiden Theilen — ohne Nennung des Namens — vorgefallenen Invectiven, auf die Rivalität, in welcher sie ihre einzelnen Schriften gegeneinander abgefasst haben sollen, sowie endlich auf die Verschiedenheit ihrer ganzen Richtung und Geistesart berufen hat. Wir werden die Gültigkeit dieser Behauptungen am Besten zu prüfen Gelegenheit haben, wenn wir uns zunächst nur an die eignen Schriften der beiden Männer halten, und erst, wenn wir bestimmt haben, wie sich nach Diesen die Sachlage zeigt, auf die über dieselbe von späteren Berichterstattern abgegebene Meinungen eingehen.

In der angebenen Begründung besitzt nun das zuletzt angedeutete Moment offenbar am Wenigsten bindende Kraft. Denn selbst, wenn die Differenz zwischen diesen beiden Schülern Eines Meisters genau in der Weite und überhaupt grade so bestanden hätte, als wie es oft vorausgesetzt worden ist: so würde es immer noch erst auf den Nachweis ankommen, ob diese Männer sich um ihrer Richtungsdifferenz Willen, von einander abgestossen, und nicht sowol, wie es doch auch wol zu geschehen pflegt, trotz derselben oder auch wol gar durch dieselbe zu einander hingezogen gefühlt hätten. Ein solcher Nachweis lässt sich nun aber aus den beiderseitigen Schriften in keiner Weise führen; denn deswegen, weil Beide über Sokrates und politisch-ethische Gegenstände, und Beide ein Symposium geschrieben haben, wird man sich doch nicht wol zu der unhaltbaren Behauptung hinreissen lassen wollen, dass Eifersucht auf den Mitschüler den Xenophon zu der Abfassung seiner anmuthigen, den Plato aber zu seinen grossartigen Schriften — und wäre es auch nur in mitwirkender Weise

1) Vgl. Boeckh de simultate quam Plato cum Xenophonte exercuisse fertur. Berl. Programm zum 3. August 1811. P. 7. not. 4. wird die ältere Litteratur über diesen Punkt angegeben. Dazu vgl. Orelli epistol. Socratic. 222. Cobet prosopogr. Xenophont. Lugd. Batav. 1836. p. 28.

getrieben, während es doch für jede unbefangene Auffassung einleuchtet, wie ganz andere Antriebe es gewesen sind, die jene Männer beherrscht haben. Diese waren nicht Eifersucht auf einander, sondern vielmehr der der Hauptsache nach wie mit dem Sokrates, so auch untereinander getheilte Gegensatz gegen sophistische und andre schädliche Richtungen der Gegenwart, und zunächst überhaupt nicht irgend welche polemische Rücksicht, sondern vielmehr begeistertes Interesse beziehungsweise für den Sokrates und Cyrus, so wie für die in solchen Gestalten von ihnen angeschauten Ideen. Jedenfalls wird aber kein Besonnener solange eine Rivalität [1]) als ausgemacht ansehen wollen, als bis nicht wenigstens einer von den beiden andren Punkten, — dass nämlich in der beiderseitigen Ignorirung Geflissentlichkeit, sogar Feindseligkeit aber in den versteckten Anspielungen aufeinander sich verrathen soll — sicher gestellt ist. Auch Dies vermag nun aber unsers Erachtens in keiner Weise erreicht zu werden.

Denn wenn wir zunächst die erste dieser beiden Beschuldigungen näher prüfen: so ist es ja allerdings wahr, dass die völlige Uebergehung des xenophontischen Namens bei Plato, und die nur Einmalige Nennung des Plato bei Xenophon auf den ersten Anblick etwas Auffallendes hat. Indessen man lege sich doch nur einmal die drei Fragen vor: in welcher Weise erwähnt Xenophon den Plato das einzige Mal, wo er ihn nennt? welchen nahe liegenden Anlass hatte er, seinen Mitschüler auch noch häufiger zu erwähnen, und welcher Grund konnte bei Beiden obwalten, um von solchen Namenerwähnungen abzustehen? — und man wird nicht umhin können, sowohl den Xenophon, als auch den Plato in Betreff dieses Punktes vollkommen in Schutz zu nehmen.

1) Gellius bemerkt treffend, wie leicht der Schein der Rivalität zwischen zwei gleich strebsamen Grössen, und eine wirkliche Rivalität zwischen ihren Schülern entsteht. Auch ist der Schein der Rivalität gar nicht einmal so gross wie oft vorausgesetzt wird. Denn von Xenophontischer Seite können berechtigter Weise nur Symposium, Meno und Oeconomicus nicht aber auch Cyrop. und die unächte Apologie in Frage kommen. Vollends aber verringert auch dieser Schein sich noch, wenn man wie Boeckh p. 33 sehr gut ausführt, nicht nur auf das Was, sondern auch auf das Wie der Behandlung achtet.

Denn zunächst erwähnt Xenophon Plato's Namen an jener einzigen Stelle in einer solchen Weise, die eher auf alles Andere, als auf eine zwischen Beiden bestehende Feindschaft, Rivalität, oder auch nur Nichtachtung hinzuführen vermögte. Er redet an jener Stelle nämlich von dem „Wohlwollen“, welches um des Charmides und Plato willen Socrates für den jungen Glaukon empfunden habe; in dem Munde eines begeisterten Socratikers muss dieses Andenken des zwischen Socrates und Plato bestanden habenden Verhältnisses nun aber so lange als ein Zeugniss für das eigene gute Einvernehmen mit dem Letzteren gelten, als bis nicht ein aus evidenten Thatsachen entnommener Einwand dagegen vorgebracht worden ist [1]). Einen solchen aber kann man eben so wenig in den Stellen, die einen versteckten Angriff auf Plato enthalten sollen, als darin erblicken, dass er diesen nicht mehr als einmal namhaft gemacht hat. Denn zu dem Letzteren hatte Xenophon entweder gar keinen oder doch jedenfalls nur einen sehr fern abliegenden Anlass, bei der in Vergleich mit Plato's Lebenszeit frühen und von Xenophon mit Treue eingehaltenen Zeit, in welcher die Handlung seines Symposium spielt, bei den ganz bestimmt, und wenn man will eng abgegränzten Gesichtspunkten, nach denen sich in dem Oeconomicus und den Memorabilien sowie endlich bei dem dem Plato ziemlich heterogenen Gesichtkreis, unter welchem sich in den übrigen Schriften [2]) des Xenophon dessen

---

[1]) So beurtheilen diese Stelle nach dem Vorgange von Fraguier und Hindenberg auch Boeckh p. 24. not. 6. u. A., z. B. Schneider im index d. Memorab. s. v. Plato. Eine Bestätigung kann man auch darin erblicken, dass Plato Xenophon ja auch mit dem an jener Stelle mit Plato auf Eine Stufe gesetzten Glaukon und Charmides allem Anscheine nach auf gutem Fuss stand (s. darüber Cobets Prosopograph. Xenoph. für Glaukon p. 66., für Charmides p. 46 nach Memor. III. 6. und 7. Sympos. III. u. IV. Hellenica II. 4. 19.)

[1]) Von der Apologie kann bei der Unächtheit derselben nicht füglich die Rede sein. Darum bedürfen wir denn auch des Tennemannschen Beweises nicht (p. 25.) den Boeckh p. 21 erwähnt. Ueber die Unächtheit der Apologie d. Xenoph. s. Valckenar. in Schneiders Ausgabe Leipz. 1816. p. 315. 323. Boeckh de simult. p. 7. not. 5. Caspers (Recklingh. Progr. 1836 und Jahn's Archiv 1842.) Zeller I. p. 167. u. A. vgl. mit Geel's Vertheidigung 1836. Mnemosque 1857/8. Cobet variae lect. Leyden. u. Heilands Xenoph. Jahresbericht Philologus II. 1. u. Zeitschr. für A. W. 1848. u. A.

Darstellung bewegt. Hiernach könnte es vielleicht sogar als eine besondere Bevorzugung des Plato erscheinen, wenn Xenophon seinen Namen häufiger erwähnt hätte, zumal dieser den Namen seines Meisters in allen seinen Schriften verhältnissmässig doch auch nur selten, manchen andern Sokratiker aber ganz und gar nicht erwähnt hat [1]). Und um nichts besser steht es dann auch zweitens um die Invectiven, die ohne ausdrückliche Nennung seines Namens Xenophon gegen den Plato gerichtet haben soll. Denn selbst wenn wir unbesehens und uneingedenk aller chronologischen und sonstigen Rücksichten alle diejenigen Stellen anerkennen wollten, in denen man solche Beziehungen gefunden hat, wenn wir mithin z. B. anerkennten, dass nicht nur das xenophontische Symposium sei's mit Beziehung auf das platonische, sei's mit Beziehung auf Protagoras, p. 347 c. d., sondern auch die Cyropaedie mit Beziehung auf die 2 ersten Bücher der Republik oder wohl gar auf Leges III. p. 592., Anabasis II. 6. mit Beziehung auf Platos Meno, und Mem. IV. 7. mit Beziehung auf irgend welche andere platonische Darstellung geschrieben sei: was würde aus alle diesem im schlimmsten Falle anders folgen, als dass Xenophon von politischen Angelegenheiten, von den Persönlichkeiten des Menon, Cyrus und Sokrates, und zwar von dem Letzteren namentlich sowol mit Bezug auf sein geselliges Verhalten als auch auf sein Verhalten zur Physik und Mathematik eine von der des Plato abweichende Auffassung gehabt habe. Hass gegen den Plato [2]) aber und Neid, oder wol gar den Vorwurf der Lüge würden wir nie heraus zu lesen im Stande sein, und selbst im xenophontischen Symposium höchstens eine eben so harmlose wie launige Bezugnahme auf das platonische erblicken können. So dass

---

[1]) Abgesehen von den Memor. Symp. und Oec. erwähnt Xen. den Sokrates nur Hellenica I. 7. 15. Anab. III. 1. 5. u. 6. Aeschines, Euklides, Theages, Theodot, Theaetet, Menexenus, Ktesipp, Terpsion, Kleombrot kommen so viel ich weiss nie beim Xenophon vor. Auch Phaedo nicht; denn Memor. I. 2. 48 ist statt dessen mit Ruhnken, Schneider u. A. Phaedondas zu lesen (s. Schneider im index u. Cobets prosop. Xen. p. 32.) Selbst die bedeutendern Socratiker werden nur selten erwähnt (cf. Cobet prosop. Xen.)

[2]) Diesen findet z. B. Dacier vie de Platon p. 113 in Anab. II. 6.

uns also von Seiten des Xenophon auch nicht der geringste Anhaltspunkt für die Voraussetzung einer simultas bleibt, vielmehr beweist sich Dieser auch in diesem Punkte wie überall in seinen Schriften als einer der reinsten und einfachsten, edelsten und harmlosesten Charactere des griechischen Alterthums [1]). Und gegen diesen Xenophon sollte nun der göttliche Plato — er, der zuerst den Neid aus dem göttlichen Chore verbannt hat — durch neidische Gesinnung zurückgestanden haben? — Credat Judaeus Apella, non ego. Wie bei den meisten Vergleichungen zwischen platonischen und xenophontischen Stellen die Ansichten darüber getheilt gewesen sind, von welcher Seite darin der Angriff ausgegangen, und welche die durch dasselbe getroffene gewesen sei, so lassen sich auch durch leichte Modification die bisher zu Gunsten Xenophons vorgebrachten Gründe — und wenn auch nicht alle, wenigstens nicht mit der gleichen Stärke wie bei Xenophon, so doch die meisten und annäherungsweise ebenso auch zu Platos Gunsten geltend machen. Auch Plato's schriftstellerische Production ist nicht von Eifersucht eingegeben gewesen. Auch er mag vielleicht etwas mehr, doch aber auch er immer keinen sehr bedeutenden Anlass gehabt haben, seine Mitschüler zu erwähnen, dagegen aber lassen sich auch ganz wohl Gründe denken, weswegen er solche Erwähnung vermied, da dieselbe ihn bei günstiger wie ungünstiger Schilderung leicht dem Vorwurfe der Parteisucht aussetzen konnte. Am allerwenigsten kann man da eine Nennung des Xenophon erwarten, wo die Natur der Sache sie ausschloss, wie z. B. in dem Phaedo und der Apologie. Denn wie konnte Xenophon als anwesend erwähnt werden, da er es nicht wirklich gewesen war, und wozu seine Abwesenheit motiviren, da bei Xenophon nicht derselbe Anlass hierzu vorlag wie bei Aristipp, Kleombrotos und Plato [2]). Endlich beweist auch keine Stelle des Plato, in der man Invectiven auf Xenophon gefunden hat, etwas

[1]) Vgl. das schöne Lob Xenophons bei Boeckh p. 24. und andre laudes die mehr den Schriftsteller als den Menschen treffen bei Roscher, in den Schr. d. Sächs. Ges. d. Wiss. I. 1849. p. 115. Zeller p. 167 u. A.

[2]) Siehe hierüber Boeckh p. 20 nach dem Vorgange von Wolf ad Symp. p. LIX. Heindorf ad Phaedon. p. 12.

Weiteres, als was wir für Xenophon mit Beziehung auf Plato bestätigt gefunden haben [1]). Vielmehr möchte immer noch die beachtenswertheste unter allen derartigen Stellen die aus den Gesetzen sein. Ihr schliesse ich hier sofort zwei andere Stellen des Plato [2]) an, die sowol unter einander als auch mit der aus den Gesetzen das Gemeinsame haben, dass man zwar einerseits eine Beziehung auf Xenophon und xenophontische Schriften in denselben kaum übersehen, anderseits über die nähere Beschaffenheit dieser Beziehung doch auch nicht recht ins Sichere kommen kann. Aber wie immer man auch über diese Stellen urtheilen mag: Eins haben diese Stellen nun doch auch weiter noch unter einander gemein, dass nämlich eine unbefangene Auffassung in ihnen nie Anzeichen für eine zwischen Plato und Xenophon vorhanden gewesene simultas erblicken wird.

Je weniger Grund zu einer derartigen Annahme nun aber in den eigenen Werken des Xenophon wie des Plato vorliegt, desto näher liegt es uns zu fragen, auf welchem Wege dessenungeachtet solche Ansicht entstanden und verbreitet worden ist. Der älteste, auch uns noch unmittelbar vorliegende Schriftsteller, der die simultas berührt, ist Gellius XIV. 3. Indessen seine

[1]) Aehnlich wie wir oben bei Xen. erinnerten, müssen wir jetzt bemerken, dass wenn anders das plat. Symp. das spätere ist, dasselbe jedenfalls in sehr harmloser Weise sich auf Xen. bezieht. Wir umgehen gern die häklige Frage nach der Priorität zwischen den beiden Symp., da uns grade die diesen Punkt betreffende Litteratur die Unmöglichkeit einer berechtigten Entscheidung aufgedrängt hat. Vgl. namentlich C. F. Hermann's Programme 1834, 1841, 1844, 1845, und Hug im Philologus 1852 mit Hermanns Antwort. 1853.

[2]) Zwischen Jon p. 530 b., 536 e., 538 b. und dem xenophont. Symp. hat Boeckh p. 20. 7. merkwürdige Parallelen aufgedeckt. Indessen wenn man die Aechtheit der beiden hier in Frage kommenden Seiten festhält, führen diese Parallelen eher auf alles Andere, als auf Polemik zwischen Xen. und Plato und am wahrscheinlichsten ist es, dass beide Darstellungen unabhängig von einander durch gemeinsame Beziehung auf gewöhnliche Attische Vorgänge entsprungen sind. Ebenso hat Boeckh p. 22 im Alcib. 1 eine Beziehung und zwar eine freundliche auf Xen. gefunden. Auch diese Sache ist indessen zweifelhaft. Cobet prosop. Xenoph. p. 28. not. 6 schliesst sich an Boeckh an.

Erörterung derselben ist nicht nur in andern Stücken, sondern auch namentlich darin wohlerwogen und masshaltig, dass er zwischen seiner eigenen Ansicht und derjenigen älterer Autoritäten [1]) fortdauernd einen Unterschied anzudeuten bemüht ist. Wir müssen daher, über Gellius hinausgehend, weiter fragen, wo wohl die älteste Quelle jener Auffassungen und Nachrichten anzusetzen sei? Hierfür hat nun aber bereits Boeckh (l. l. p. 5 seq.) den Hegesander genannt, und die Rolle eines Vermittlers und Vermehrers der Verläumdung gebührt ihm auch wohl ohne Zweifel. Aber schöpfte er nicht vielleicht selbst erst aus der trüben Quelle des Theopompus, oder etwa aus der vielleicht für etwas reiner zu haltenden des Dioskorides? Auf einen solchen Zusammenhang weist wenigstens — abgesehn von allgemeineren Erwägungen — insonderheit auch der Verlauf der zweiten für unsere Frage in Betracht kommenden Hauptstelle bei Athenaeus hin (XI. 504 c. coll. V. 216.), innerhalb deren, p. 507 a., Hegesander für malitiöse Nachrichten

---

1) Wiewohl Gellius die betreffenden Gewährsmänner als solche bezeichnet: qui de Xenophontis Platonisque vita et moribus plerique omnia exquisitissime scripsere — so urtheilt er selbst doch richtiger als jene. Dies beweisen auch namentlich seine beiden Bemerkungen: die eine, dass der Schein einer Rivalität zwischen zwei grossen Männern leicht entstehe, sowol durch ihr eignes gleichmässiges Streben, als auch durch die bei ihren Anhängern wirklich vorhandene Rivalität, und die andere, dass das über Plato und Xenophon Behauptete seinen Ursprung einer blossen Conjectur aus deren Schriften verdanke. War nun gar ein der platonischen Zeit Nahestehender, der das Verhältniss richtiger kennen musste, der erste Urheber einer solchen Conjectur, so ist dieselbe mehr noch Verläumdung als Misverständniss. Für seine doch immer noch zurückhaltende Vermuthung: „non afuisse ab eis motus quosdam tacitos et occultos simultatis et aemulationis mutuae,“ beruft er sich erstens auf die gegenseitige Nichterwähnung bei häufiger Rücksichtnahme auf andere Sokratiker, sodann zweitens auf die polemischen Beziehungen, die in Betreff der zwei ersten Bücher der Republik die Cyropaedie, und in Betreff dieser die Leges enthalten sollen, und endlich drittens auf ihre verschiedene Auffassung von Sokrates Stellung zur Physik, Mathematik u. s. w. So manches unerwiesene oder gradezu unwahre Moment hierin auch liegt, so tritt Gellius Aeusserung doch noch ungleich vorsichtiger auf als die keckere und zugleich grundlosere Art der Späteren. Namentlich bei Athenaeus ist die Sache fast ausschliesslich gegen Plato, statt gegen Xenophon oder Beide gerichtet.

über Plato, p. 507 a., Dioskorides für eine platonische Aeusserung, die an sich für harmlos gelten kann, von Athenaeus aber offenbar in anderm Sinne gedeutet wird, und endlich p. 508 c. Theopompus in ähnlicher Eigenschaft als Autorität citirt wird [1]). Eben diesen Theopomp nennen nun zwar Einige einen ausgezeichneten, wahrheitsliebenden und für wissenschaftliche Forschung aufopferungsfähigen Mann, Boeckh dagegen gewiss mit ungleich grösserem Rechte omnium et hominum et civitatum calumniatorem maledicentissimum (p. 5) [2]). Von ihm stammen wahrscheinlich die beiden Notizen bei Diog. Laert. III. 40. und VI 14. her, deren eine direct, die andere indirect gegen Plato gerichtet ist, ihm dankt man die schätzenswerthe Einsicht, dass Plato seine — übrigens auch noch für nutzlos und lügnerisch erklärten Dialoge aus Antisthenes, Aristipp und Bryson entlehnt habe [3]), und nur Antisthenes unter allen Sokratikern fand überhaupt vor seinen Augen Gnade. (Athen. 508 c.) Einem solchen Manne dürfen wir auch wohl die Ehre anthun, ihn für den Erfinder der simultas zu halten. So bald dies aber auch nur einigermassen als wahrscheinlich anzusehn ist, verliert damit zugleich die ganze auf sie bezügliche Ueberlieferung [4]) ihre Glaubwürdigkeit. Sie kann für uns nur noch zu dem Einen dienen, uns auch in Betreff anderer Persönlichkeiten und ihrer Beziehungen zu Plato gegen analoge Aufstellungen misstrauisch zu machen.

---

1) Eine genaue Vergleichung des Athen. mit den andern Berichterstattern ist sehr instructiv. Wegen der von ihm angeblich angedeuteten Priorität des platon. Symposiums siehe die Berichtigung von Hug p. 640. gegen Boeckh p. 7.

2) Ueber ihn vergleiche auch die Urtheile bei Voss de histor. Graecis ed. Westermann. Lips. 1838. p. 59. u. Luzac lection. Atticae p. 111. C. Müller Histor. Gr. fragm. I. p. LXV seq.

3) „Sed mihi quidem“, heisst es bei Boeckh l. l., contra quam olim Valckenario, qui si de Platone potuisset tacere, famae pepercisset, de Platonis furtis neutiquam esse persuasum, alio patefeci loco (cf. acta litter. Jenens. 1809. no. 23), idque ex interiore, opinor, Platonicorum librorum cognitione. Wahrscheinlich war Theopomps „ἐν τῷ κατὰ Πλατ. διατριβῆς“ eine Digression in seinen Philippicis (cf. C. Müller l. l. p. LXXIII.)

4) Zu dieser gehören ausser dem Angeführten namentlich noch Diog. Laert. III. 34. II. 57. u. die Pseudoxenophont. epist. 15. vgl. mit ep. Platon 2. u. Xenoph. ep. ad Aeschin. sowie Orelli ad l. l.

Hiervon werden wir sofort Gelegenheit haben, auf den Aeschines, Aristipp und Antisthenes Anwendung zu machen.

Die Nachrichten, die wir über des Ersteren Verhältniss zu Plato aus erster Hand besitzen, sind äusserst dürftig, Denn während Plato des Aeschines nur an den mehrerwähnten zwei Stellen des Phaedo und der Apologie gedenkt, enthalten Aeschines ächte Fragmente[1]) weder eine ausdrückliche Nennung des Plato, noch auch nur, so weit ich sehe, eine stillschweigende Bezugnahme auf denselben. Unter den dies Verhältniss berührenden Berichterstattern stehn aber sofort in dem Idomeneus von Lampsacus und Hegesander zwei der allerunzuverlässigsten obenan. Einer aus solchen Quellen hervorgehnden Ueberlieferung wird daher auch Niemand glauben dürfen, dass Plato wirklich dem Aeschines seinen sokratischen Liebesdienst[2]), seine Lehrthätigkeit zu Athen, sowie seine Aussichten am Syrakusanischen Hofe verkümmert habe u. s. w. Panaetius dagegen muss dem Aeschines wenigstens eine gewisse Gemeinschaft mit Plato vindicirt haben, wenn anders es wahr ist, dass er allein

---

[1]) Vergl. deren Sammlung bei C. F. Hermann im Göttinger Prorectoratsprogramm 1850, der p. 8 erinnert, dass dieselben noch bis auf Longins Zeit erhalten gewesen seien. Ebenso Hermanns Plato p. 413 u. 585. not. 182.

[2]) Nach dem Idomeneus bei D. L. III. 36. II. 60 soll nämlich das von Platon in seinem Kriton diesem beigelegte Gespräch in Wirklichkeit vom Aeschines gehalten, vom Plato aber auf Jenen wegen seiner zunächst auf Aristipp um Dieses willen dann aber auch auf dessen Freund Aeschines geworfenen Abneigung übertragen sein, während doch Character und äussere Verhältnisse Kriton für jene Rolle noch geeigneter machen als Aeschines. — Ebenso wenig verdient Hegesanders Nachricht (Athen. XI. 507 c.), dass Plato dem armen Aeschines seinen einzigen Schüler Xenokrates abspänstig gemacht habe, irgend welche Widerlegung. (Zusammenstimmend damit ist das D. L. II. 62 u. 20 Gesagte, weniger gut die Anführung des Aristoteles Mythus bei D. L. II. 63.) Auf Plato's unfreundliches Benehmen gegen Aeschines am Syrakusanischen Hofe, von dem wir D. L. III. 36 lesen, beziehen sich auch die Sokratischen Episteln, z. B. 23. coll. Hermann l. l. not. 23. Die Art aber, wie Hermann den direkten Widerspruch dieser Nachricht mit Plutarchs adulat. et amic. 26 durch Unterscheidung des ältern und jüngern Dionys zu heben sucht, (p. 7, not. 11), scheint mir völlig unstatthaft. Vergl. zu dem ganzen Inhalt dieser Anmerkung meine Dissert. de philosophia Cyrenaica part. I., Göttingen 1855, besonders p. 74, not. 2, p. 46—48, p. 51.

den Sokratischen Dialogen dieser beiden Männer, sowie denen des Xenophon und Antisthenes das Prädikat der „Wahrheit" zugestehen wollte. Und auch sonst stellt das Alterthum nicht selten mit dem Plato den Aeschines zusammen[1]). Ganz ähnlich steht es auch um Aristipps Beziehungen zu Platon[2]). Auch hier von der einen Seite gar keine ausdrückliche Beziehung auf den Mitschüler, wenigstens nicht in der spärlichen Anzahl der auf uns gekommenen Nachrichten und Fragmente, und von der andern nur die eine in der bekannten Phaedostelle enthaltene Nennung. Dafür aber ein ganz beträchtlicher Schwarm von halb oder ganz zu verwerfenden Anekdoten, zurückgehend auf

---

[1]) Vergl. D. L. II. 64 und dazu Krische über den plat. Phaedrus in den Göttinger Studien 1847 p. 932 und im besondern Abdruck p. 5. Andere Zusammenstellungen Platos und Aeschines erwähnt Hermann (p. 5, 6. 8. passim), sowie dass er als Verfasser des pseudoplatonischen Eryxias gilt, (not. 24.) und zu denen gehört die angeblich nach Sokrates Tode in Megara und hier mit Euklid und Plato zusammen gewesen sein sollen (not. 13).

[2]) Ich verweise auch hier auf meine bereits angeführte Dissertation über Aristipp — in Betreff deren ich freilich den von Zeller p. 241 not. 3 ausgesprochenen Tadel gegenwärtig selbst anerkennen möchte — namentlich auf p. 51. 52. 63—65. 67. 71. 82. Aus ihr wiederhole ich auch die als Anhaltspunkte vorauszusetzenden chronologischen Verhältnisse, nach welchen Aristipp ca. 435 geboren, seit 416 in Athen, 399 in Aegina, 389/8 mit Plato beim ältern, 361 mit ebendemselben beim jüngeren Dionys, und endlich nach 356 wiederum in Athen gewesen zu sein scheint (p. 18. 24. 57. 82.), muss indessen hinzufügen, dass nicht alle diese, und die damit zusammenhängenden Angaben sicher, einige vielmehr recht unsicher sind. Immer aber hatte Aristipp Gelegenheit genug, sich mit Plato zu berühren und zu messen. Das würden ja auch, wenn es nicht sonst hinreichend feststände, schon allein die Stellen im Phaedo und bei Aristoteles Rhetor. II. 23 beweisen. Da diese beiden Stellen übrigens gewissermassen das Thema bilden, was alle anderen Nachrichten nur variiren, so ist es nicht nutzlos, sie etwas genauer ins Auge zu fassen. In Betreff der Phaedostelle darf man aber nur die Alternative zulassen: entweder war Aristipps Aufenthalt auf dem schwelgerischen Aegina, zu einer Zeit, wo er in Gefängniss seines Meisters hätte sein sollen, wirklich historisches Factum, und dann muss man die schonende Art bewundern, mit welcher Plato den pietätslosen Leichtsinn seines Mitschülers zudeckt. Oder jener Aufenthalt hatte andre als aus Genusssucht und Leichtsinn hervorgehende Motive: nun, so hat Plato auch nicht auf solche anspielen wollen und können. In keinem Falle kann die Phaedostelle aber weder mit dem angeblichen Demetrius eine feige und gleissnerische Ver-

die Autoritäten von Männern wie Theopomp [1]), Idomeneus, Sotion, Hegesander [2]), und nur einmal und zwar bei einer möglichst harmlosen Gelegenheit auch auf die eines Aristoteles. Und ausserdem noch ein vielleicht eben so grosser Schwamm von namenlosen Anspielungen [3]), die man fast in allen Haupt-

---

läumdung, (λοιδορία — ἐν σχήματι εὐπρεπείας κ. τ. λ.) vgl. Athen. Diog. L. Epist. Socrat. 11. und 16., noch auch nur mit Andern (z. B. Groen v. Prinsterer p. 55) ein locus acri profecto sale suffusus genannt werden. An der Aristotelischen Stelle aber ist zu beachten: die für Plato rücksichtsvolle Art (ὡς ᾤετο), wie Aristoteles das Ganze darstellt; das Gewicht, welches Sokrates Ansehen auch über Aristipp gehabt haben muss, und das in Folge hiervon bei Letzterem vorauszusetzende Gefühl einer gewissen Gemeinschaft mit Plato; endlich der Plato gemachte Vorwurf der Ueberhebung und die in den Nachrichten auch sonst am Aristipp heraustretende, besondere Abneigung gegen diesen Fehler (vgl. m. Diss. p. 28 u. 31. not.)

1) Seine Plagiatsbeschuldigung ist bereits vorhin erwähnt. Könnte man dieselbe aber nicht vielleicht zu einem Beweismittel dafür umschmieden, dass Platonische und Aristippische Feinheit in manchen Stücken einander eben so sehr berührten als Platonische und Antisthenische Strenge? Auf etwas Aehnliches führt jedenfalls die Wahrnehmung, dass manche Dicta und Characterzüge von den in diesem Punkte freilich doppelt leichtsinnigen Gewährsmännern bald dem Aristipp, bald dem Plato beigelegt werden (vgl. m. Diss. p. 32. 1. 52. 63. 67. und Zeller p. 271. 1.). Auch wäre es interessant, wenn man den Ursprung derjenigen Nachrichten näher zu fixiren im Stande wäre, die auf Plato's Verhältniss zu Aristipp ein günstiges Licht werfen, wie Diog. L. II. 67. Cruquius u. A. (vgl. m. D. p. 62.) Stammen diese vielleicht aus den Aristipps Namen tragenden Dialogen von Speusipp oder Stilpo her, oder auch von einem andern der über die Sokratiker berichtenden Schriftsteller, die doch wohl nicht Alle schmähsüchtig gegen Aristipp und Plato gesinnt gewesen sind (vergl. m. D. p. 15)?

2) Idomeneus ist uns schon als Autorität für die auch Aristipp mit berührenden Geschichten mit Aeschines begegnet. Wahrscheinlich ist er es auch für das megarische Zusammenleben, die malitiöse Auslegung der Phaedostelle u. A. (vgl. m. Diss. p. 54). Ueber Sotion und Hegesander vgl. ebd. p. 40. 71.

3) Als wichtigste unter diesen angeblichen Anspielungen hebe ich nur hervor: Philebus oft, namentlich 11 b. 12 d. 13 a. 21 a. b. 31 b. 36 c. 42 e. 45 a. 65 e. Phaedon p. 68 e. 69 a. Gorgias p. 491 e. Meno p. 78 d. Theaetet p. 155 e. 156. 186 d. 172. 173. 175 e. Kratylos p. 384 d. 386 d. 391. Sophist p. 246 a. Republik VI. 489 b. 505 b. IX. 588. Und von den darauf bezüglichen Besprechungen: Wendt de philos. Cyren. Gott. 1841. p. 35 seq. coll. p. 16. 17. 21. 28. 34. Groen v. Prinsterer p. 55. Schleiermacher II. 1. 183. II. 1. 331. II. 2. 19. 135. III. 1. 566. u. s. w Ritter II. 102. C. F. Hermann Plato p. 282. coll. Ges. Abhandl. p. 235.. Deycks de Megaric. p. 28. Zeller p. 254. 255 1. 257 2, 3. 258 1. Hedonistische Grundsätze durchzogen die damalige Zeit vielfach. Darum hüte man sich, seis auf Aristipp mit, seis ausschliesslich auf ihn solche Andeutungen zu beziehn, die vielleicht eine viel allgemeinere Addresse hatten. Auch ist das ein nicht in der platonischen Art liegender Anachronismus aus einer Zeit heraus auf Aristipps eigenthümliche Richtung anzuspielen, in der diese durch Sokrates Superiorität jedenfalls noch niedergehalten wurde. Im Philebus und in der Republik 505 b wage ich aristippische Beziehungen nicht ganz zu verwerfen. Für alle übrigen sind sie mir höchst ungewiss. Darum verliert für mich auch die sonst durchaus zutreffende Bemerkung ihr Gewicht, dass, wenn überhaupt Kyrenaisches in Plato gefunden werde, dies dann auch schon als Eigenthum dem älteren Aristipp zugeeignet werden müsse.

dialogen des Platon annehmen zu müssen geglaubt hat, ohne dass ich mich von der Sicherheit oder wohl gar Unerlässlichkeit solcher Annahmen zu überzeugen vermöchte. Ich widerspreche nicht, wenn man mit allen diesen Instanzen nichts weiter beweisen will, als etwa, dass Aristipp und Platon zwar im Allgemeinen äusserst verschiedene Naturen gewesen, dennoch aber in einzelnen Beziehungen mehrfach — im Guten wie im Bösen — zusammengetroffen seien. Darüber hinaus geht die Sicherheit aber nicht, und die weitere Ausmalung jener beiden Porträts, mit den Zügen von Liederlichkeit, Habsucht und Schmeichelei für den Einen, und von Büchergier, Geldgier, Genussucht u. s. w. für den Andern leidet jedenfalls an Uebertreibungen, beziehungsweise völligen Verfehlungen. Endlich aber die Vergleichung dieser beiden Philosophen in rein sachlicher Hinsicht braucht nur auf den Sokrates, als ihren gemeinsamen Ausgangspunkt zurückzugreifen, um sich an dem Verhältniss zu Diesem auch der beiden Andern Annäherung und Abweichung unter einander klar zu machen. In Aristipps dynamischem Sensualismus, und in seinem Hedonismus, der gegen den des Epikur's gehalten, ungleich naiver, und zugleich ungleich männlicher ist, liegt noch immer eine, wenn auch einseitig entwickelte Seite des ächten Sokrates, eine solche, für die auch Plato, seinem Theaetet und Philebus nach zu urtheilen, wenigstens eine relative Anerkennung nicht verläugnete. Auch musste das, was

den Antisthenes vom Plato unterschied, Diesen wiederum dem Aristipp annähern. Uebrigens aber konnten zwei Wege der Forschung nicht lange mit einander zusammengehn, für deren einen das Ziel in dem *Ἔχω οὐκ ἔχομαι*, während für den Andern in dem *Θεὸς πάντων μέτρον* lag. Der Sache nach musste die weltkluge aber eigensüchtige Mässigung des Einen und die für das Ideal begeisterte Weltweisheit des Andern sich gegenseitig auf das Schärfste abstossen, wennschon die attische Urbanität beider Persönlichkeiten einen solchen Conflict einigermassen ermässigen mochte. (Vgl. Hermann's Plato p. 263 u. Zeller p. 272. 281.) Ein genaues Gegenstück zu Plato's aristippischen Verhältnisse bildet nun endlich auch das zum Antisthenes. Da dieser plebejische Philosoph in seiner Richtung auf nominalistische, ja sophistische Logik, sowie auf kynische Ethik und völlige Verachtung der Physik eine dem aristokratischen Plato gewiss äusserst antipathische Natur war, so wäre es verwegen, wollte man sich für fortdauernd gute Beziehungen zwischen ihnen beiden verbürgen. Indessen mit sicherer Berechtigung lässt sich deren Abwesenheit doch auch weder aus der nur einmaligen Nennung des Antisthenes bei Plato, noch aus den für ihn nicht minder als für den Aristipp höchst problematischen Anspielungen erschliessen [1]). Vollends aber die Sagen,

1) Die Hauptstellen sind: Sophist. 251 b., Theaetet. 155 e. 174 a. 175 d. 201 e. c., Philebus 14 c. 44 c., Parmenides 132 b. (Cf. die Aristot. Scholien in der nächsten Anmerkung), Euthydem 301 a. 285 e., Kratylus 429 d., Sympos. 205 e. (coll. Charmid. 163 c.), Republ. II. 372 a. VI. 505 b. IX. p. 583., Politikus 267 c.; die man ausser in den Einleitungen und Auslegungen zu den betreffenden Dialogen namentlich auch erörtert findet bei Zeller II. p. 201. not. 3. 206. 207. not. 2. 208. not. 8. 217. not. 5. 211. 212. 213. 2. 214. 1. 215. 1. 217. 5. 222. 2. 232. 1. Ueberweg Grundriss d. G. G. d. Ph. Berlin 1863. p. 65. 66. Brandis kl. Ausgabe p. 247. 248 11. 249. gr. Ausgabe II. 1. 74 seq. Ritter II. p. 116. 3. 122. 125. 130. 131 .Ast p. 104. dachte auch in Phaedrus p. 244 c. an Antisthenes, was bereits Groen v. Prinsterer p. 55. bestritt. In Betreff einzelner Stellen haben sich Hermann, Steinhart u. A. sceptisch geäussert. Ich möchte in Betreff aller derartigen Voraussetzungen zur grössten Vorsicht mahnen. Denn abgesehen von kleineren Unrichtigkeiten — wie z. B. Zeller's p. 297 begangene Verwechslung des Antisthenes und Diogenes, mit deren Erledigung die in Theaetet 174 a. hineingelegte Anspielung von selbst wegfällt — so leiden diese Vermuthungen

die nicht nur Antisthenes als einen der rohsten Gegner des Plato, sondern auch Letzteren als einen solcher Gegnerschaft wenigstens bis auf einen gewissen Grad würdigen Uebelthäter erscheinen lassen, sind der umständlicheren Widerlegung eben so unwürdig als der unbedingten Annahme [1]).

daran, dass, da Plato an keiner Stelle Antisthenes ausdrücklich nennt, vielmehr die betreffenden Auffassungen entweder unter andern oder unter gar keinen bestimmten Namen auftreten, die Absicht des Plato, auf Antisthenes Bezug zu nehmen, selbst für den Fall noch nicht ausser Zweifel ist, wo jene Auffassungen aus andern Quellen auch als Eigenthum des Antisthenes beglaubigt sind. Denn Antisthenes selbst theilte Manches mit damaliger Sophistik und anderweitiger Zeitbildung. Und warum hätte Plato den Antisthenes nicht gradezu genannt, wenn er wirklich an ihn dachte? Selbst solche scheinbar individuelle Beziehungen wie die *ὀψομαθία γερόντων* oder die *δυσχέρεια φύσεως οὐκ ἀγεννοῦς* lassen sich erklären, ohne dass man dabei an eine einzelne Persönlichkeit zu denken gezwungen wäre. Plato's Kunst verallgemeinert nicht blos das Historische, sondern individualisirt auch das Allgemeine. Hält man aber jeden Zug der letztern Art für historische Anspielung, so kommt nur zu leicht ein Bild vom Antisthenes heraus, dessen Beglaubigung halb auf Anekdoten und halb auf Conjecturen beruht.

1) Dahin rechne ich vor Allem die gegen Plato gerichteten Vorwürfe des *τῦφος* und des undankbaren *κακῶς λέγειν* (D. L. VI. 3. u. 7.) sowie den Sathon, die dem Antisthenes beigelegte Schmähschrift schmutzigster Art (D. L. III. 35. VI. 16. Athen. V. 220 d. XI. 507 a.). Auch die Titel anderer dem Gorgias beigelegter Dialoge deuten vielleicht auf geheime oder versteckte Polemik gegen Platon. Wie unsicher übrigens alles auf diesem Gebiete ist, zeigt auch hier wiederum Brandis (gr. Ausgabe p. 76. not. m.) geäusserte Wahrnehmung, dass Arrian Epictet. IV. 6. 20. die von D. L. VI. 3. auf Plato bezogene Gnome auf Kyros bezieht. Besser — sowol hinsichtlich ihrer äussern Beglaubigung als ihres innern Werthes scheint mir die Nachricht zu sein, dass Platon in einer glücklichen Antwort auf einen ungeschickten Einwand des Antisthenes Letzterem das Auge für die Ideenwelt abgesprochen habe. (Simplic. in Categor. Schol. in Arist. 66 b. 45. David ibid. 68 b. 26. Ibid. 20. 2 a. Ammon. in Porphyr. Isag. 22 b. Tzetz. Chil. VII. 605.) Indessen ein völliges Vertrauen kommt doch auch hier — schon allein wegen der bei D. L. VI. 53 sich findenden Variationen — nicht auf. So gut die Geschichte an sich ist, so ist doch auch sie vielleicht nur gut erfunden. Was übrigens die antistheneische Ansicht selbst angeht: so sagt Schwartz Manuel de l'histoire de la phil. anc. p. 149 sehr richtig: on doit s'étonner de trouver des pareilles opinions dans un disciple de Socrate. Dessenungeachtet fehlt uns eigentlich der Beweis für Ritter's (II. p. 121. 5.) Behauptung, dass die kynische Lehre wie bei Aristoteles so bei Platon in geringer Achtung gestanden habe. Einige Uebereinstimmungspunkte gab es doch auch wirklich selbst zwischen Antisthenes und Platon.

Etwas anders als um die bisher Genannten steht es um das auch im Phaedon erwähnte Freundespaar, Eukleides und Terpsion, das den einrahmenden Dialog des Theaetet mit einander hält. Bei dieser Gelegenheit führen uns nämlich wenige leicht hingeworfene Züge nicht nur überhaupt das anmuthige Charakterbild zweier für den Sokrates und die Philosophie begeisterten Jünglinge vor, sondern näher auch ein solches, dem eine gewisse Congenialität mit platonischem Sinn und Streben durchaus nicht abzusprechen ist. Unter diesen Umständen gewinnen daher auch sowol die auf Eukleides Verhältniss zu Plato bezüglichen Sagen an Bedeutung, als auch die auf Ersteren in Plato's Dialogen vorausgesetzten Anspielungen [1]). Leider aber ist das eigentliche Resultat hier doch auch kein anderes, als in jenen früheren Fällen. Diese Anspielungen sowol wie jene

[1]) Unter jenen steht oben an die auf Hermodor (vgl. Zeller's Festprogramm zum 11. Aug. 1859 über ihn) zurückgehende Nachricht von Plato's und anderer Sokratiker Aufenthalt zu Megara unmittelbar nach dem Tode des Sokrates, (D. L. II. 106. III. 6.); unter diesen Sophist. 242 b. und vielleicht auch Rep. VI. 505 b. (Deycks, Bonn 1827.) Denn weder in Theaetet 185 c., Parmen. 131 b. oder gar im Euthydem ist eine Beziehung auf Eukl. zuzugeben. Aber auch in Betreff der beiden andern Stellen bin ich höchst zweifelhaft. Bei der Dürftigkeit unserer anderweitigen Nachrichten wäre es erwünscht, wenn wir jene Sophistenstelle als Zeugniss für Euklid ansehen dürften. Aber eben diese Dürftigkeit verhindert auch jede Zuversicht auf diese namenlose Anspielung. Darum äussere ich mich absichtlich so unbestimmt, wie es im Text der Fall ist. Denn Eukleides mit Prantl Gesch. d. Log. I. 37 zum Nominalisten machen, und als solchen dem Plato entgegensetzen, ist ganz verkehrt und willkührlich. Aber auch von einer Einwirkung wage ich nicht zu reden, die Plato, und durch diesen Heraklit auf Eukleides ausgeübt hätte, wie z. B. Zeller (G. d. gr. Ph. II. p. 174. 181. 182. 187. cf. Cic. Acad. IV. 42.) dies thut. Eben so wenig vermag ich trotz des von Zeller (Progr. p. 19 u. G. d. gr. Ph. II. 295.) Gesagten über den Anstoss hinwegzukommen, den mir die Erwähnung der „Tyrannen" giebt. Giebt man diesen Anstoss aber als berechtigt zu, so fällt dann sowol die fides des Hermodor, als auch Plato's megarischer Aufenthalt fort. Zu den bei Zeller Erwähnten, die keine Anspielung auf Euklid bei Plato anerkennen, könnte noch Groen v. Prinsteres l. l. p. 54 u. A. nachgetragen werden. Ueberweg (Untersuchungen u. s. w. p. 277 und Grundriss d. G. d. Ph. p. 63) denkt bei der Sophistenstelle an „einseitige Platoniker", was mir sehr unwahrscheinlich ist, oder etwa an Phaedo. Gegen ihn erklärt sich auch Brandis (kl. Ausg. p. 260).

Sagen scheinen mir nicht Erwiesenes zu enthalten, und nur die allgemeinste Vergleichung ihrer beiderseitigen Lehrmeinungen berechtigt uns zu dem einigermassen sichern Schluss, dass zwar eine Strecke weit die Wege des Platon und Eukleides zusammengingen, dann aber der philosophische Flug des Ersteren sich rasch aus dem Gesichtskreise seines minder begabten Mitschülers verlor.

Nenne ich jetzt noch den Phaedon, den Simmias und Kebes, sowie den treuen Kriton und die enthusiastischen Gestalten des Apollodor und Chaerephon, so erwerbe ich mir damit wohl das Recht, über andere untergeordnete Namen hinwegzugehn, um diese Beleuchtung des sokratischen Schüler- und somit platonischen Freundeskreises [1]) mit der Erwähnung des Isokrates zu beschliessen. Dieser eigenthümlichen Rednergestalt müssen aber um so mehr zwei Worte gewidmet werden, als sie streng genommen die einzige ist, bei der von einer nachweisbaren Wechselbeziehung zwischen ihr und Plato die Rede sein kann. Das günstige Prognostikon, welches Sokrates im Phaedrus dem Isokrates stellt, weist auf rednerische und vielleicht auch philosophische Auszeichnung hin, diese Hoffnung aber hat in Platon's Sinn Isokrates nicht in Erfüllung gebracht, wie aus dem Gesammteindruck seiner Reden hervorgeht. Polemische Beziehungen sowohl beim Isokrates auf Plato, als auch umgekehrt bei diesem auf Isokrates, ein Tadel philosophischer Politik und Bildung im Munde des Isokrates, und anderseits der Tadel einer zugleich unpraktischen und unphilosophischen Rhetorik bei Platon können daher im Allgemeinen nicht befremden [3]). Ich

[1]) Vergl. ausser der oft angeführten platonischen Prosopographie von Groen v. Prinsterer die xenophonteische von Cobet, und Zeller (l. l. p. 166 seq.)

[2]) Vergl. unsern I. Theil p. 73 und §. 5.

[3]) Vgl. Spengel über Platon und Isokrates in den Schriften d. Münchener Akad. 1856, der auf Sauppe's Bemerkungen in der Zeitschrift für Alterth. W. 1835 p. 403 seq. fortbauet. Die Variante εἴ τε statt des gewöhnlichen ἔτι τε in Phaedrus p. 279 a. ist sehr bedeutsam. Am evidentesten ist mir die Beziehung oder doch Mitbeziehung auf Platon in Isocr. ad Philipp. p. 84 ed. Steph. und im Panathenaic. 117 (wegen des Unrechtleidens) Hermanns (p. 382), Ueberweg's (p. 184 seq. und p. 255) und vollends

gestehe indessen, dass ich in Betreff der einzelnen Stellen auf beiden Seiten, namentlich aber in Betreff des platonischen Euthydemos (Schluss) äusserst zweifelhaft bin, zumal da auch der spätere Isocrates noch immer in Satz und Gegensatz manche Gemeinschaft mit Platon haben konnte und mochte, so unplatonisch er auch übrigens war.

So dürfen wir uns denn jetzt, von den Mitschülern des Plato zu seinen eigenen Schülern übergehend, demjenigen zuwenden, der unter allen Zeitgenossen, zu denen Platon in Beziehung stand, — nach seiner rein persönlichen, seiner formellen, litterarischen und philosophisch sachlichen Seite hin — für uns zugleich der interessanteste und der bekannteste ist, ich meine den Aristoteles.

Allerdings sind auch bei diesem Philosophen wieder dessen persönliche Beziehungen [1]) zum Plato schon im Alterthume der Gegenstand plumper Verkennungen, Uebertreibungen und Verläumdungen geworden: indessen die hierin liegende Beeinträchtigung unserer Ueberlieferung hebt sich doch gleichsam durch sich selbst auf: durch ihr eigenes Uebermaass trägt sie ihr Correctiv in sich. Mor. Carrière ist auf diesen Gegenstand in seiner geistvollen kleinen Schrift De Aristotele Platonis amico, ejusque doctrinae justo censore Göttingen 1837 eingegangen, und dasjenige Resultat, zu welchem er hier gelangt ist, darf wohl allem Wesentlichen nach als das gegenwärtig allgemein anerkannte Urtheil darüber angesehn werden. Er hat für Aristoteles in seinem Verhältniss zu Plato geleistet, was Boeckh in Betreff Xenophon's. Nur hätte er vielleicht noch vollständiger, als er es gethan hat, von dem Versuche abstrahiren sollen, diejenigen Anekdoten, in denen sich ein ungünstiges Verhältniss beider Philosophen abspiegelt, ein Verhältniss gewöhnlichster Rivalität, Undankbarkeit und Verstimmung, durch solche aufzuwägen, die ein günstiges voraussetzen. Denn leicht könnte es sein, dass dem Einen so wenig Beweiskraft zukäme,

---

Suckow's (Form der plat. Schr. p. 103 u. 499 seq.) abweichenden Darstellungen kann ich nur wenig zustimmen.

1) Vgl. besonders Stahr Aristoteles I. p. 40 seq. p. 178. 180. dazu Nachträge II. p. 285. Ritter III. p. 4. Ritter et Preller p. 295. not. d. Brandis Aristoteles p. 50. Schwegler G. d. gr. Ph. p. 158 Zeller u. A.

wie dem Andern [1]). Jedenfalls die festen Anhaltspunkte für eine authentische Würdigung liegen nicht sowohl hierin, als vielmehr in Thatsachen allgemeinerer Art und festerer Begründung. Auf der einen Seite hat man allerdings die ebenso bedeutsame wie prägnante Geistes- und Richtungsverschiedenheit beider Philosophen zu beachten, die lange Dauer ihres persönlichen Zusammenlebens, vielleicht auch die besonderen Umstände, die dessen Beginn begleiteten, sowie endlich die von Aristoteles, wie es scheint, in anerkennenswerthester Weise befolgte Maxime, der sachlichen Wahrheit den Vorzug vor der persönlichen Rücksicht zu geben [2]). Und schon diese Thatsachen — sowohl jede derselben einzeln, als auch alle zusammen genommen — verbieten uns, eine gleichmässig fortdauernde, vielleicht gar unbedingte und schülerhafte Abhängigkeit von Plato bei Aristoteles vorauszusetzen. Folgen wir einer auf die gewöhnliche Ueberlieferung gestützten Annahme, so war Plato gar nicht in Athen, als Aristoteles zuerst diese gemeinsame Bildungsstätte des ganzen Hellas betrat. Wahrscheinlich brachte er schon aus dem väterlichen Hause gewisse wissenschaftliche Inclinationen und Antipathien — vor Allem nach der naturwissenschaftlichen Seite — mit, die er allein aus dem Unterricht des Plato wohl nicht entnommen haben mochte. Und jedenfalls entwickelte sich seine selbstständige und vom Plato verschiedene Eigenthümlichkeit — sei's für sich allein, sei's unter dem ausschliesslichen Einflusse des Plato, sei's auch unter den miteingreifenden Eindrücken noch anderer Lehrer — während eines Zeitraums, der den Plato aus einem kräftigen Manne zum hochbetagten Greise, den Aristoteles aber aus einem her-

---

1) Eine Zusammenstellung der sogenannten dissidia zwischen Plato und Aristoteles gab schon Patricius Discussiones peripateticae Basel 1581 namentlich p. 3. lin. 40—4. lin. 30. Ein günstiges Verhältniss setzen Anekdoten voraus, wie die, nach welchen Plato Aristoteles Haus als Haus des Lesers, ihn selbst als „Geist" seines Unterrichts, ohne den die übrige Zuhörerschaft taub sei, durch den ihm aber die Abwesenheit der übrigen ersetzt werde, bezeichnet haben soll, die Bemerkung, dass Aristoteles des Zaums bedürfe u. A.

2) Eine Beziehung auf Stellen wie Republ. X. 595 liegt, wie schon Ammonius bemerkt, in Stellen wie Nicom. Ethic. I. 6. (cf. Zell. ad. l.) coll. Eudem. Eth. I. 8. Magna Moral I. 1. und Metaph. XIV. 8. vor.

anreifenden Jünglinge zum erfahrenen Manne machte — vollständig zu jener Gestalt, die uns als eine fertiggewordene aus fast allen einzelnen Schriften des Aristoteles in ziemlich gleichmässiger Weise entgegentritt. So gewiss uns nun aber alles dieses verbietet, eine Abhängigkeit des Aristoteles von Plato in dem eben angegebenen Sinne und Umfang anzunehmen, so wenig braucht desswegen doch diesem Verhältnisse irgend ein Moment von Schärfe und Bitterkeit, Undankbarkeit oder Empfindlichkeit beigemischt gewesen zu sein. Denn wenn Jemand dies um der aufgeführten Gründe willen behaupten wollte, so würde man jeden der letzteren durch einen mindestens eben so schwer wiegenden Gegengrund aufzuwägen im Stande sein. Denn von der andern Seite tritt der Verschiedenheit in der Richtung beider Philosophen der gleich edle Charakter ihrer Persönlichkeit gegenüber; dem bekannten „amicus Plato, magis amica veritas [1])“ jenes schöne Lob aus dem aristotelischen Elegienfragmente, nach welchem der Schlechte den Plato auch nicht einmal zu loben das Recht haben soll [2]); den durch die lange Dauer ihres Zusammenlebens sich unabweislich herausstellenden Modificationen des Abhängigkeitsverhältnisses der unleugbar vorhandene und auch vom Aristoteles oft nachdrücklich hervorgehobene Zusammenhang zwischen seiner und des Meisters Lehre, sowie endlich den Umständen bei Beginn dieses Zusammenlebens die einfache und doch so vernehmlich redende Thatsache, dass gleich nach Plato's Tode Aristoteles — in Gemeinschaft mit dessen zweiten Nachfolger im akademischen Amte — Athen verlassen hat [3]). Hiernach können wir

1) Man übersehe dabei doch auch nicht, dass Aristoteles Liebe zur Wahrheit seiner Liebe zum Platon nicht allein zur relativen Begränzung, sondern zugleich auch zur tiefsten Begründung und fortdauernden Befestigung dienen musste. Eben weil er so viel Wahrheit bei Plato fand, liebte er in jener auch diesen mit.

2) Das Prädik. ὁ γενναῖος Πλάτων in de mundo 7. wird als Anhaltepunkt mitbenutzt, um diese Schrift als unächt zu erweisen. In den problemen 30 — wenn anders und soweit sie aristotelisch sind — wird Plato als Melancholicus bezeichnet. Des Vorfalls zwischen Plato und Aristipp haben wir oben nach der Rhetorik gedacht. Sonst ist mir in den Schriften des Aristoteles nichts auf die Person Platons Bezügliches aufgestossen.

3) Politische Constellationen können diesen Entschluss mitbestimmt haben: den alleinigen Grund haben sie aber gewiss nicht abgegeben. Noch viel weniger gilt dies aber von einer Verstimmung über die auf Speusipp gefallene Wahl, welche man bei Xenocrates und Aristoteles vorausgesetzt hat. (Stahr. I. p. 74.)

mithin gar nicht anders urtheilen, als dass Plato für Aristoteles den eigentlichen und innerlichen Mittelpunkt seiner athenischen Lehrzeit bezeichnet habe, auch wenn Aristoteles gewiss nicht in der enthusiastischen Weise sich seinem Lehrer hingegeben haben mag, mit welcher dieser den Sokrates aufnahm, auch wenn er noch bei Lebzeiten des Plato sich diesem nicht nur innerlich, sondern auch äusserlich selbstständiger gegenüber und zur Seite gestellt haben sollte, als Plato es vielleicht je in Beziehung zum Sokrates geworden ist.

Dem eben Entwickelten entspricht es vollständig, wenn auch in litterarischer Hinsicht die Thätigkeit des Aristoteles, wie wahrscheinlich ist, in einer Weise begonnen hat, die einerseits zwar eine gewisse Rivalität des Aristoteles mit Plato, sowie eine bedeutsame Differenz von diesem, anderseits aber, und grade auch in dieser Differenz und Rivalität zugleich den genauesten Anschluss des Aristoteles an Plato, die unzweifelhafteste Anerkennung des Schülers gegen seinen Meister voraussetzt.

Ich gehöre nicht zu denjenigen, die über jeden Buchstaben des Alterthums klagen, der für uns durch der Zeiten oder Menschen Ungunst verloren gegangen ist [2]). (Vgl. Theil I. p. 79. not. 1.) Dennoch kann auch ich nicht umhin, mehr noch als manches Andere, mehr z. B. als die Einbusse, die wir an des Aristoteles Politien, oder an dessen zur Geschichte der Philosophie gehörigen Schriften erfahren haben, den Untergang der

1) Grade auch hier lässt eine Vergleichung des Schicksals der aristotelischen und der platonischen Werke. Etwas von jener literargeschichtlichen Providenz ahnen, die ich überall vorauszusetzen geneigt bin.

2) Ueber die Aristotel. Dialoge im Allgemeinen siehe Brandis Aristot. bes. not. 126. 127. 128. 131—40. Val. Rose (s. u. p. 72. not. 1.) bes. p. 104—112. Creuzer Wiener Jahrb. 1833. p. 203. Krische Göttinger Gelehrten. 1834. p. 1853. und in seinen Forschungen p. 312—21. bes. p. 18. 304. Ritter p. 24. not. 2. Carrière de Arist. Plat. am. 58. Zeller, II. 2. p. 45 seq. Stahr I. 187. II. 108. Müller fragm. hist. II. u. scr. rer. Alex. praef. p. V. u. A. die bei den hier Angeführten nachgewiesen werden.

aristotelischen Dialoge zu beklagen, und zwar vor Allem desswegen: weil diese uns die Productivität des aristoteleischen Geistes von einer so gut wie ganz neuen Seite zeigen würden, und zwar von einer Seite, die zu Platons schriftstellerischer Art die genaueste Correspondenz documentiren würde. Indessen reichen doch auch hier die auf uns gekommenen Nachrichten und Fragmente aus, um unsern Verlust, ich will allerdings nicht sagen, zu ermässigen oder gar zu ersetzen, aber doch zum mindesten in den wahren Gränzen seines Umfangs erkennen zu lassen.

Unter den Schriften, welche dem Aristoteles in den verschiedenen Verzeichnissen [1]) übereinstimmend beigelegt werden, und welche auch sonst sich durch alle Zeichen der Aechtheit gegen moderne Zweifelsucht sicherstellen, befinden sich sieben, welche ausdrücklich als Dialoge characterisirt werden, von vier andern ist es höchst wahrscheinlich, und von noch mehreren

---

[1]) Wir besitzen bekanntlich drei derartige Verzeichnisse, deren ursprünglicher Kern wahrscheinlich bis in's Zeitalter der alexandrinischen Gelehrsamkeit, jedenfalls bis in eine Epoche hinaufreicht, wo die aristotelischen Schriften dem allgemeinen Gebrauch noch keineswegs in der gegenwärtigen Anordnung vorlagen. Dennoch reichen dieselben für sich nicht aus, um über Aechtheit sowohl der vorhandenen als auch der untergegangenen Schriften zu entscheiden. Sie legen einen durchaus zufälligen Character ihrer Entstehung an den Tag, haben ganz das Ansehen von Aufzeichnungen aristotelischer Rollen, wie dieselben sich in einer der grösseren öffentlichen Bibliotheken vorfanden, und stimmen eben so wenig unter sich als mit unserer gegenwärtigen Zusammenordnung durchgehnds überein. Weder je eins von ihnen noch auch die Combination aller drei löst daher für sich allein die ebenso schwierige wie wichtige Aechtheitsfrage. Dessen ungeachtet erledigt sich diese leicht, falls man nur zuerst die unzweifelhaft ächten sowol wie unächten Schriften aussondert, von welchen beiden Arten in der That keine ganz geringe Anzahl vorliegt, und dann nach diesen beiden Seiten hin den Rest der übrigen vergleicht, die, in verschiedener Abstufung, etwas vom Aristoteles haben, ohne doch ganz oder überhaupt von ihm zu sein. Je wichtiger eine uns erhaltene Schrift, je bedeutsamer ein überlieferter Schrifttitel ist, mit desto grösserer Sicherheit vermögen wir auf diese Weise die Aechtheit zu constatiren, und alle Anforderungen der Kritik zu erfüllen, ohne in jene masslose Species zu verfallen, durch die Val. Rose den Werth seiner, wenn auch schwerfälligen, doch immer höchst gelehrten und scharfsinnigen Abhandlung De Arist. librorum ordine et auctoritate, Berlin 1854, bedauerlicherweise beeinträchtigt hat.

zum mindesten möglich [1]). Es genügt bei der Mehrzahl, namentlich aus den beiden ersten Klassen, die Titel derselben mit dem aus ihnen und über sie uns Erhaltenen zusammenzustellen, um daraus die nach Form und Inhalt bedeutsame Abweichung dieser Schriften von dem uns erhaltenen Stamm der aristotelischen Werke [2]), in dieser die Annäherung an das platonische

---

[1]) Jene 7 sind der Eudemus, Sophistes, Gryllus, Erotikos, das Symposium, Menexenus, Nerinthus (Korinthios). Dann folgen der Politikos, π. δικαιοσύνης, π. τ. ποιητῶν, π. φιλοσοφίας. Und endlich Protreptikos, π. πλούτου, π. παιδείας, π. εὐγενείας, π. εὐχῆς, π. βασιλείας πρὸς τ. Ἀλέξανδρον, π. τ. Ἀ. ἢ περὶ ἀποικιῶν.

[2]) Den Dialogen des Plato steht man wie den Gliedern einer antiken Trilogie gegenüber, innerhalb deren jedes einzelne Glied zugleich für sich künstlerisch abgerundet ist, und über sich hinaus auf die andern weist. Dagegen die uns erhaltenen Werke des Aristoteles verknüpfen sich wenigstens in diesem Sinne nicht unter einander, und sie gewähren uns auch überhaupt nicht den Eindruck einer künstlerischen Schönheit, sondern es sind „durch ihre Schmucklosigkeit geschmückte" Abhandlungen aus den verschiedensten Gebieten der Wissenschaft, denen man zwar durchgehnds die gelehrte Betriebsamkeit, den spekulativen Wissensdurst und eine, wie durch lange geistige Gymnastik im Denken und Dartsellen gleich sehr erstarkte Virtuosität ihres Verfassers anfühlt, bei denen Dieser es aber doch nur in den seltensten Fällen nicht für überflüssig gehalten hat, seinen Leser auch noch durch künstlerische Reize oder sittliche Anregungen für sich zu gewinnen. Fast alle oder doch die bedeutendsten unter den uns vorliegenden Schriften des Aristoteles besitzen einen ungekünstelten und einfachen Styl, der der Regel nach männlich kurz und gedrungen, zuweilen und nach Maassgabe des Bedürfnisses doch aber auch umständlich und weitläuftig ist. Sie besitzen einen unerschöpflichen Reichthum von feinen, treffenden, originellen Beobachtungen, die von allen Seiten her gesammelt, und oft auf das Lichtvollste geordnet sind. Sie haben auch sonst noch eine Reihe von Vorzügen, in Betreff deren man das treffende Urtheil von Wilhelm v. Humboldt in seiner Kawisprache p. CCL nachsehn mag. Aber selten finden sich nun doch in ihnen neben den angedeuteten Vorzügen auch solche Stellen, in welchen die wissenschaftliche Begeisterung, welche an sich dem Aristoteles gewiss nicht gefehlt hat, auch äussere Gestallt gewinnt, in welcher Aristoteles sich zu einer wärmeren Färbung erhebt, und selbst ergriffen, Gemüth und Fantasie seines Lesers zu ergreifen unternimmt. Solche sehr vereinzelt vorkommende Stellen, wie z. B. die von dem hohen den Menschen Gott ähnlich machenden Werthe der theoretischen Beschäftigung lassen uns in dem uns erhaltenen Aristoteles den uns Verlorengegangenen, in dem Verfasser von gelehrten Abhandlungen den kunstvollen Dialogenschreiber ahnen. Und zur Be-

Vorbild, neben letzterer aber auch die zum Theil bis zur Polemik gesteigerte Abweichung von dem Vorbilde wahrzunehmen[1]). Gern glauben wir es dem Basilius magnus[2]), dass Aristoteles wie Theophrast allmälig ihres Mangels an „platonischen Grazien" inne, und in Folge davon des Wetteifers mit Plato müde geworden seien: leicht überzeugt man sich auch davon, dass einzelne der Modificationen, durch die sich Aristoteles Kunst

---

stärkung solches Eindrucks können dann weiter auch noch solche vereinzelte Fragmente, wie namentlich die bei Plutarch (ad Apollon. 115), Sextus Empiricus (adv. Math. IX. 20) und Cicero (de natura Deorum an mehr denn einem Orte) vorkommenden dienen, aus denen es uns zum Theil ganz platonisch anweht.

1) Ausser der Verwandschaft und Gleichheit, welche in Betreff einzelner platonischer und aristotelischer Dialogentitel stattfindet, beachte man die besondere Beziehung, die der Eudemus zum Phaedon, der Nerinthus zum Gorgias gehabt zu haben scheint. Nachahmung des Platon und Geltendmachung seiner eigenthümlichen Richtung scheinen wie überhaupt so auch sonderlich in dem Verhältnisse dieser beiden Dialoge des Aristoteles zu den entsprechenden des Plato einander so ziemlich die Wage gehalten zu haben. Vergleiche ich die aristotelischen Dialogfragmente mit den übrigen Schriften des Aristoteles, so kommen sie mir, wie eben bemerkt, platonisch vor: aristotelisch dagegen, wenn ich sie mit Plato's Dialogen zusammenhalte. Ein gewisses polemisches Moment gegen Plato mag auch in der, wie es scheint, so besonders nachdrücklichen Bewunderung des Homer verborgen liegen (s. u. p. 76 not. 2); und nicht weniger vielleicht könnte in demjenigen, was Aristoteles über Alexamenos und Sophron gesagt haben soll, eine Einschränkung von Plato's schriftstellerischer Originalität zu liegen scheinen. (Athen. XI. 112. D. L. III. 48. Brandis l. l. not. 135 b.) Indessen zuverlässig sind diese und ähnliche Vermuthungen nicht: und um so weniger, da anderseits Züge, wie das von dem — mit Aristoteles Nerinthus in irgend welchem Zusammenhange Stehenden — Korinthius bei Themist. orat. IV. p. 116 b. Aristoteles Pietät gegen Plato bestätigen würde.

2) Die interessante Stelle in Epist. 167 lautet: τῶν ἔξωθεν φιλοσόφων οἱ τοὺς διαλόγους συγγράψαντες Ἀριστοτέλης μὲν καὶ Θεόφραστος, εὐθὺς αὐτῶν ἥψαντο τῶν πραγμάτων, διὰ τὸ συνειδέναι ἑαυτοῖς τῶν Πλατωνικῶν χαρίτων τὴν ἔνδειαν. Πλάτων δὲ τῇ ἐξουσίᾳ τοῦ λόγου ὁμοῦ μὲν τοῖς δόγμασι μάχεται, ὁμοῦ δὲ καὶ παρακωμῳδεῖ τὰ πρόσωπα· Θρασυμάχου μὲν τὸ θρασὺ καὶ ἰταμὸν διαβάλλων· Ἱππίου δὲ τὸ κοῦφον τῆς διανοίας καὶ χαῦνον· καὶ Πρωταγόρου τὸ ἀλαζονικὸν καὶ ὑπέρογκον· ὅπου δὲ ἀόριστα πρόσωπα ἐπεισάγει τοῖς διαλόγοις, τῆς μὲν εὐκρινείας ἕνεκεν τῶν πραγμάτων κέχρηται τοῖς προσδιαλεγομένοις, οὐδὲν δὲ ἕτερον ἐκ τῶν προσώπων ἐπεισκυκλεῖ ταῖς ὑποθέσεσιν, ὅπερ ἐποίησεν ἐν τοῖς Νόμοις.

von der des Plato unterschied, nicht grade auf des Ersteren Seite das Uebergewicht an künstlerischer Einsicht und Weisheit voraussetzen lassen[1]), dennoch aber wird es wohl seine Richtigkeit gehabt haben mit der anmuthigen Fülle und dem goldenen Fluss der aristotelischen Rede, welche mit Beziehung auf die Dialoge erwähnt werden[2]), und für die wir allerdings in dem erhaltenen Stamme der aristotelischen Schriften nichts völlig Entsprechendes antreffen, dennoch wird überhaupt Aristoteles wohl nicht ganz weder hinter seinem Vorbilde zurückgeblieben noch von demselben abgewichen sein. Denn selbst nach der sachlichen Seite der Dialoge hin können wir auch jetzt noch gleichsam wie aus der Ferne errathen, wie bezeichnend Aristoteles in denselben sowol auf die socialen Lebens- und Gedankenkreise seines Volkes[3]), als auch auf die Tagesereignisse und politischen Verhältnisse seiner Zeit[4]) eingegangen sein, wie treffend und sinnreich er die einzelnen Künste und Wissenschaften wie ihrer Enstehungsgeschichte, so auch ihrer allge-

---

1) Cicero ad Attic. IV. 16. bezeichnet das Vorausschicken von prooemien als dem Beispiel der „exoterischen" Schriften des Aristoteles nachgebildet. Man weiss aber, wie äusserlich er selbst in der Ausarbeitung dieser Prooemien verfahren ist. Ad famil. I. 9. wird die disputatio ac dialogus, d. h. die disputandi per dialogum ratio im Allgemeinen als Aristoteleus mos bezeichnet. Näher heisst es ad Attic. XIII. 1. 5. so, wenn von dem Verfasser sermo ita inducitur ceterorum, ut penes ipsum sit principatus. Vgl. ad Quint. V. 3. Wenn diese Manier allgemeines Princip des Aristoteles war, so war das nach dem früher Bemerkten (Theil I. p. 12. 76.) eine unzweifelhafte Schwäche des aristotelischen Dialogs. Indessen man traue dem Cicero doch auch in Betreff solcher Angaben nicht allzuviel.

2) ad Attic. II. 1. ist von den pigmentis, de invent. II. 2. von der kurzen Prägnanz, Top. I. von der unglaublichen Fülle und Lieblichkeit des Aristoteles die Rede.

3) Erotikos, Gastmahl, und die Aechtheit vorausgesetzt, auch die Schrift über den Adel gehört hierher.

4) Auf diese Rubrik beziehn sich namentlich Politikos, Gryllos, Eudemus, die beiden Alexanders-Namen tragenden Dialoge und der von der Gerechtigkeit. Im letzteren klagte ein Unterredner über den durch die Macedonier veranlassten Fall von Athen, im Gryllos handelte es sich um den tapfern, bei Mantinea gefallenen Sohn des Xenophon, der Cyprier Eudemus gehörte zu Dions Freunden, die zur Befreiung von Sicilien mitwirkten und blieb in einem Treffen bei Syrakus.

meinen Aufgabe nach beleuchtet haben [1]), und endlich, wie sorgsam er bemüht gewesen sein mag, Anwendungen und Anknüpfungen für sein System auch in den praktisch-populären, dichterischen und religiösen Anschauungen nachzuweisen [2]). Je höher aber hiernach nun überhaupt der Werth der aristotelischen Dialoge steigt, desto interessanter hätte auch ihre genauere Zusammenstellung mit den Platonischen ausfallen müssen.

Indessen alles Persönliche und Litterarische, was den Plato und Aristoteles betrifft, hat doch nur zurücktretende Bedeutung gegen ihre Zusammenstellung in rein sachlicher und philosophischer Hinsicht. In dieser Hinsicht werden wir aber den Aristoteles sowohl als Berichterstatter über die platonische Philosophie als auch als deren Schüler, Fortbildner und Gegner zu betrachten haben.

Was zunächst den aristotelischen Bericht über Platon betrifft, so kann im gewöhnlichen Wortsinne weder dessen Genauigkeit, noch dessen Vollständigkeit einem gegründeten Tadel unterliegen. Denn unzählige Male berührt Aristoteles Platonisches, so dass dieses, in der That, den eigentlichen Ausgangspunkt und die Voraussetzung seines ganzen Philosophirens abgiebt; fast alle Dialoge des Plato, die auch wir für ächt halten, nennt Aristoteles ausdrücklich; fast alle Hauptlehren desselben berücksichtigt er [3]) und in Rücksicht auf diese ersten nächstliegenden Beziehungen bekenne daher auch ich mich ganz zu der nicht selten aufgestellten Thesis: Aristoteles Platonem recte intelligere et potuit et voluit [4]). Indessen wenn man bei die-

---

1) Man denke an den Sophist, Gryllos, π. ποιητ., π. φιλ. Protrept. π. παιδείας.

2) Ueber homerische Beziehungen äussern sich Plutarch (non posse suaviter etc. 13 coll. Val. Rose l. l. p. 107.) und Dio Chrys. or. 52. Mythische lagen namentlich beim Eudemus, Nerinth, Menex., π. εὐχῆς nahe. Vgl. auch D. L. VIII. 57.

3) Denkt man an Einzelnes, wie z. B. die Idealzahlenlehre, so hat es sogar den Anschein als ob wir Plato noch vollständiger aus Aristoteles als aus ihm selbst kennen lernten. Wie weit dieser Schein begründet ist, wird der weitere Verlauf des im Text Gesagten zeigen.

4) Vgl. die nach Gesichtspunkt und Resultat zum Theil verschiedenen Zusammenstellungen von Plato betreffnden Stellen des Aristoteles bei Trendelenburg Plat. de ideis et numeris doctrina ex Aristot. illustr., Leipzig 1826, bes. p. 10.; Zeller, Platon. Studien, Tübingen 1839. III. Die Darstellung der plat. Philos. bei Arist. bes. p. 201 seq., Suckow (a. a. O. p. 49—101), Ueberweg Unters. u. s. w. p. 131—184. 202—9. u. A., Bournot's Aristotelis Platonica opuscula, Putbus 1853, kenne ich nur aus Anführungen. An die auf Plato bezüglichen Titel für uns verlorner Schriften des Aristot. will ich nur deswegen erinnern, um auch dadurch jeden Angriff auf die Vollständigkeit des Aristotelischen Berichts abzuschneiden.

sem potuit nicht nur an die äusseren Umstände, sondern zugleich an die innere Disposition des Aristoteles denkt, so wird man dadurch verhindert, unbedingt und in jedem Sinne diese Thesis zu vertheidigen. Denn nicht nur ein mit Bewusstsein erfasster und nicht selten ausgesprochener Grundsatz, sondern gradezu eine psychologische Nothwendigkeit scheint es bei seiner ganzen Persönlichkeit für den Aristoteles gewesen zu sein, wie seine systematischen Erörterungen mit einem historischen Rückblick einzuleiten und zu begründen, so auch seine historischen Betrachtungen in den fertig und fest vorausgesetzten Kategorien seines Systems anzustellen. Und diese beiden Gewohnheiten, wiewohl sie offenbar und ohne Frage einerseits die ganze Stärke des Aristoteles involviren, so haben sie anderseits in meinen Augen doch auch eine starke und unverkennbare Schattenseite [1]). Jene historischen Rückblicke vor den eigenen Auseinandersetzungen haben dem Aristoteles nicht ohne Grund den ehrenvollen Beinamen eines Vaters der Geschichte der Philosophie erworben [2]). Nichtsdestoweniger haben eben dieselben ihm aber auch nicht selten den gleichfalls nicht ganz grund-

---

1) Eine solche Verflechtung des historischen Berichts mit der philosophischen Kritik, wie Aristoteles sie hat, beeinträchtigt gleich sehr die beiden dabei in Frage kommenden Seiten: den Bericht, weil sie fast unwillkürlich eine Verkennung der eigenthümlichen Absicht, eine Auflösung und Veränderung des urkundlichen Zusammenhangs enthält, und die Kritik, weil sie das zu kritisirende Object nicht rein und rund genug vor sich hinstellt. Indessen dieser Fehler ist auch wirklich leichter zu tadeln als zu vermeiden. Oder woher hätten ihn sonst selbst ein Kant, Hegel, Herbart, Schleiermacher u. A. gelegentlich begangen? Nur wo der eigene Standpunkt so sehr aus der Geschichte hervorgegangen ist, wie bei Leibnitz, und nur wo die historischen Andeutungen so sehr typisch und in künstlerischer Allgemeinheit gehalten sind, wie bei Plato, ist man einigermassen gegen denselben gesichert.

2) So nennt ihn z. B. Trendelenburg de ideis p. 3.

losen Vorwurf zugezogen, als ginge sein eigener Standpunkt nur aus der Reflexion auf frühere Meinungen und durch Abstraction von diesen hervor, ja, als debattire er oft nur über Fremdes hin und her, ohne sich selbst zu entscheiden. Und ebenso: jene Beurtheilung fremder Standpunkte nach den eben so scharf erfassten wie rückhaltslos gehandhabten Gesichtspunkten des eigenen trägt ausserordentlich viel zur sicheren Richtung und consequenten Durchführung der aristotelischen Polemik bei, aber über dem Streben nach diesen Eigenschaften verletzt die Letztere nicht selten — zuweilen freilich nur scheinbar, zuweilen aber doch auch wirklich und in höchst auffallender Weise — die noch höher anzuschlagenden Gesetze der Gerechtigkeit. Meisterhaft versteht es Aristoteles oft, Anklänge der eigenen Lehre in der früheren Zeit, bei Männern und auf Gebieten nachzuweisen, wo man sie zuerst gar nicht sucht, und hernach doch anerkennen muss. Ebenso unerbittlich straft er aber auch oft jede und auch die allergelindeste Abweichung der Andern nicht nur von seinen Ansichten selbst, sondern auch von der äusseren Formulirung derselben. Und immer ist sein eignes System der als fest vorausgesetzte Punkt, auf den er — in Lob und Tadel — alles zurückbezieht. Auf wichtige Fragen findet er Antworten, wo das gewöhnliche Auge sie nicht entdeckt. Früher gegebene Antworten bezieht er aber auch oft Fragen, die, wenigstens so wie er sie fasst, mit jenen Antworten nichts zu thun hatten. Hierauf führe ich alle die Differenzen zurück, die uns bei dem Lesen der Aristotelischen Schriften zwischen der in diesen gegebenen Darstellung des Platon und Diesem an und für sich entgegentreten. Handelte es sich dabei nur um einen Unterschied in dem ganz allgemeinen, namentlich litterarischen und ästhetischen Eindruck, den wir hier und da erfahren [1]), so hätte das am Ende nicht viel auf sich. Es han-

[1]) Diese Seite bespricht Zeller treffend l. l. p. 199. Aus Aristoteles bekommen wir ein ganz anderes Bild der Platonischen Philosophie als aus den Platonischen Werken. Vieles hier mit grossem Nachdruck Vorgetragene ist dort fast übergangen; Anderes, wovon sich hier kaum Anklänge schwache zu finden scheinen, tritt bei Aristoteles in den Vordergrund; einzelne Lehren, die schon im Ausdruck auffallend mit der Aristotelischen Terminologie übereinstimmen, und die wir in Plato's Schriften vergeblich suchen, werden

delt sich zwischen Plato und Aristoteles aber, in der That, um die von der Identität der allgemeinsten Grundlage aus sich entwickelnde höchst characteristische Verschiedenheit zweier Weltanschauungen, die wie zwei Hauptäste aus einer Wurzel von unten auf auseinandergehn [1]). Da es sich nun aber um etwas so Grosses in dem Unterschiede zwischen Beiden handelt, und da dieser Unterschied zugleich so wohlerklärlich und aus der Natur der Sache selbst hervorgehend ist, so muss man nicht in kleinlicher Weise über Aristoteles platonische Kritik zu Gerichte sitzen, wie dies z. B. Schleiermacher thut, wenn er von einer schulmeisterlichen Behandlung des Plato durch Aristoteles redet, (III. 1.588.) und vollends Baco, wenn er den Aristoteles mit einem Sultan vergleicht, der seines Leben sund seiner Herrschaft nicht eher sicher zu sein glaube, als bis er seine Brüder getödtet habe. Man begeht damit gegenüber Aristoteles ja genau denselben Fehler, den man Diesem in Betreff Platon's vorwirft. Mit Platonischer Gerechtigkeit muss man Aristoteles Urtheil über Platon prüfen und man wird dann zwar dem Aristoteles nicht den Preis vor dem Platon ertheilen, doch aber auch nicht Jenen um Dieses willen beeinträchtigen und zurücksetzen. Die interessante Differenz zwischen Beiden muss aufgedeckt werden, aber dieselbe darf ebensowenig als ein unbedingter Gegensatz, wie als eine zufällige und in die höhere Einheit leicht auflösbare erscheinen. Jedenfalls aber rede man nicht sofort von persönlicher Böswilligkeit oder Beschränktheit, wo doch ein in der Sache selbst liegender Unterschied entweder das ausschliesslich treibende oder doch das vorwiegend bestimmende Moment ist. Plato selbst würde dem Aristoteles unbedingt jede Polemik entweder gedankt oder doch verziehen haben, die mit einer sachlichen Bereicherung und Berichtigung verbunden gewesen wäre — dafür bürgt uns mehr noch als das Beispiel seiner eigenen, zum Theil recht nachdrücklichen Polemik gegen Andere — denn allerdings eine solche findet sich nicht selten auch bei Solchen, die doch selbst

ihm zugeschrieben, das ganze System erscheint uns des idealen Glanzes, den ihm Platon so gerne giebt, entkleidet und auf abstrakte Dogmen zurückgeführt."

[1]) Vgl. Trendelenburg's oben (p. 36. not. 1.) angeführten Aufsatz p. 14.

unglaublich empfindlich gegen fremde Angriffe sind — also mehr noch als jenes eigene Beispiel des Plato bürgt uns das Ethos seines ganzen Philosophirens dafür. Und solche rein sachliche Vorzüge kommen dem Aristoteles allerdings zuweilen im Vergleiche mit Plato zu. Aber ich sage zuweilen, nicht aber immer, oder auch nur in der Regel. Desswegen muss man den Aristoteles gegen unbefugte Tadler in Schutz nehmen, so lange, wenigstens nach eignem Dafürhalten, der sachliche Vorzug vor Plato auf seiner Seite ist. Jenseits dieser Gränzen muss man aber wiederum eifersüchtig darüber wachen, dass vom platonischen Interesse auch selbst an Aristoteles nichts vergeben werde. Und dabei kommt allerdings ein Umstand dem Plato mehr noch zu statten als dem Aristoteles. Plato nämlich wird nur dann hinlänglich tief und seiner eigenen Absicht entsprechend aufgefasst, wenn man ihn nicht „nur buchstäblich“ auffasst, aber die kunstvolle Einrichtung seiner Schriften giebt uns auch wirklich, wie wir gesehn haben, ausreichende Anweisung für ein solches Hinausgehen über den Buchstaben. Bei Aristoteles aber drängt uns nicht selten die gegenwärtige Gestalt seiner Schriften den Zweifel auf, ob sie ein durchaus treues und genügendes Bild von der eigentlichen Meinung und Absicht des Aristoteles ist, und namentlich auch darüber, in wieweit und ob überhaupt Aristoteles selbst diese Gestalt der allgemeinen Veröffentlichung für würdig und fähig erklärt hat.

Schon über die Genesis des platonischen Standpunkts reflectirt Aristoteles an mehr denn einer Stelle [1], seinem oft bezeugten Grundsatze treu: dass wir nur dann eine Sache wirklich wissen, wenn wir ihre Entstehung begreifen und gleichsam nacherzeugen. Und was er zu diesem Ende über Plato beibringt, ist im Allgemeinen auch ganz wohl zutreffend [2], wenn auch die

[1] Metaph. I. 6. XIII. u. fol.

[2] Nach Aristoteles bildete sich Platons Anschauung so, dass er zunächst von der Wahrheit des heraklitischen Flusses ergriffen war, und denselben anerkannte, — nur nicht in der von Heraklit gelehrten Allgemeinheit, sondern in Einschränkung auf die sinnliche Welt. Zu dieser Einschränkung bestimmte ihn aber die von Sokrates empfangene und aller Wissenschaft für unerlässlich geachtete Tendenz auf Begriffsbestimmung, welche für die Welt des heraklitischen Flusses zwar aufgegeben werden musste, grade dadurch

Darlegung des Einzelnen zum Theil etwas äusserlich und mechanisch verfährt. Kömmt es doch zum Theil so heraus, als wäre Plato wirklich nur der glückliche und geschickte Combinator und Compensator der betreffenden pythagoreischen, heraklitischen, sokratischen, eleatischen und anderweitigen Elemente gewesen, ohne dass dabei auf seine persönliche Eigenthümlichkeit und Ursprünglichkeit ausreichende Rücksicht genommen zu werden scheint. Indessen mehr noch die Darstellung als die Absicht, mehr noch den Wortlaut als den eigentlichen Sinn des Aristoteles möchte ich hierfür in Anspruch nehmen. Man halte sich nur immer genau in denjenigen Gränzen, die der jedesmalige Zusammenhang der über Plato's Genesis berichtenden Stelle vorschreibt, und man wird jenen Aristoteles bedrohenden Schein der Aeusserlichkeit mehrfach entweder zu vermindern oder doch zu entschuldigen im Stande sein.

Im Allgemeinen trägt diese die Genesis des platonischen Standpunktes betreffende Reflection, wie nicht übersehn werden darf, nicht sowohl den Character einer biographischen Aufzählung der jenen Standpunkt erzeugenden Factoren als vielmehr den einer logischen Anordnung derselben. In einem einzelnen, und zwar in einem zur Ideenlehre gehörigen, nicht unwesentlichen Punkte ist indessen auch das Erstere der Fall. Da unterscheidet Aristoteles ausdrücklich ein Früher und ein Später der Behauptung und Betrachtungsart Plato's und diese Unterscheidung müssen wir sofort hier, und zwar als einen Beweis für die wenigstens intendirte Sorgsamkeit des aristotelischen Berichtes beachten, wennschon wir auf die nähere Bedeutung des Unterschiedenen noch nicht eher eingehn können, als bis wir uns überhaupt Dasjenige, was Aristoteles als den fertigen Bestand des platonischen Systems beschreibt, vergegenwärtigt haben.

aber zum Hinweis auf das Vorhandensein einer andern Welt diente, die jenem Flusse entrückt sein, und zu ihrem Inhalte die als Ideen hypostasirten sokratischen Begriffe haben sollte. Der so gewordenen Anschauung vindicirt Aristoteles dann, zwar ohne dabei ihre Eigenthümlichkeit ganz zu übersehn, dennoch die grösste Verwandschaft mit der pythagoreischen, nur dass diese τὰ ὄντα durch Nachahmung der Zahlen, Platon aber durch Theilnahme (μεθέξει, κατὰ μέθεξιν) an den Ideen sein lasse, wie denn auch Beide die nähere Bestimmung dieses Verhältnisses zwischen enen beiden Seiten unerledigt gelassen hätten. Einiges Andere s. u.

Innerhalb dieses Bestandes sind es nun aber zunächst einige allgemeine und zwar vorzugsweise formelle Erwägungen des Platon, deren Aristoteles gedenkt und zwar mit Zustimmung gedenkt.

„Mit Recht," heisst es Nicom. Eth. I. 2., „hat Platon den Zweifel aufgeworfen, ob die jedesmalige [1]) Untersuchung sich von den Principien her, oder zu diesen hin bewege", eine Bemerkung, die bereits Zeller (pl. Stud. p. 216.) zutreffend als eine allgemeine, die einzelnen Theile des Systems gleich sehr angehnde characterisirt, und auf Republik VII. 511 b. bezogen hat. Nahe verwandt hiermit ist es, wenn Aristoteles in dem Allgemeinen, was er über die Philosophie sagt, d. h. über deren Aufgabe und Werth, Umfang und Eintheilung, Anfang und Ende mehrfach so genau mit Platon übereinstimmt, dass an eine absichtliche Rückbeziehung auf Diesen, und vollends an eine Abstammung der aristotelischen Gedanken aus den platonischen nicht füglich zu zweifeln ist [2]). Und auch das mag noch hier angeführt werden, dass wenn Aristoteles zur Erläuterung irgend einer Sache Beispiele braucht, er dieselben nicht selten aus Platon entnimmt. Denn auch darin verräth sich ja offenbar der Grad der Aufmerksamkeit sowohl wie der Anerkennung, den

---

[1]) Die Einschränkung dieser Aporie auf die Ethik (Interpr.: in hac doctrina) ist nach Plato's wie Arist. Sinn ebensowenig berechtigt, als wie die ausschliessliche Beziehung der aristotelischen Bemerkung nur auf eine platonische Stelle. Soll nur eine genannt werden, so hat allerdings die von Zeller angegebene den meisten Anspruch darauf. Aber jener Unterschied reicht weiter: er zieht sich durch den ganzen Umfang des platonischen Systems hindurch, wie er denn auch seine frühste Wurzel schon in dessen fundamentaler Entgegensetzung von Idee und Erscheinung hat. Im Einzelnen beruht unter anderen auch derjenige Unterschied von „ausarbeitenden und construirenden Dialogen darauf, den unser I. Theil hervorgehoben hat. Die Ansichten älterer Gelehrten über die Beziehung der aristotelischen Stelle auf Platonisches s. bei Zell ad l. Aristoteles entwickelt aus dieser platonischen Aporie seine folgenreiche Unterscheidung des doppelten γνώριμον und πρότερον. (Top. VI. 4. 3.) Vgl. Ueberweg p. 166.

[2]) Hierzu vgl. u. A. Boeckh quare Plato et Aristoteles initium philosophiae perhibuerint mirationem. Berliner Index 1829. Das Gesagte schliesst natürlich auch hierin Unterschiede nicht aus. Insonderheit ist grössere Vollständigkeit oder doch Ausdrücklichkeit auch hier auf Seiten des Aristoteles

Aristoteles im Allgemeinen für alles Platonische besitzt [1]). So dass es schon hiernach gar nicht mehr so sehr überraschen kann, wenn wir gelegentlich den Aristoteles sich als einen Platoniker und die Ideenlehre als die (ihm) gewohnte „Methode" bezeichnen hören. Was Kant für Fichte's, Fichte für Schelling's, Schelling für Hegel's Anfänge war, das und noch mehr ist für Aristoteles der Platonismus gewesen, der Ausgangspunkt und die Voraussetzung seines wissenschaftlichen Denkens, auf die er sich oft selbst da unwillkührlich zurückbezieht, wo eine absichtliche Zurückbeziehung nicht vorzuliegen scheint [2]). Von der andern Seite richtet indessen Aristoteles auch wiederum gewisse Vorwürfe und Einwendungen so stehend gegen Platon; dass man die davon in Anspruch genommenen Seiten des Platon nach Aristoteles Meinung ohne Frage als solche voraussetzen muss, die bereits in Platons ganzer Geistesart und in der Grundananlage seines Systems begründet gewesen seien [3]). Ausgehend vom Platonismus langt Aristoteles doch bei wesentlich von diesem verschiedenen Zielpunkten mittelst einer gleichfalls durchaus

---

[1]) Besonders reich an Belegen hierfür sind die rhetorischen und logischen Schriften: so wird Rhetorik III. 7. auf das Ironische im Phaedrus verwiesen, Rhetorik III. 4. der Begriff εἰκών aus der Republik erläutert; Aehnliches findet sich Rhet. II. 23. und III. 18. mit Beziehung auf die Apologie. In den Soph. elench. XII. 8. das ἀγαγεῖν εἰς ἄδοξον ἢ ψεῦδος mit Beziehung auf den Kallikles im Gorgias. Die ἐρασταὶ γελοῖοι in Nicom. Eth. VIII. 8. bezieht Ueberweg p. 173 auf die Scenerie des Lysis; und Aehnliches liesse sich auch sonst noch beibringen. Selbst die Anführung des sokratischen Namens in Beispielen wie Categor. VIII. 13. (§. 19.) De interpr. VII. 17. (§. 7) ist neben dem historischen Sokrates auf den platonischen doch auch wenigstens mitzubeziehn, wie ja auch Platons Namen selbst in gleicher Weise vorkömmt.

[2]) Ausser den bekannten Stellen gehört hierher auch die erste Person in Stellen wie Metaphys. A. 9. p. 999 b. 9. δείκνυμεν, über die man Bonitz und Schwegler ad l. nachsehe.

[3]) Ritter p. 10. hebt als die Stellen, in welchen Arist. sich am stärksten über Platon äussert hervor: Analyt. post. I. 22. Met. III. 2. Eth. Eud. I. 8. Anal. post. II. 19. De gen. et corr. I. 2. Indessen schon Trendelenburg (de ideis p. 5.) und Carrière (p. 65.) haben daran erinnert, wie der an Plato adressirte Tadel oft Andere, z. B. seine servi imitatores mehr betrifft als ihn selbst, während anderseits manches dem Sokrates gezollte Lob auch den Platon mitbetrifft.

eigenthümlichen Methode an. Diese Duplicität, welche uns in Aristoteles Verhalten gegenüber Plato so schon im Allgemeinen und Formellen entgegentritt, begleitet uns dann auch noch weiter, wenn wir auf den materiellen Inhalt und auf die Einzelnheiten des platonischen Gedankencomplexes eingehn. Hier modificirt sie sich indessen eigenthümlich je nach der Verschiedenhenheit der drei Gruppen, in denen unser erstes Buch diese letzteren früher darzustellen versucht hat. Ueberall freilich herrscht in Aristoteles Betrachtung die Richtung auf das Einzelne, Fertige, ja selbst Aeusserliche der platonischen Gedanken vor, aber da diese selbst sich etwas verschieden darstellen in den einleitenden, ausarbeitenden und constructiven Dialogen, so ist auch Aristoteles Verhältniss zu ihnen ein verschiedenes, indem sowohl die Vollständigkeit des bei Aristoteles anzutreffenden Berichts als auch die Zustimmung seines Urtheils grösser für die erste und dritte Gruppe als für die zweite, und wiederum unter jenen beiden grösser für die dritte als für die erste ist. Je mehr auch schon bei Platon selbst, wie dies in der zweiten Gruppe der Fall ist, das Einzelne äusserlich fertig heraustritt, desto weniger weiss Aristoteles der Regel nach mit ihm anzufangen, und desto spärlicher fällt in Folge davon nicht nur seine Anerkennung, sondern auch überhaupt seine Berücksichtigung aus. Beide wachsen dagegen in gleichem Maase, je mehr die platonischen Details ihren innern und allgemeinen Zusammenhang untereinander und mit einer durch sie alle hindurch gehnden Grundanschauung offenbaren, wie dies bei der ersten und dritten Gruppe der Fall ist, denn diesen gegenüber fühlt Aristoteles noch entschiedener als wie bei der mittleren das Bedürfniss, jene Einzelnheiten von dem ihnen eigenthümlichen, ihm selbst aber fremden Gesammtzusammenhange zu befreien, was ihm dann Gelegenheit giebt, überhaupt häufiger, als es bei der mittleren Gruppe der Fall ist, auf Platonisches einzugehn. Hat er diese Operation aber erst einmal vollzogen, so erleichtert dieselbe ihm dann auch weiter seine relative Anerkennung und Benutzung derselben. Und zwar findet das Eine wie das Andere mehr noch da statt, wo jene Details, wie in der dritten Gruppe, als Consequenzen jenes allgemeineren Zusammenhangs auftreten, als da, wo sie, wie in der ersten

nur noch erst dessen Keime sind, da in jenem ersteren Falle das Band zwischen Einzelnem und Allgemeinem offenbar noch bestimmter und fertiger heraustritt als in letzterem. So offenbart sich also auch hier wieder die bei Aristoteles an sich vorhandene, und wie man sieht, von ihm selbst auch lebhaft empfundene Heterogenität von Platon: neben und trotz dieser aber auch zugleich die dem Aristoteles gleichfalls zum Bewustsein gekommene Zusammengehörigkeit beider. Durchgehnds übersetzt Aristoteles aus dem Platonischen in seine eigne Sprache: eine solche Uebersetzung wäre aus entgegengesetzten Gründen überflüssig, sowohl wenn Aristoteles sich gar nicht, als auch wenn er sich durchaus als Platoniker wüsste [1]). Sie erscheint ihm um so unerlässlicher, je mehr ihm die einzelnen platonischen Bestimmungen als von der Stärke einer Gesammtanschauung getragen entgegentreten. Je mehr er sie aber vollzieht, desto mehr befähigt sie ihn auch, im Fremden das Eigene wieder zu erkennen, während anderseits die schon bei Platon fertig und für sich heraustretende Einzelbestimmung in gleichem Maasse sowohl dem Uebersetzungsprocess des Aristoteles widerstrebt, als auch demselben volles Verständniss oder gar Zustimmung abzugewinnen ausser Stande ist [2]).

Demgemäss beginnen wir jetzt mit der zweiten Gruppe, bei der also dies Letztere am meisten stattfindet. Ihr haben wir nicht weniger als dreizehn Dialoge zugezählt, und wie schwerwiegende, künstlerisch wie wissenschaftlich gleich sehr bedeutende fanden sich darunter! Dem gegenüber erscheinen mir nun aber doch die Berücksichtigungen des Aristoteles, zumal die mit ausdrücklicher Namensbezeichnung, sei es des Dialogs,

---

[1]) Höchstens könnte man daran erinnern, dass nach dem Theil I. §. 1. besonders p. 26 seq. Gesagten die eigne Intention und Beschaffenheit der platonischen Schriften etwas diesem Uebersetzen Analoges zu fordern scheint.

[2]) Uebrigens kann auf dies Verhältniss auch die Abfassungszeit der beiderseitigen Schriften mitbestimmend eingewirkt haben. Denn es ist natürlich, dass er in unseren Schriften, deren Mehrzahl offenbar aus seiner reifsten Periode herrührt, vorzugsweise auf die am spätesten erschienenen Schriften des Plato, d. h. auf die der dritten Gruppe angehörigen — und wiederum wegen ihres näheren Zusammenhangs mit dieser auch auf die erste Gruppe mehr als auf die zweite eingeht.

sei es seines Verfassers vorkommenden, verhältnissmässig spärlich, wie auch das aristotelische Urtheil hier fast durchgehnds am ungünstigsten ausfällt. Der platonischen Zurückführung der Tugend auf Wissenschaft, der Wissenschaft auf Erinnerung gedenkt Aristoteles allerdings, wie er auch die eigentliche Ideenlehre mehrfach durchdiscutirt. Aber dafür werden die zwischen jenen beiden ersten Seiten und dieser letzteren gleichsam in der Mitte liegenden, und vorzugsweise auf die Begriffe das Eins, des Seienden, und des sittlichen Guts bezüglichen Stücke vernachlässigt, woher denn nicht nur der innere Zusammenhang, der alle diese verschiedenen Theile in der Anschauung des Platon zu einem organischen Ganzen vereinigt, bei Aristoteles nirgends genügend heraustritt, sondern auch selbst jene zuerst genannten Stücke nicht einmal ihr volles wissenschaftliches Recht empfangen. Und in demselben Verhältnisse, in welchem die Darstellung eine nicht ganz sorgsame ist, wird nun auch die Beurtheilung eine harte und abweisende.

Es war der Grundgedanke der platonischen Tugendlehre (vrgl. Theil I. p. 128 seq.), dass die Tugend auf Wissenschaft zurückzuführen, und dass sie in Folge davon in allem Wesentlichen Eine, oder noch richtiger gesagt, Eins, nämlich Wissenschaft sei, und dass auch sie so entstehe, wie Wissenschaft überhaupt entsteht; und es war zwar paradoxe, doch aber auch leicht in ihrem wahren Sinne zu erfassende Consequenz dieses Grundgedankens, wenn gelegentlich dem wissentlich Fehlenden ein Vorzug vor dem unwissentlich Fehlenden beigelegt wird. Alles dies berührt nun auch Aristoteles, besonders Nic. Eth. VI. 5. VII. 3., Eudem. III. 1., Politik. I. 13., Metaph. V. 29.[1]), aber er thut es doch nur, um dagegen seine eigne abweichende Auffassung geltend zu machen, welche sich vorzugsweise auf drei Unterscheidungen stützt, auf die Unterscheidung sowohl von den dreifachen Elementen, welche zum Zustandekommen der Tugend erforderlich sein, als auch der dreifachen Richtungen, welche für unsere Vernunftthätigkeit möglich sein sollen, als auch endlich der eigenthümlichen und ganz besonderen Beziehungen,

1) Vgl. dazu besonders Protag. p. 352 b. 360 d. Meno. p. 70 a. u. Hipp. min. p. 365 seq. u. vielleicht auch Laches 131 d. 135 a. 138 b. (Nicom. III. 9.)

welche den Character der einzelnen sittlichen Berufsarten begründen. In den damit gegebenen eigenen Auffassungen des Aristoteles ist derselbe nun zwar sehr zu billigen: aber nicht ebenso auch in der von ihnen aus gegen Plato gerichteten Polemik. Es wäre falsch, wenn man die Tugend mit Wissenschaft identificiren wollte. Aber es ist auch gar nicht wahr, dass Platon dies gethan und gelehrt habe. Nicht identificirt hat er die Tugend mit der Wissenschaft, sondern nur jene auf diese als auf ihre entscheidendste Bedingung zurückgeführt; und diese Zurückführung hat er auch nicht etwa deswegen unternommen, weil er damit jene anderen beiden Momente — das Moment der natürlichen Anlage und das der praktischen Uebung — ausschliessen, sondern vielmehr desswegen, weil er mittelst der Wissenschaft das zeitliche Leben, und die für dasselbe erforderliche Tugend an das Ewige knüpfen wollte. Die Tugend, wenn anders sie wahre Tugend sein soll, bedarf eines beständigen Princips, dass sie nicht wie ein Sklave vom launigen Herrn, von dem Ab- und Zuströmen des Sinnlichen, von dem Auf- und Absteigen der Affecte hin- und hergezerrt werde. Ein solches Princip vermag ihr nur das Göttliche und Ewige mitzutheilen, und mit diesem wiederum nur die (ihrerseits auf Erinnerung zurückgehende) Wissenschaft zu vermitteln. Das ist der eigentliche Sinn und das Ganze der platonischen Tendenz in Betreff der Begriffe Tugend und Wissenschaft, gegen welche Tendenz es daher auch gar nichts verschlägt, wenn Aristoteles an jene drei Seiten des Natürlichen, Praktischen und Theoretischen erinnert, ohne welche nach ihm keine wahre Tugend zu Stande kommt. — Ebenso wäre es falsch, und zwar grade auch nach platonischen Grundsätzen falsch, wenn man die Tugend nur in der Einheit ihres allgemeinen Gattungsbegriffs, und nicht auch in der Vielheit ihrer einzelnen Arten betrachten, und bei letzteren nicht auch das Eigenthümliche beachten wollte, was durch Verschiedenheit der Objecte, Veranlassungen, äusseren Erscheinungen u. s. w. in sie hineinkommt. Aber wo hätte Platon diesen Fehler denn auch wirklich begangen [1])? Er weiss

1) Sophist. p. 258 e. kann nur mit Unrecht hierher gezogen werden (s. Theil I. 229.)

die Tugend des Mannes recht wohl von der der Frau, die Tugend des Bürgers von der des Mannes zu unterscheiden, nur dass er, wie er den Menon darüber belehrt, dass mit der blossen Aufzählung der einzelnen Tugendarten die begriffliche Einheit der Tugend noch nicht gegeben sei, so dem Aristoteles gegenüber betonen würde, dass mit dieser Verschiedenheit der Arten die Einheit des Gattungsbegriffs nicht aufgehoben werde. Wenn aber, woran ich nicht zweifle, Aristoteles dies anerkennt, so findet zwischen ihm und Platon überhaupt keine andere Differenz statt, als dass der Eine seiner ganzen Geistesart und Richtung nach mehr auf die eine, der Andere aber auf die andere Seite den Accent legt. — Endlich hat auch darin Aristoteles offenbar Recht, wenn er in Kunst und theoretischer Wissenschaft den Begriff eines „absichtlichen Fehlens" eigentlich überhaupt nicht zugeben will, und wenn er in rein ethischer Hinsicht dasselbe für unverantwortlicher hält, als das sogenannte unabsichtliche Fehlen. Aber giebt es nach Sokratisch-Platonischen Voraussetzungen denn auch überhaupt ein absichtliches Fehlen? Oder wird nicht vielmehr dieser Begriff als eine contradictio in se vom Plato überhaupt nur zugelassen, um durch das aus ihm hergeleitete Paradoxon recht stark an die Unerlässlickeit des wissenschaftlichen, des ewigen Moments — und in diesem auch an das der Freiheit und Zurechnungsfähigkeit — zu erinnern. So trifft in diesen drei, die Tugendlehre an sich betreffenden Punkten Aristoteles Polemik also nicht so sehr den Platon, als wie die Auffassung, welche Aristoteles sich von ihm gebildet hat.

Damit aber die Tugend in Wahrheit wissenschaftlichen Charakter und in diesem die Grundlagen ihres eignen Wesens besitzen könne, muss die Wissenschaft selbst wieder auf Erinnerung zurückgeführt werden, und zu dieser ein ganz analoges Verhältniss haben, wie die Tugend zu ihr. Das war der zweite Hauptschritt, den Plato in der Entfaltung seines Systems that, und zu dessen Rechtfertigung er es zwar nicht verschmähte, sowol an ein bekanntes sophistisches Dilemma, als auch an mythische Ueberlieferung, als auch endlich an jenes katechetische Experiment mit dem Sclaven anzuknüpfen: dessen volle Rechtfertigung desswegen aber doch nicht als auf diese drei Instanzen

beschränkt anzusehn ist, vielmehr ganz allgemein in der Grundanschauung des platonischen Systems wurzelt, in seinem alles beherschenden Gegensatze zwischen diesseitiger und jenseitiger Welt, von denen jene dieser wie überall, so auch bei Gelegenheit des Erkenntnissproblems zu ihrer Erklärung bedarf. Von dieser allgemeineren Rechtfertigung der platonischen Wissenschaftslehre findet sich nun aber bei Aristoteles keinerlei Notiznahme: auch hier wieder wird die unmittelbare Gestalt der platonischen Aeusserungen abgestreift, bevor ihnen — mutatis mutandis — zugestimmt wird. (Analyt. prior. II. 21. u. post. I.) [1]) Den wahren Grund und Sinn der platonischen ἀνάμνησις verlegt Aristoteles nämlich in den Unterschied des Allgemeinen und Besonderen, von denen man dieses in jenem gewissermassen schon mitwisse, gewissermassen aber auch nicht: und von hieraus versteht sich nun leicht, wie er jenes Dilemma zu brechen, jene katechetische Erscheinung zu erklären, und jenes Mythische relativ anzuerkennen vermag, ohne doch in irgend einem dieser Punkte dem Specifischen der platonischen Meinung beizutreten. Denn dass Plato's ἀνάμνησις mit jenem Unterschiede genau zusammenhängt, ist allerdings richtig, wie schon allein die Bemerkung in Phaedrus p. 245 b. beweisen würde, nach welcher kein Thier, sondern nur der Mensch den allgemeinen Begriff erfasst, letzterer diesen aber auch nicht zu erfassen vermöchte, falls er nicht in der Praeexistenz einen mehr oder minder anhaltenden Einblick in das Jenseits gethan hätte. Aber genauer ist dieser Zusammenhang in Plato's Sinne doch dahin zu bestimmen, dass jenes Vorhandensein des allgemeinen Begriffs in der menschlichen Erkenntniss nur einer von den vielen Punkten ist, die die Voraussetzung jenes Ewigen, Himmlischen, Transcendenten, Praeexistenten nothwendig machen sollen, nicht aber dahin, dass die Bedeutung des Letzteren allein auf jenen Unterschied des Allgemeinen und Besondern zu reduciren sei. Aristoteles reducirt also auch hier das Mythische auf einen rationellen Kern, während umgekehrt Platon das Bedürfniss fühlt, das Rationelle durch Zurückführung auf Mythisches zu vertiefen. — Hier trifft die Zustimmung des Ari-

---

[1]) Auch die Scholien, sowie Trendelenburg p. 14 erkennen hier Schwächen der Aristotelischen Erörterungen.

stoteles das Eigenthümlich-Platonische nicht besser, als wie vorhin seine Polemik. Und ähnlich wie bei diesem Grundgedanken der platonischen Wissenschaftslehre steht es dann auch bei denjenigen Auffassungen, die Plato von jenem aus entweder ganz oder doch theilweise abgewiesen hat, um Aristoteles Verhältniss zu denselben. Zwar könnte hier schon eher, wenigstens im Gegensatze, eine genaue Correspondenz vorausgesetzt werden. Denn allerdings anders als wie Plato steht er zum Protagoras und zum Heraklit, zu denjenigen Richtungen, mit deren Auffassung sich der zweite und dritte Haupttheil des Theaetet beschäftigt, und vor allem zu dem in diesem Dialoge gelegentlich erwähnten mechanischen Materialismus. Letzterer interessirt den Aristoteles offenbar in besonders hohem Grade, wegen der in seinem Standpunkte enthaltenen Möglichkeit einer fruchtbaren und genauen Einzelbetrachtung, während derselbe dem Platon dagegen in eben so hohem Grade widerstrebt wegen seines Mangels an philosophischem Ernst und Nachdruck, wegen seiner Vernachlässigung des allgemeinen Zusammenhangs über der Tendenz auf die Einzelnheiten, wegen seiner Verläugnung des jenseits des Sinnlichen liegenden übersinnlichen Gebiets. Ihm gegenüber hebt Platon daher auch die dynamisch-materialistische Anschauung des Protagoras und Heraklit als die ungleich vorzüglichere hervor, wie dies theils aus seiner ungleich genauern Widerlegung derselben hervorgeht, theils auch aus dem Umstande, dass diese Anschauung zwar nur ein Moment, aber doch auch wirklich ein solches in der eigenen des Plato bildet. Nicht gegen diese Anschauung durchaus polemisirt Platon, wie Aristoteles dagegen sein von ihm vielleicht etwas überschätztes principium identitatis richtet: sondern nur gegen deren Uebertragung und Ausdehnung von der sinnlichen Hälfte der Welt auch auf die übersinnliche. Von jener Hälfte aber behauptet Plato den allgemeinen Fluss so gut wie Heraklit und Protagoras selbst, und sie bezeichnet ihm daher auch gewissermassen eine Ausnahme von dem in jenem Principium gegebenen Gesetz, das auf sie ebensowenig Anwendung findet, als eine begrifflich-wissenschaftliche Bestimmung von ihr möglich ist. So können auch hier Aristoteles und Platon zwar einzelne Argumente untereinander gemein haben, wie z. B. Aristoteles sich (Metaph. IV. 5.)

ganz und gar jenes Argument gegen die aus dem heraklitisch-protagoreischen Standpunkt ergebende Gleichschätzung aller Wahrnehmungen aneignet, welches Plato (Theaet. p. 170 seq. bes. auch p. 178) in dem Vorzuge findet, den man in Betreff der Zukunft jedes Mal dem betreffenden Sachverständigen vor dem Laien giebt, und wie auch sonst Aristoteles Polemik mehrfach nur eine freie Wiederholung der aus dem Theaetet entnommenen Themata ist. Aber bei dem Einen stehen die einzelnen Argumente sowohl wie das Ganze seiner Polemik doch in einem wesentlich andern Zusammenhange, als wie bei dem Andern. Der dialektische Gang des platonischen Theaetet beruht darauf, dass gleichsam von selbst der gesuchte Begriff von Wissenschaft, der diese an das Ewige anknüpft, für den aufmerksamen Leser hervorspringen soll, nachdem sowohl die der Wissenschaft untergeordneten Erkenntnissstufen als auch die einseitigen Meinungen über das Wesen der Erkenntniss überhaupt sich in ihrer Einseitigkeit und Unzulänglichkeit herausgestellt haben. Aristoteles dagegen — man denke z. B. doch nur an seinen Eingang der Metaphysik — sammelt aus diesen Meinungen sowohl wie aus jenen Stufen gleichsam die einzelnen Momente heraus, auf deren Zusammenfassung sein Wissenschaftsbegriff beruht. Bei Platon begreift man oft nicht mehr auch nur die Möglichkeit der seiner Auffassung entgegenstehnden Irrthümer, als welche in sich so gut wie gar kein Moment der Wahrheit zu enthalten scheinen: bei Aristoteles dagegen verschwindet gegen die Aufzeigung eines solchen fast ganz das Irrthümliche, das doch auch er an den ihm entgegenstehnden Ansichten nicht abläugnet. Aber in alle diesem liegt doch weniger ein eigentlicher Gegensatz als nur eine blosse Verschiedenheit. Auch hier fehlt die genaue Correspondenz zwischen beiden Seiten.

Noch mehr werden wir dieselbe indessen vermissen, wenn wir uns jetzt dem eigentlichen Centrum unserer gegenwärtigen Betrachtung nahen, indem wir den Bericht des Aristoteles erwägen, soweit dieser die platonische Güter- und Ideenlehre betrifft. Hat Aristoteles diejenigen fünf Dialoge, aus denen wir früher diese beiden wichtigen Disciplinen entwickelt haben, ausdrücklich genannt? oder wenn das auch nicht, so

doch wenigstens den Inhalt derselben berücksichtigt, und zwar in einer der Bedeutung der Sache selbst, sowohl nach Seiten der Vollständigkeit als nach Seiten der Richtigkeit entsprechende Weise?

Nur einen einzigen unter diesen Dialogen, den Gorgias nämlich, finden wir namentlich erwähnt, und auch diesen nur für jene mehr logisch-formelle, als ethisch-materielle Einzelnheit, deren wir bereits oben gedachten (vgl. p. 83. not. 1.). Alle übrigen entbehren dagegen dieser Beglaubigung [1]), wenn anders ein solche Nennung überhaupt so bezeichnet zu werden verdient. Denn jedenfalls anderseits — wiewohl diese Nennung für die übrigen Dialoge fehlt: an deren Berücksichtigung durch Aristoteles, an seiner Kenntniss derselben und Anerkennung als platonischer Werke kann in meinen Augen nicht mit Recht gezweifelt werden. Die Frage aber, ob Aristoteles diese Cardinalpunkte der platonischen Philosophie mit historischer Treue und Vollständigkeit erfasst habe, fordert zuvor eine kurze Erinnerung an den innern Zusammenhang, der dieselben sowohl unter sich, als mit den bisher betrachteten zwei Disciplinen verknüpft. Denn allein in diesem liegt der richtige Massstab für Anwendung jener beiden Prädikate gegeben.

Der platonischen Tugend- und Wissenschaftslehre diente die Güterlehre und das, was wir die Ideenlehre im engern Sinne genannt haben, zur unerlässlichsten Voraussetzung. Denn nur, weil stillschweigend die Tugend als ein sittliches Gut, und die Wissenschaft als festes Ergreifen eines ewigen Seins gedacht wurde, wurde auch die Tugend auf Wissenschaft, und diese wiederum auf Erinnerung zurückgeführt. Giebt es überhaupt kein ewiges, weil ewig, in sich festes, weil in sich fest, auch festerkennbares Sein, so giebt es im eigentlichen und strengen Wortsinn auch keine Wissenschaft. Und ist die Tugend kein sittliches Gut, so ist ihre Zurückführung auf Wissenschaft auch ebensowenig gerechtfertigt, als nothwendig. Was heisst also —

[1]) Auf diesen Gesichtspunkt, d. h. auf die Aechtheitserweisung platonischer Schriften durch Aristotelische Anführungen ist man neuerdings, namentlich nach den bekannten Verhandlungen von Zeller über die Leges, und von Suckow über den Phaedrus besonders aufmerksam geworden. Das Lehrreichste darüber enthalten Ueberwegs Untersuchungen u. s. w.

so musste Platon fragen, nachdem er die Begriffe von Tugend und Wissenschaft erörtert hatte — was heisst ewiges Sein? was heisst sittliches Gut? In welchem Verhältnisse steht der Begriff des letzteren zu den ihm so nahe liegenden Momenten des Nützlichen, Angenehmen und Schönen? In welchem der des ersteren zu dem Grundgegensatz früherer Philosophie, zu dem Heraklitischen Fluss des Werdens, und zu der Starrheit des Eleatischen Eins? In welchem Verhältnisse endlich beide Begriffe, der des ewigen Sein's und der sittlichen Guts, untereinander? Und seine Antworten auf diese verschiedenen Fragen lassen sich kurz in die beiden Sätze zusammendrängen: einmal, dass das sittliche Gut die angegebenen drei Momente in sich enthält, ohne aber doch durch je eins derselben, oder sie alle erschöpft zu werden; und sodann dass die Idee als höhere Ausgleichung des Eins und des Vielen, des Seins, des Nichtseins und des zwischen beiden wie in der Mitte stehenden Werdens, diejenige Wahrheit ist, an welcher Theil haben muss, nicht nur was irgendwie als ein Seiendes betrachtet werden will, sondern auch das Nichtseiende selbst, sofern von diesem überhaupt soll die Rede sein können. Vollends in einen Punkt fallen diese beiden Sätze aber dadurch zusammen, dass dem Plato jedes Gut als ein wahrhaft Seiendes, jedes wahrhaft Seiende als ein Gut gilt. Und aus diesem letzteren Grunde begreift sich daher auch das leicht, dass die platonische Güterlehre sich bald über die mehr populären und practischen Seiten ihrer Betrachtung zu dem Entwurf der allgemeinsten metaphysischen und logischen Kategorien erhebt, zu einem Entwurf, der zwar auch für jene Seiten ein nothwendiger Schlüssel ist, und ihnen mithin dient, in dieser Bestimmung seine eigne Bedeutung aber doch noch keineswegs erschöpft. Der Gorgias ist nur das Vorspiel des Philebus, der Philebus aber das wahre Fundament für die die Ideenlehre entwickelnden Dialoge. An diesem innern Zusammenhange und Werthverhältnisse der platonischen Gedanken müssen daher auch die Aristotelischen Darstellungen derselben abgemessen werden, wenn man sie in Hinsicht ihrer Richtigkeit und Vollständigkeit prüfen will.

Es ist — unter jenen mehr practisch-populären Seiten der

Platonischen Güterlehre — eigentlich nur die die Lust [1]) betreffende, deren Aristoteles so gedenkt, dass seine Beziehung auf Platon dabei ausser Frage ist; und auch in Betreff dieses Punktes selbst scheint seine Auffassung nicht überall treu und zutreffend zu sein. Ich sage absichtlich: scheint; denn wiewohl es allerdings mehrfach den Anschein hat, als erblicke und bekämpfe Aristoteles in der platonischen Behandlung der Lust eine unbedingte Verwerfung derselben, so glaube ich doch, dass dies mehr dem Anscheine nach als wirklich, mehr nach den einzelnen Worten, als nach der ganzen Absicht des Aristoteles der Fall ist. Platon war kein unbedingter Gegner der Lust: und Aristoteles hat ihn auch nicht eigentlich als solchen bekämpft. Nur, weil allerdings einzelne Aeusserungen des Platon gegen die Lust stärker sind als wie sie Aristoteles machen würde, nur weil Aristoteles die Lust zuweilen noch entschiedener vertheidigt als wie er es seinen Grundprincipien nach eigentlich kann und darf: macht die Differenz der Beiden in Betreff dieses Punktes oft den Eindruck eines noch grösseren Umfangs auf uns, als wie er an sich vorhanden ist, „gleichwie der," nach Ueberwegs treffenden Worten bei einer ganz ähnlichen Gelegenheit (l. l. p. 179), „welcher räumlich auf der einen Seite einer Bahn steht, schon die Mitte derselben der entgegengesetzten Seite naheliegend erblickt." Uebrigens aber sind Aristoteles und Platon in ihren Auffassungen von der Lust nicht so gar weit auseinander; ja selbst noch jene anderen Begriffe des Nützlichen, Schönen u. s. w. behandelt Aristoteles oft in einer so durchaus von Platon's Vorgang bestimmten Weise, auch ohne dass man eine eigentliche, bewusste Beziehung auf diesen anzunehmen hätte — dass darnach auch die Vollständigkeit der aristotelischen Angaben über die platonische Güterlehre — ebenso wie ihre Treue — für eine genauere Betrachtung doch noch etwas grösser wird, als wie sie beim ersten Anblick zu sein scheint, wennschon beide nicht allzu gross sind.

Und steht es nicht ganz ähnlich auch in Betreff jener tieferen Untersuchungen, zu denen die eben erwähnten nur erst den Eingang bilden? Weder der Philebus noch der Sophist, noch der Politikus, noch der Parmenides werden irgend einmal ausdrücklich genannt. Auch sind es nur wenige Stellen, in denen, zwar ohne Nennung eines dieser Dialoge, deren Inhalt dessenungeachtet so erwähnt würde, dass die Beziehung dieser aristotelischen Aeusserungen auf einen bestimmten Dialog, und vollends auf eine einzelne Stelle desselben, völlig ausser allem Zweifel und Disput wäre, und der Natur der Sache nach können es auch nur wenige sein, was man selbst dann zugeben wird, wenn man auch die neuerdings so beliebt gewordene Berufung auf Platons mündliche Vorträge noch gar nicht berücksichtigt, in denen Platon ja allerdings Dasselbe und Aehnliches gesagt haben kann und muss, als was wir gegenwärtig in seinen Schriften lesen. Denn auch noch ganz abgesehen hiervon: es besteht ein so genauer Zusammenhang zwischen den vier in Frage kommenden Dialogen, dass manche Beziehung, die dem einen von ihnen gilt, möglicherweise auch auf einen andern, sei's mit, sei's ausschliesslich bezogen werden kann, ohne dass schlechthin entscheidende Gegengründe dagegen aufzubringen wären. — Und dennoch möchte ich — abweichend von manchen neuerdings gehörten Stimmen — die doppelte Behauptung wagen, dass, wie in diesen Dialogen sich nichts von fundamentaler Wichtigkeit findet, was nicht Aristoteles zum mindesten berührte, so auch Aristoteles nichts berührt, was nicht wenigstens andeutungsweise auch in Plato's Schriften vorläge. Womit natürlich früher Bemerktes nicht wieder zurückgenommen wird und werden soll, weder, wenn ich oben andeutete, dass uns manches Platonische aus Aristoteles vollständiger und ausgeprägter entgegentritt, als aus Platon selbst, noch auch das Andere, dass wir es dem Aristoteles danken würden, wenn seine Darstellung in manchen Punkten ausführlicher und vorsichtiger wäre, als wie es der Fall ist. Der Beweis für alle diese Behauptungen kann aber nur dann erbracht werden, wenn man durchgehnds die jedesmalige Absicht und den ganzen Zusammenhang der aristotelischen Aeusserungen auf's genaueste fixirt, und wenn man namentlich auch daran denkt, dass es dem Aristoteles, wo er Platon erwähnt, in der Regel weniger auf einen genauen

[1]) Vgl. Nicom. X. 2. VII. 12—15. Magna Moral. II. 7. coll. 5. und über das Verhältniss jener beiden Abschnitte zu einander Antons Abhandhandlung Danzig 1862. Nicom. II. 2. erkennt Aristoteles die von Platon hervorgehobene pädagogische Bedeutung der Lust an.

Bericht über Platon, als auf Entwicklung und Abgränzung seiner eigenen Gedanken mittelst Heranziehung der Platonischen ankömmt; und in dieser Beziehung wiederum ist eine Hauptangelegenheit, welche Aristoteles betreibt: die Vergleichung seiner Causalitätscategorien mit den Grundprincipien des platonischen Systems, die Heranziehung dieses an jene. Mit Recht giebt Aristoteles ausserordentlich viel auf seine vierfache Art des Grundes, von der er mit gleicher Sorgfalt nachzuweisen bemüht ist, sowohl dass ihre Richtigkeit und Nothwendigkeit durch manches Frühere erhärtet würde, als auch, dass Niemand vor ihm sie so vollständig, als wie er, ergriffen und begriffen habe. Von diesen vier Arten des Grundes findet er nun aber bei Platon nur zwei unbedingt, die dritte in bedingter Weise, und endlich die vierte überhaupt gar nicht wieder; — und was er zur näheren Entwicklung dieser Behauptung sagt, das sehe ich zugleich als den eigentlichen Kern, und als den eigentlichen Stamm aller seiner Aeusserungen über Platon an.

Die beiden Causalprincipien, deren Erkenntniss Aristoteles auch dem Platon vindicirt, sind das materielle und das formelle, wobei das letztere als Ἕν, das erstere aber als Ἄπειρον, oder bestimmter in einer Zweiheit als das Grosse und Kleine bei ihm vorkommen soll. Das Ἕν soll das formelle Prinzip für die Idee, die Idee aber das Gleiche für die wirkliche Welt bezeichnen. Dabei soll auf diese formelle Seite — ähnlich bei wie Empedocles und Anaxagoras — die Ursache des Guten, wie auf die andere die des Schlechten verlegt worden sein. Den Zweck, die Finalursache, aber schreibt Aristoteles dem Platon nur gewissermassen zu, gewissermassen aber auch nicht. Beziehungsweise, und so wie der Zweck in der Natur ist, so wie ihm auch jene beiden genannten Philosophen gehabt haben, so soll ihn auch Platon haben, aber nicht an sich, nicht als solchen, nicht mit bewusster Erkenntniss. Jene hatten ihn als Ursache des Werdens und der Bewegung. Platon hat ihn nur als Ursache des Seins, ohne dass dieses um seinetwillen entweder würde oder wäre. Endlich aber die bewegende Ursache soll Platon gar nicht gehabt haben. Denn bei der Entstehung der wirklichen Dinge nach dem Muster und Vorbild der Ideen, „was ist da", fragt Aristoteles, „das Wirkende, das auf die

Ideen schauet?" In dieser letzten Beziehung wird Platon sogar mit dem Leukipp zusammengestellt, sofern Beide Bewegung und Energie für immerwährend erklärt hätten, ohne (aber) sich näher über das Wie und Woher der Bewegung auszulassen. Darin aber wird Platon ausserdem noch des Selbstwiderspruchs beschuldigt, dass er die Seele, als das Sichselbstbewegende, zuweilen zwar als Princip hinstelle, dann aber doch auch wieder erst später und zugleich mit dem οὐρανός entstehn lasse.

Dies etwa sind die wichtigsten Grundgedanken der aristotelischen Darstellung. In der Darstellung als solcher liegen dann aber weiter auch sofort schon die Hauptmomente der Kritik. Es enthält im Munde dessen, der sich bewusst war, die Lehre von der vierfachen Art des Grundes zuerst vollkommen erfasst zu haben, ohne Weiteres einen Tadel, wenn die bewegende Ursache ganz, die Zweckursache gewissermassen vermisst wird: und — bei dem innigen Zusammenhange, der zwischen allen vier Arten des Grundes besteht, kann Platon unter dieser Voraussetzung dann auch die beiden andern unmöglich so, wie er gesollt hätte, behandelt haben. Von dem hierin liegenden Vorwurf ist es daher auch nichts weiter als nur eine genauere Ausführung, was Aristoteles noch weiter zur tadelnden Kritik des Platon bemerkt. Er bezeichnet die Ideenlehre als nutzlos für Erkennen, Werden und Sein; als ungeschickt, ja als unrichtig, weil sie die Schwierigkeiten nicht sowohl löse, als vielmehr verdoppele und bis in's Unendliche hinein fortsetze; und als unerwiesen, weil ihre Beweise, z. B. der von den Wissenschaften hergenommene, weil zu viel, darum zu wenig beweisen, nämlich die nothwendige Voraussetzung von Ideen auch für das Vergängliche, das Relative, das Negative. So vielerlei Dinge es von Natur giebt, so vielerlei Ideen musste Platon statuiren. Mit diesem kleinen Satz will Aristoteles nicht nur den Sinn der platonischen Ideen erläutern, indem er auf die Nothwendigkeit von deren Annahme im weitesten Umfange hinweist, sondern zugleich auch einen Haupteinwand gegen dieselben erheben. Statt die wirkliche Welt zu erklären, meint er, erwächst dem Platon nach Art der mythologischen Anthropomorphismen eine zweite Welt neben der ersten. Jene ist eben so überflüssig wie unfähig zur Erklärung von

dieser. Ein methodisch gesichertes Verhältniss zwischen beiden findet nicht statt. Es fehlt dem Plato ja eben an der bewegenden Ursache ganz, und gewissermassen auch an der Zweckursache. Seine Kategorie von Vorbild und Abbild aber ist nach dem Aristoteles nur ein leeres Gerede ohne wirklich ein wirksames Verhältniss zu bezeichnen.

Es ist nicht schwer, in dieser ganzen Expectoration des Aristoteles das Alte, Wohlbekannte und nach dem urkundlichen Eindruck der platonischen Philosophie Gerechtfertigte von dem mit diesem Letzteren nicht Uebereinstimmenden und als neu Auffallenden, oder sonst wie Befremdenden zu unterscheiden. Denn sowohl an Darstellung wie Kritik ist der eigentliche Inhalt und Gegenstand platonisch, aristotelisch dagegen die Form derselben. Wir sondern daher auch beides noch etwas genauer, indem wir von jenem ausgehn, damit sich dieses dagegen desto bestimmter abhebe. Ja, wir nehmen vor der Hand nur auf die fünf uns hier zunächst beschäftigenden Dialoge Rücksicht, von früheren und späteren wie z. B. vom Phaedrus und Timaeus absehend, deren Verhältniss zur aristotelischen Darstellung sich ja auch leicht erledigen lassen wird, sobald nur das jener anderen erst sicher gestellt ist.

Bekannt aus Platon's eigner Darstellung sind uns zunächst die Kategorien des *Ἓν* und *Ἄπειρον* — bekannt aus Philebus und Parmenides, und zwar sowohl aus je einem dieser beiden Dialoge für sich genommen, als auch aus einer combinirten Behandlung Beider — beides aber doch nur dann, wenn man sich bei ihrer Erwägung stets die allgemeinste Grundvoraussetzung des Platonismus gegenwärtig erhält. Dies ist die Annahme von dem Vorhandensein einer andern, vorbildlichen Welt neben dieser ersten wirklichen, die nur als das Abbild jener angesehn wird, — und in dieser Annahme liegt offenbar sowohl die Behauptung einer durchgehenden Aehnlichkeit zwischen diesen beiden Welten, als auch die eines bedeutsamen Vorzugs der einen vor der andern. Nicht Alles trägt die abbildliche Wirklichkeit in sich, was das ideale Vorbild enthält: aber alles, was jene enthält, besitzt sie doch nur in Nachahmung dieser. Wenn nun also im Philebus ausdrücklich von allem Wirklichen gesagt wird, dass es eine Seite des Un-

endlichen und eine Seite der Begränzung an sich trage — liegt da die Betrachtung nicht ausserordentlich nahe, dass es grade so auch mit den vorbildlichen Ideen stehe, dass diese an den wirklichen Dingen zwar die Rolle der Begränzung ausüben, — woher es eben kommt, dass an allen wirklichen Dingen die Seite der Begränzung, die Ideenseite das Werthvollste, die Vollkommenheit, die ewige Wahrheit und das Ansich der wirklichen Dinge ist —, in sich selbst aber doch auch wieder die gleiche Duplicität, eine Seite der Begränzung und eine Seite des Unendlichen, tragen, — woher es eben auch nur kommt, dass auch die wirklichen Dinge diese Duplicität an sich haben. Die Idee ist Vorbild des wirklichen Dings und sie trägt jene Duplicität in sich: also wird diese auch an dem wirklichen Dinge haften müssen. Als Vorbild ist die Idee aber eben auch mehr als das wirkliche Ding: kein Wunder, dass an dem wirklichen Dinge die Idee selbst die werthvollere Seite, die Seite der Begränzung übernimmt, dass die Idee mithin zugleich Vorbild des Ganzen, und Eine Seite des wirklich Gewordenen ist, kurzum, dass das Verhältniss genau so liegt, als wie es Aristoteles angiebt, wenn er Platon an allen Dingen — d. h. an den wirklichen sowohl wie an den Ideen — Form und Materie unterscheiden, jene d. i. die Formseite mit Beziehung auf die Idee, *Ἓν*, genannt, mit Beziehung auf die wirkliche Welt aber von der Idee übernommen werden lässt. Eben so wenig kann uns dann auch an der aristotelischen Darstellung einiges Andere auffallen, weder die Art, wie der metaphysische Gegensatz des Unendlichen und der Gränze mit dem ethischen von Gut und Böse zusammengebracht wird, noch die Zerlegung des Unendlichen in den Gegensatz des Kleinen und Grossen, weder die Angaben über die von Platon behauptete Ewigkeit der Bewegung (und also auch der Energie), über die Bezeichnung der Seele als Sichselbstbewegendes und als Princip, sowie über deren und des Uranos Entstehung: noch auch der Widerspruch, den Aristoteles in diesen letzteren Bestimmungen entdeckt haben will, und den ich — vorläufig wenigstens — durchaus als solchen anerkennen muss. Ja, überhaupt die Einwendungen, die Aristoteles erhebt, lassen sich ganz wohl als die im Philebus gegebene Darstellung betreffende ansehn, womit freilich weder

das gesagt sein soll, dass sie den Platon wirklich allen Ernstes treffen und widerlegen, noch auch das Andere, dass sie vorzugsweise oder wohl gar ausschliesslich auf den Philebus zu beziehen sind. Nur meine ich, dass wer den Philebus genau in seinem ganzen Zusammenhange, sowie auch nach einzelnen Stellen desselben überlegt, schon auf ihn die aristotelische Darstellung zu beziehn, nach ihm dieselbe zu begreifen im Stande wäre. Höchstens könnte man fragen, ob alles das bei Platon schon in solcher Ausprägung vorliege, als wie man es nach Aristoteles voraussetzen müsse, und ob insonderheit das zu rechtfertigen sei, dass die platonische Kategorie von Gränze und Unendlichem mit der aristotelischen von materieller und formeller Ursache zusammengeworfen werde. Indessen so gar ferne liegen sich diese beiden Kategorien doch auch wirklich nicht, vielmehr drängt sich schon hier der Verdacht auf, ob nicht etwa die aristotelische gar selbst erst aus der platonischen entstanden sei. Und überhaupt ein gewisses Uebersetzen des Platonischen von Seiten des Lesers in seine eigne Sprache liegt ja grade nach dem früher von uns Entwickelten so recht in der Art des platonischen Schriftthums und seiner dialogischen Kunstform.

So stellt sich uns das Verhältniss heraus, wenn wir Aristoteles zunächst mit dem Philebus zusammenhalten. Ganz ähnlich aber auch, wenn wir das Gleiche in Betreff des Parmenides thun. Denn um hier mit jenen Einwendungen des Aristoteles gegen die Ideenlehre zu beginnen, die sich um die für Platon consequenterweise sich ergebende Nothwendigkeit einer Annahme von Ideen auch für das ganz Vergängliche, Relative und Negative drehn, von Ideen in so weitem Umfange, als in welchem es Dinge von Natur giebt, von Ideen bis in's Unendliche hinein — finden sich alle diese Einwendungen nicht, wenn auch nicht wörtlich, so doch der Sache nach ganz genau schon vorausgesehn im Parmenides. Am evidentesten findet dies ja freilich in Betreff des sogenannten τρίτος ἄνθρωπος Statt: der Sache nach gilt es doch aber auch nicht weniger von jenen andern Momenten. Ja, es hat dies Verhältniss, recht überlegt, eigentlich etwas so Auffallendes, dass man sich nicht wundern kann, dass man neuerdings — bei der Unmöglichkeit die aristo-

telische Metaphysik der Zeit nach vor den Parmenides zu setzen — die böse Alternative daraus entnommen hat: entweder den Aristoteles der unpassenden Wiederholung bereits abgethaner Einwendungen, oder auch den Parmenides der Unächtheit beschuldigen zu müssen. Indessen man vergisst dabei, dass es doch noch ein Drittes giebt: Einwendungen können von einem gewissen Standpunkte aus eben so unwiderleglich sein, als für einen andern irrelevant. Dies ist aber namentlich mit dem τρίτος ἄνθρωπος in Hinsicht auf den platonischen und aristotelischen Standpunkt der Fall, worauf ich später zurückkommen werde. Aristoteles hätte mithin seine Instanzen von seinem Standpunkte aus immerhin noch wieder, selbst öffentlich, nach dem Erscheinen des Parmenides in seiner Metaphysik laut werden lassen können — ob er dies aber wirklich gethan hat, das wage ich nun freilich so lange weder zu bejahen noch zu verneinen, als bis nicht das Dunkel, welches über diesem Buche — dem Kreuz und Wunder aller seiner Ausleger — hinsichtlich Redaction, Publication u. s. w. ruht, noch mehr zerstreut ist, als wie es gegenwärtig trotz aller darauf verwandten Mühe der Fall ist. Hier kommt es mir vor der Hand nur darauf an, die Correspondenz zu constatiren, die zwischen den aristotelischen Einwendungen und dem Parmenides besteht. Und die gleiche Correspondenz erstreckt sich dann auch weiter auf das, was Aristoteles positiv als den platonischen Grundgedanken angiebt. Oder wäre dieser ein anderer, als was auch das letzte Resultat der im Parmenides geübten Dialektik ist? Nach derselben können wir uns ja keine Einheit denken, die nicht irgendwie auch eine Vielheit wäre, und keine Vielheit, die nicht irgendwie auch eine Einheit, kein Sein, das nicht auch Nichtsein, kein Nichtsein, das nicht auch Sein wäre. Und dennoch sollen wir desswegen die beiden Seiten jener Gegensätze nicht etwa gleichgültig in einander fliessen lassen: vielmehr begreifen, dass die Vielheit diejenige Einheit, die sie an sich trägt, nur durch Theilnahme an der Einheit, wie umgekehrt die Einheit dasjenige, was sie an Vielheit an sich hat, nur durch Theilnahme an der ihr gegenüberstehnden Vielheit besitzt. In jener Vielheit aber erblicke ich die wirkliche Welt, in dieser Einheit die Idee. Und nur, wenn man jene beiden

Seiten von diesen beiden versteht, wird man ungezwungen und fortdauernd wahren Sinn in das über jene Gesagte hineinbringen. (Vgl. unsern I. Theil §. 9.) Durch das soeben über die allgemeinen Grundgedanken der aristotelischen Darstellung Entwickelte ist nun auch erst der richtige Gesichtspunkt für die einzelnen Bemerkungen derselben gewonnen. Mehrere derselben lassen sich zwar mit ausreichender Sicherheit auf die einzelnen der hier in Frage kommenden Dialoge, ja selbst auf einzelne Stellen derselben beziehn [1]; aber von anderen ist es unsicherer,

[1]) Die dem platonischen Sophisten (besonders 235 a. seq.) angehörende Anweisung der Sophistik auf das Gebiet des μὴ ὄν erwähnt Aristoteles Met. VI. 2. u. XI. 8., und zwar insofern mit Zustimmung, als er unter diesem μὴ ὄν das συμβεβηκός versteht, mit dem sich nach seiner eigenen Auffassung der Sophist zu thun mache. Also auch hier wieder ein Uebersetzen aus dem Fremden in's Eigene, oder eigentlich noch weniger ein solches bewusstes Verfahren, als ein stillschweigendes Vertauschen dieses mit jenem. Auf die Art wie der platonische Sophist besonders 237 a u. 258 b., für das relative Sein des Nichtseinden eintritt, wird mehrfach und zwar zum Theil auf's deutlichste Rücksicht genommen: Metaph. XIV. 2. VII. 4. (vgl. Bonitz zur letzten Stelle p. 310.) Phys. I. 3. u. 9. u. s. w. Sie wird als unrichtige Lösung eines „alterthümlichen“ d. i. Parmenideischen Bedenkens in Betreff der Einheit des Seienden bezeichnet. Auf die im Sophistes und Politikos vorkommenden Eintheilungen, die eng unter einander zusammenhängen, in beiden Dialogen aber doch nur beispielsweise stehn, und bestimmte Unrichtigkeiten oder Ungenauigkeiten gewiss nicht ohne Absicht zulassen, bezieht sich Aristoteles in einer seiner naturwissenschaftlichen Schriften (de part. anim. I. 2. und 3) sowie Metaph. VII. 12, und zwar an erster Stelle unter einer ganz ähnlichen Bezeichnung (γεγραμμέναι διαιρέσεις) als wie diejenigen sind, unter denen er meines Erachtens in de gen. et corr. II. 3 (διαιρέσεις) (nicht auf irgend etwas Anderes von dem bei Ueberweg p. 155 Erwähnten, sondern) auf den Philebus mit seiner Dreitheilung des πέρας, ἄπειρον und μικτόν — wobei also wiederum der Urheber der Begränzung ignorirt wäre — und Metaph. V. II. (διαίρεσις) auf das Verhältniss der Ideenwelt zur wirklichen Rücksicht nimmt (vgl. übrigens Bonitz zur letzten Stelle mit der dort angeführten Deutung von Trendelenburg und Zeller). Auch an den in Politik I. 1. u. IV. 2. (τις τῶν προτέρων) vorliegenden Rücksichtsnahmen auf den Politikus (besonders p. 259 b. u. 302 seq.) haftet etwas Schiefes, wie überhaupt an allem bisher Erwähnten. Kein Wunder daher, dass auch die Topik IV. 2 kritisirte Definition der φορά als solche ebensowenig in Parmenid. p. 138 c. als in Theaet. p. 181 b. sich findet, wennschon anderseits Aristoteles sie nach seiner Art sowohl aus dem einen als dem andern Dialoge deduciren konnte, woher denn das um ihretwillen stattfin-

und auf diesen letzten Umstand hat man neuerdings im Interesse der Aechtheitsfrage zum Theil ein grosses Gewicht gelegt. Für unseren Zusammenhang hat derselbe geringen Werth.

dende Zurückgreifen auf „die Synousien in der Akademie“ (Ueberweg p. 150. 176) ebensowenig berechtigt ist, als wie die Behauptung, dass Physik I. 3. nur auf den Sophist und nicht auf den Parmenides passe, und wie überhaupt die Verdächtigung des Letzteren. Wenn Metaphys. I. 6. wirklich dem Platon solche Untersuchungen ausdrücklich abspräche, wie sie der Parmenides offenbar enthält, und nicht vielmehr nach Analogie der ähnlichen Aeusserung in de gen. et corr. I. 2 auszulegen wäre, so müsste dann jene Aeusserung des Aristoteles schon allein um des im Philebus Verhandelten willen, als unrichtig, weil zu allgemein, bezeichnet werden, nicht aber zur Verdächtigung eines Dialogs dienen, für den sich so leicht kein anderer Verfasser wird glaublich machen lassen, als Platon selbst. Dies Letztere behaupte ich schon allein um des sogenannten τρίτος ἄνθρωπος (Met. I. 9. de sophist. elench. 22. Alex. Aphrod. zur ersten Stelle verglichen mit Parmen. p. 132 a. b.) willen. Denn allerdings Einwürfe von einer so grundstürzenden Wirkung pflegen sonst bei Urhebern irgend einer Theorie gewöhnlich nicht aufzukommen. Aber Platon ist auch grade hierin nicht nach gewöhnlichem Masse zu messen. Ueberall bewährt er die freie Herrschaft seines Geistes grade in der neidlosen Art, wie er Gegner und Gegensätze gegen sich auftreten lässt. Und in Wahrheit ist dieser Einwand gegen die Ideenlehre gar nicht schlechthin unwiderleglich. So natürlich er von aristotelischem Standpunkte aus ist, so wenig trifft er den platonischen. Denn in seiner der Empirie zugewandten Richtung setzt Aristoteles voraus, dass vor Allem das Bedürfniss nach einem Vermittlungsglied zwischen den endlichen Einzelnheiten dem Platon den Gedanken seiner Idee gegeben habe, in welchem Falle allerdings das gleiche Bedürfniss sich bis in's Unendliche wiederholen würde. Aber Platon's Motiv ist viel allgemeiner und zum Theil auch ein ganz anderes. Ihm scheint das ganze Diesseits sich nicht aus sich selbst zu erklären, sondern zu seiner Erklärung ein Jenseits zu fordern, das Abbild ein Vorbild, die gebrochene Existenz ein Sein in Wahrheit u. s. w. Und nur in dem Falle würde der progressus in infinitum für seine Auffassung sich mit Recht als Consequenz und diese Auffassung somit als irrthümlich ergeben, falls man innerhalb der Ideenwelt selbst wieder eine solche Beschaffenheit der Unzulänglichkeit und des „gebrochnen Stückwerks“ nachzuweisen im Stande wäre. Es verhält sich hiermit, wie mit einigen der anderen Argumente, die Aristoteles gegen Plato aufbringt; z. B. das von der nothwendigen Ausdehnung der Ideen auch auf das Negative und Relative. Denn Plato scheut vor dieser so wenig zurück, als wie ihm die Begriffe einer Idee der Materie oder gar einer Materie der Idee etwas völlig Unerhörtes sind, während freilich der Urheber des Organon sich schwerlich mit ihnen zu befreunden im Stande war.

Denn die Eine Grundanschauung der Ideenlehre zieht sich mehr noch als ein allgemeiner Hintergrund, als wie in Einzelnheiten heraustretend durch die verschiedenen, hier in Frage kommenden Dialoge hindurch — und auf diese Grundanschauung bezieht sich zwar die Aristotelische Darstellung, wie wir gesehn haben, aber auch sie weniger in einzelnen wörtlichen Anführungen, als in freieren Erörterungen, in „Uebersetzungen aus dem Platonischen in's Aristotelische". Wichtiger als die Untersuchung darüber, auf welche Stelle des Plato eine einzelne Aeusserung des Aristoteles zu beziehen sei, ist für uns daher jedenfalls die Frage, ob Letzterer überhaupt den Sinn der Platonischen Gedanken richtig erfasst, wiedergegeben und beurtheilt hat. Und das glaube ich im Uebrigen zwar bejahen zu dürfen: Ein Cardinalpunkt [1]) aber ist doch vorhanden, in Betreff dessen Platon gegen Aristoteles in Schutz zu nehmen ist. Dies ist die Art, wie Dieser Jenem die Erkenntniss der Zweckursache gewissermassen, die der bewegenden Ursache aber ganz abspricht. Denn wie verträgt sich das Eine mit dem durchgehends teleologischen Eindrucke, den die Platonische Philosophie uns in allen ihren Gliedern gemacht hat, das Andere aber mit der im Philebus so nachdrücklich geschehenen Erwähnung eines Urhebers der Begränzung neben den zwei Factoren, sowie dem Resultate der Begränzung. In der That! dies absprechende Urtheil des Aristoteles ist, gegen den urkundlichen Sachverhalt gehalten, so auffallend, dass man gerne noch nach besonderen Erklärungsgründen dafür suchte. Aber man findet keine andere, als die überhaupt mit dem Bestreben des Aristoteles gegeben sind, die Platonischen Gedanken an und in seine Causalcategorien zu ziehn. Letztere sind für jene bald zu gross, und bald zu klein, bald zu eng und bald zu weit. Denn so viel freilich ist an der Aristotelischen Behauptung ganz richtig, dass Platon die vier Arten des Grundes weder mit so energischer

[1]) Andere Punkte der Aristotelischen Darlegung, wie die Verknüpfung des Materiellen und Formellen mit dem Gegensatze von Gut und Schlecht, oder die Zerfällung des Unendlichen in das Grosse und Kleine sind zwar auch nicht genau und sicher gegen Missverständniss: aber sie sind irrelevant. Das Vermissen der Causalkategorien ist aber deswegen so entscheidend, weil mit ihm zugleich alle übrigen Einwendungen des Aristoteles stehn und fallen

Unterscheidung, noch mit so bestimmtem Bewusstsein von ihrer Zusammengehörigkeit, noch überhaupt so, wie Aristoteles aufgefasst hat. Aber das vermochte Platon auch gar nicht, da grade hierin auf seinen Schultern Aristoteles steht. Und wenn dennoch in gewisser Weise Aristoteles etwas Derartiges vom Platon zu fordern scheint, sofern er stillschweigend an ihn die Normen seines entwickelteren Standpunktes anlegt, so ist das freilich eine unbillige Verkennung ihres gegenseitigen Verhältnisses. Aber wie oft wiederholt sich dies Unrecht nicht in der Geschichte der Philosophie! wie mancher Philosoph hat nicht gelegentlich einmal seine Ansicht von der Sache für das Wesen und die Wahrheit der Sache selbst genommen, und desswegen, so eifersüchtig er auch immer auf die Originalität seiner eignen Gedanken sein mochte, sich doch gewundert, dass nicht auch zu den Früheren schon die Sache grade so geredet habe, wie zu ihm. Aristoteles zieht Zweck und bewegende Ursache auf das Engste in einander, wie dies namentlich auch sein Gottesbegriff beweist, der ihm zugleich Anfang und Ende, erster Urheber und letztes Ziel aller Bewegung ist, — und beide Arten der Ursache sucht er in der Erscheinung des durch die Form zum *σύνολον* gewordenen Materiellen nachzuweisen. Die platonische Darstellung aber stellt in Gott und der Ideenwelt (mit der Idee des Guten, als deren Gipfel) die bewegende und die Zweckursache neben einander, und die Letztere wiederum als Muster über die wirkliche Welt. So scheint Aristoteles allerdings auf den ersten Anblick einen innerlichern Zusammenhang als wie Platon zwischen den drei bei beiden analog auftretenden Factoren zu erzielen. Aber wenn bei Platon die Idee des Guten in unpersönlicher Hypostase genau dasselbe ist, was die Persönlichkeit Gottes an sich darstellt, und wenn ausserdem Alles, was Wahrheit in der Erscheinung ist, sich nicht allein in der Idee wiederfindet, sondern jener selbst erst aus dieser herstammt, ergiebt sich da nicht ein eben so innerlicher Zusammenhang bei Platon wie bei Aristoteles [1])? Nur

[1]) Vgl. hiermit den von Trendelenburg p. 92 hervorgehobene ähnlichen Zusammenhang der durch das später näher zu beleuchtende *Μέγα καὶ μικρός* zwischen Idee, Mathematischem und Sinnlich-Wirklichem erzielt wird.

dass ihre Differenz grade auch hieran einleuchtend heraustritt. Nach Aristoteles hat der Begriff sein wirkliches Leben nur in der Erscheinung: nach Platon hat die Erscheinung ihre ewige Wahrheit nur in der Idee. Um die Erklärung jenes Lebens ist es dem Aristoteles, um das Ergreifen dieser Wahrheit ist es dem Platon zu thun. Darin liegt ihr beiderseitiger Standpunkt, dessen Verschiedenheit characteristisch genug ist, ohne desswegen aber schlechthin unversöhnbar mit einander zu sein, wie denn ja auch wirklich historisch angesehn, der des Aristoteles aus dem des Platon hervorgewachsen ist.

In dem Bisherigen glauben wir gezeigt zu haben, dass wie die wesentlichsten Grundgedanken der Platonischen Ideenlehre vom Aristoteles wirklich, wenn auch nicht in sehr häufigen und ausführlichen Darstellungen berücksichtigt werden, so auch im Aristoteles nichts enthalten ist, was nicht wenigstens andeutungsweise im Platon sich fände. Beides konnte freilich nicht constatirt werden, ohne zugleich die Freiheit wahrzunehmen, nach welcher Aristoteles mit allem Platonischen schaltet, oder vielmehr die Unwillkührlichkeit, mit welcher er von der Darstellung zur Kritik übergeht, mit welcher er der Darstellung des Fremden die eigenen Voraussetzungen unterschiebt, und unmittelbar aus jener die eigenen Fortbildungen hervorgehn lässt. Unter diesen Umständen muss daher auch auf eine genaue Abgränzung verzichtet werden, die man sonst wohl und zwar nach drei verschiedenen Seiten hin, vornehmen zu können wünschen möchte: ich meine, zwischen demjenigen, was Aristoteles gradezu als Platonisches hinstellt, und dem, was er selbst daran und daraus entwickelt, zwischen dem, was Aristoteles in Platon's Schriften gelesen haben will, und dem, was er dem mündlichen Verkehr mit seinem Meister entnommen haben mag, zwischen dem, was bereits dieser selbst lehrte, und dem, was vielleicht erst seine nächsten Schüler aussprachen und hinzusetzten. Indessen so gerne wir es auch sähen, wenn wir alle diese Unterscheidungen zu machen im Stande wären: der vor der Hand unerlässliche Verzicht auf dieselben bringt uns doch auch nicht eigentlich um etwas Wesentliches. Denn so einseitig Platon's Schüler auch immer gewesen sein mögen, sie gingen doch wirklich einigen von den Spuren nach, in denen Platon

ihnen vorausgegangen war [1]); und so neu und fremdartig dem Platonischen gegenüber auch immer die letzten Ziele sein mochten, bei denen Aristoteles anlangte: auch er ging doch immer von der Erwägung des Platonischen aus. In seiner Schule ferner und mündlich kann Platon doch auch nichts gelehrt haben, was nicht nur der äussern Form und dem Grade der Entwicklung, sondern auch der Sache selbst und ihrem Vermögen nach von dem Inhalt seiner Schriften verschieden gewesen wäre, und endlich diese Schriften hat er selbst ja nicht sowohl zu einer dogmatischen Offenbarung seiner Gedanken, als vielmehr zu einem anregenden Wechselgespräch mit dem Leser — mithin zu etwas, was demjenigen mindestens als ähnlich bezeichnet werden darf, was wir Aristoteles mit ihnen vornehmen sahn — bestimmt gehabt. Alles dies giebt uns somit das Bild eines in lebendiger Bewegung begriffenen Processes, der zwar ursprünglich von festerfassbaren Punkten ausgeht, und in dessen späterem Verlaufe sich auch noch immer gewisse Bestimmtheiten und Richtungsverschiedenheiten wahrnehmen lassen, für den die obenerwähnten Unterscheidungen sich aber doch nicht in methodischer Weise feststellen lassen [2]).

---

1) Schon Trendelenburg selbst (trotz des in der nächsten Anmerkung Gesagten) führt darauf hin, wie unthunlich es ist, Platon und seine ächten Schüler im Einzelnen aus einander halten zu wollen (vgl. l. l. p. 48. 62. 63. mit 65. 80.).

2) Hiernach kann ich kein grosses Gewicht darauf legen, wenn bemerkt wird, dass Einzelnes, das Aristoteles anführt, sich nicht in Platon's Dialogen finde. So redet z. B. Trendelenburg p. 3 von den plura eaque magna, quae ab Aristotele Platonis commemorantur, neque tamen in dialogis inveniuntur p. 39 heisst es von der ideae vocandae ratio mittelst des vorgeschlagenen αὐτό — sive Aristoteles invenit, sive accepit, apud Platonem autem legere non memini. Aehnlich p. 41 von dem idearum cum numeris commercium p. 51 ist es nicht ohne Einfluss auf die von Trendelenburg aufrecht erhaltene Unterscheidung zwischen dem Platonischen Μέγα καὶ μικρόν und der Pythagoreischen ἀόριστος δυάς, dass durch dieselbe die magna quae videbatur inter Aristotelis loca quae de Platone agunt, et Platonis dialogos, qui nusquam quidquam de tali indefinita dyade proferunt, discrepantia sublata sei, p. 64 dialogi de his omnibus silent p. 66 in dialogis non invenimus p. 71 tacent dialogi und ähnlich noch oft. (Vgl. dagegen p. 58 und p. 86 wo es sich beide Male um Beziehungen auf den Timaeus handelt). Denn so richtig diese Wahrnehmung auch zuweilen sein mag, zumal wo es

Dabei haben wir indessen absichtlich noch immer von einer Seite der platonischen Ideenlehre Umgang genommen, die doch auch in Aristoteles Darstellung vorkommt. Wir wollten aber die einfachern Grundzüge der letzteren zuvor klar hervortreten lassen, ehe wir an diese dunkelste und schwierigste, wenn auch nicht uninteressanteste Seite heranträten. Wir reden von dem Zusammenhang der Ideenlehre mit der Zahlenlehre, welcher zugleich derjenige Punkt ist, den der früher bemerkte Unterschied eines Früher und Später in der Betrachtung Platons betrifft. Denn wie Aristoteles zwar andeutet, ohne aber doch, wie es scheint, besonderes Gewicht darauf zu legen [1]), wie dagegen von neueren Gelehrten, namentlich von Trendelenburg (p. 68. 75. 92) nachdrücklich erinnert worden ist, und wie auch wir es als übereinstimmend anerkennen müssen mit dem ganzen Eindrucke der platonischen Schriften, der der von uns festgehaltenen Anordnung zu Grunde liegt: zunächst ist Platon auf vorwiegend dialektischem Wege zu seiner Ideenlehre gelangt und erst später schloss sich ihm daran auch jene mathematische Seite an. Es war nicht das einzige und allgemeinste Motiv, was ihn zur Ideenlehre trieb, dass er die Unvereinbarkeit der Sokratischen Begriffsrichtung mit der Universalität des Heraklitischen Flusses wahrnahm. So war es auch nicht das letzte und abschliessende Motiv, dass er die Alleinheit des Parmenides vermeiden wollte und deswegen das relative Sein des Nichtseienden, und Nichtsein des Seienden verfocht. Aber ursprünglicher scheinen sich ihm diese beiden Motive doch zur Geltung gebracht zu haben als jene mathematische Tendenz,

sich nur um für sich bestehende Einzelnheiten und das Aeusserliche handelt: selten wird sich doch der definitive Beweis dafür führen lassen, da nach der Art des Aristoteles die Einrede immer nicht ganz zu beseitigen sein wird, ob nicht vielleicht nur eine Consequenzentwicklung aus Platon vorliege, wenn auch immerhin eine richtige, nahe liegende, und sogar noch durch Platons mündliche Mittheilungen besonders nahegelegte.

[1]) Die Andeutungen liegen nicht nur in Met. XIII. 4. und I. 6., sondern man kann sie auch noch in andern Stellen wahrnehmen, wie z. B. Met. VIII. 1. Nicom. Eth. I. 4. u. s. w. Dessen ungeachtet ist in Met. I. 6. grade die Vergleichung des Platon mit den Pythagoreern einer der das Ganze beherrschenden Gesichtspunkte.

die erst später hinzutrat, und die den platonischen Standpunkt dem pythagoreischen in gewisser Weise näher rückt, als irgend einem andern unter den vorsokratischen. Allzuscharfe Trennungen möchten sich indessen doch auch hier wiederum eben so wenig, wie in Betreff des kurz zuvor Bemerkten anbringen und aufrecht erhalten lassen.

Es kann nach dem bisher Entwickelten nicht schwer sein, zu zeigen, wie mit den Grundvoraussetzungen der Ideenlehre Platon's Zahlenlehre zusammenhängt [1]). Schwerer schon ist allerdings die Entscheidung darüber, ob die nähere Art dieses Zusammenhangs nur ein Hervorgehn dieser aus jener, oder gradezu eine Auflösung jener in diese ist. Indessen auch hierüber kann man zu einem Resultate und wie ich wenigstens meine, muss man zur Verneinung des Letzteren gelangen. So leicht ich begreife, wie Platon die Zahl aus der Idee herzuleiten versuchen konnte, so unerklärlich würde es mir sein, wenn dem Platon die Idee in die Zahl untergegangen wäre. Nicht nur eine wegen ihres Scholasticismus überhaupt sehr befremdende Anschauung käme damit in Platon hinein, sondern insonderheit auch sein wissenschaftlicher Vorzug vor den Pythagoreern, sowie seine Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Volkscharacter der Griechen [2]) würde dadurch in einem so hohen Grade beeinträchtigt, dass man sich zur Anerkennung dieser Thatsache nur aus den allerzwingendsten Gründen entschliessen könnte. Solche aber vermisse ich ganz und gar. Allerdings schon unter den nächsten Anhängern des Aristoteles und Platon kommt jene Ansicht auf, aber weder Platon noch Aristoteles selbst rechtfertigen sie, und der weitere Verlauf unserer Geschichte wird leicht den Grund angeben können, weswegen jene Anderen zu ihrer Auslegung kamen. An dieser

[1]) Die Hauptstellen hierüber enthalten die Metaphysik (besonders I. 6. seq. V. 11. VII. 16. XII. 8. XIII. 4. 6. 8. 9. XIV. 1. 2. 3. 4. 6.) und Physik (bes. I. 4. 9. III. 4. 6. IV. 2.) Ihre sowie einiger anderer nahe mit ihnen zusammenhängender Stellen (z. B. de anim. I. 2. Nicom. I. 4. M. Mor. I. 1.) genaueste Erörterung hat Trendelenburg l. l. gegeben.

[2]) Nach der ästhetischen Seite hat dies Trendelenburg p. 91 treffend ausgeführt. Dieselbe ist aber nicht die einzige des Volkscharacters, die in Frage kommt.

Stelle aber haben wir jedenfalls nur Platon selbst, und über ihn Aristoteles zu vernehmen.

Wir haben bereits in Platon's Voraussetzungen neben Gott und neben der Gottes eigenstes Wesen ausdrückenden Idee auch noch einen andern Factor kennen lernen, — von dem es freilich seiner eigenthümlichen Natur nach leichter war zu sagen, was er nicht sei, als was er sei, was er in Beziehung auf jene andere Seite, als was er an sich sei. War die Idee das wahrhaft Seiende, so ist er dagegen das Nicht- (die Idee das wahrhaft) Seiende, ohne damit für nichts erklärt zu werden: heisst sie an sich und zumal den zu ihr gehörigen Einzelnheiten gegenüber das Eins, das folgeweise auch das mit sich selbst Uebereinstimmende, Dasselbige und Untheilbare ist, so heisst er dagegen das Viele, ohne damit mit der Summe der einzelnen Dinge identificirt zu werden. Er ist das Zweite und Andere neben der einen und ersten Natur der Ideen. Wollen wir ihn uns vorstellen, so ergiebt sich uns unwillkürlich das Bild eines *ἐκμαγεῖον*, welches der Fassung und Formung, der Begränzung und Bestimmung von jener anderen Seite her ebenso fähig wie bedürftig ist, wennschon er mit diesem Namen in den uns hier berührenden Dialogen noch nicht genannt wird. Der Sache nach müssen wir ihn indessen auch jetzt schon so denken, denn gelten die Ideen als Gränzen, so ist er ja das *ἄπειρον*, d. h. zugleich das Unbestimmte und das Unendliche, dessen Wesen uns nach den in ihm zusammengehörigen Gegensätzen des Mehr und Minder, des Ueberschusses und des Mangels, des Viel und Wenig, des *μακρόν καὶ βραχύ*, des *πλατύ καὶ στενόν*, des *βαθύ καὶ ταπεινόν*, am allgemeinsten als das Gross und Klein, immer aber als das Quantitative beschrieben wird, das in und ausser der Idee vorkommt, und beide Male seine Begränzung und Bestimmung erst von einem ihm gegenüberstehnden formellen Princip empfängt. Und in diesem Factor wurzelt nun auch nach Platons Absicht die Zahl. Seine Bedeutung beschränkt sich zwar nicht auf diese, sondern sie erstreckt sich auch auf die Begriffe des Raums und der den Raum erfüllenden Materie, der einzelnen dem zeitlichen Werden angehörigen Dinge, und somit also auch der Zeit: aber eben damit wurzelt doch auch die Zahl in ihm. Er ist selbst eine

ἀόριστος δύας, wie nahe lag es da, auch das pythagoreische Zahlenprincip, die *ἀόριστος δύας* in ihm wurzeln zu lassen. Dass dies geschehen sei, belegt der aristotelisch-platonische Begriff „Idealzahlen“: dass darum aber doch nicht das Pythagoreische mit dem Platonischen, die Zahl mit der Idee zu identificiren sei, geht, abgesehn von entweder unwesentlichen oder doch entlegneren Unterschieden zwischen Platonischem und Pythagoreischem [1]), vor Allem aus dem unläugnbaren Umstande hervor, dass nicht nur nicht alle Ideen bei Platon Zahlen werden, sondern nicht einmal alle Zahlen Ideen, diejenigen Zahlen nämlich nicht, in denen sich ein Früher und Später [2]) findet, d. h. die unter sich in einem Bedingungsverhältnisse stehn, d. h. die eigentlich mathematischen Zahlen, von denen das Gesagte gilt, weil sie nicht, wie die Idealzahlen, *ἀσυμβλητοί* sind. Ausser den Idealzahlen, die ihm „Gründe der Dinge“, „Gründe des Harmonischen und Derartigen“ sind, kennt Platon mithin nach Aristotelischer Darstellung, nicht nur die sinnlich wahrnehmbare und natürliche Zahl, d. h. die Zahl, sofern sie sich in den einzelnen, dem Werden in Raum und Zeit anheimgegebenen, wirklichen Dingen zeigt, sondern auch die mathematische. Nach den Pythagoreern ist die Zahl, das Mathematische das wahre Wesen der Dinge selbst. Nach Platon steht das Mathematische nur in der Mitte zwischen den Ideen (und also auch den Idealzahlen) und den wirklichen Dingen, von diesem geschieden durch seine Ewigkeit und Bewegungslosigkeit, von jenen durch das *πόλλ᾽ἄττα ὅμοια εἶναι*. Sofern die Zahlen dies abstreifen, werden sie Ideen, Idealzahlen: sofern sie es

---

1) Dahin rechne ich die von Trendelenburg angeführten Bestimmungen über den Punkt (p. 66) über die nicht monadischen Zahlen (p. 77) u. A. Wenn Trendelenburg die erstere nicht in den Dialogen findet, wegen des Imperfectums aber auf die Schule des Platon sich bezieht, so liesse dies Imperfectum sich doch auch dann rechtfertigen, wenn das Ganze eine Aristotelische Consequenz aus Platons mathematischer Grundanschauung aus mehr denn einer Stelle, die diese andeutet, wäre.

2) Ueber den Widerspruch zwischen Met. XIII. 6. und Nicom. I. 4. und seine Lösung mittelst eines an ersterer Stelle eingeschobenen *μὴ* s. Trendelenburg p. 80, der allerdings mit Recht hinzusetzt: rationem magis esse ultima quaeque experientis, quam componentis. Auch für die Erläuterung des *ἀσυμβλητοί* verweise ich auf Trendelenburg.

an sich haben, sind sie die gewöhnlichen Zahlen, die dadurch ein Früher und Später an sich haben, und durch dies dann auch weiter wieder mit dem einzelnen Dingen in Beziehung treten können. So schlingt sich allerdings ein gewisses Band durch die drei Arten von Zahl [1]), welche Platon kennt: aber so wenig deren Unterschied unter einander übersehn werden darf, so bestimmt hebt sich daraus auch der Unterschied des Platon und der Pythagoreer hervor.

Im Unendlichen wurzelt Zahl und Raum. Wir haben eben die Zahl Idee werden sehn: sollte nicht auch das Gleiche vom Raum gelten? Wir müssen es verneinen, desswegen weil zwar eine und dieselbe, von den Dingen abstrahirte Zahl, nicht aber auch ebenso das *πολλ'άττα ὅμοῖα εἶναι*, worin der Unterschied des Mathematischen von der Idee besteht, abzustreifen im Stande ist. „Si enim numerus per se spectatur a rebus, in quibus deprehenditur, sejunctus, necessario fit, ut quotiescunque eundem cogites numerum, unus sit et idem, neque eundem numerum extra se ipsum et multiplicem cogitare possis. Ab hac itaque parte numerus merus et a rerum multitudine seclusus, quoniam in multa eaque paria et similia abire non potest, *κατὰ μέθεξιν τοῦ ἑνὸς* ad ideas accedere judicandus. Quam quidem rationem spatii quanta non patiuntur. In his enim, quae est spatii conditio, etiamsi ea a rebus avocaveris et una eademque animo conceperis, fieri potest, ut quae finxeris, omnibus notis sese inter se aequent, et tamen plura sint judicanda, ut pote spatio diversa loco dissita. Unde sequitur, spatii quanta, etsi aeterna et eadem, tamen multiplicia esse. Quae causa videtur, cur ab ideis remota in solum mathematicorum numerum sint rejecta.“ (Trendel. p. 71.)

Wiewohl hiernach das Räumliche nicht selbst Idee wird, wie die Zahl: in den Ideen ist aber doch auch der Raum. Darauf bezieht sich endlich noch ein weiterer Unterschied, den Aristoteles zwischen Platon und den Pythagoreern hervorhebt.

---

[1]) Die von Aristoteles gebrauchten Ausdrücke sind zuerst: *ἀριθμός νοητός, εἰδητικός, εἴδων, ἐν εἴδεσι, πρώτη δυάς*, sodann *μαθηματικός*, (von welchem das *μεγέθη ποιεῖ*) gesagt wird, und drittens *φυσικός, αἰσθητός*. Vgl. auch Trendelnb. p. 92.

Jene lassen ihr Unendliches ausserhalb des *οὐρανός*, und somit *χωριστόν* sein, während dagegen Platon ausserhalb des Raums, wie überhaupt Nichts, so auch das Unendliche nicht kennt. Das Unendliche ist nach ihm sowohl in den Ideen, als auch in dem wahrnehmbaren Körperlichen, wennschon in jedem dieser beiden seine Function eine verschiedene ist [1]), da ihm das eine Mal das *Ἕν*, das andere Mal aber die aus diesem selbst und dem Gross und Kleinen bereits zusammengesetzte Idee gegenübertritt. Aber eben darum kann auch weder das Eine noch das Andere ausserhalb des Raums sein: das Körperliche nicht, denn es ist im Raum, die Idee aber nicht, denn sie ist ebensowenig ausser dem Raum als in ihm: sondern der Raum ist in ihr. Ausser in der Idee und in dem Körperlichen kann es aber natürlich kein Unendliches geben.

So stellt Aristoteles den Platonischen Zusammenhang von Ideen- und Zahlenlehre dar. Und wenn man nur einerseits die absichtliche Weite und Vieldeutigkeit der betreffenden Platonischen Darstellungen, und anderseits die in dem Bisherigen bereits kennen gelernte Freiheit des Aristotelischen Verfahrens mit in Anschlag bringt, so sehe ich ebenso wenig die Berechtigung ab, das letztere der Untreue in historischer Beziehung, als einer zu herben und ungerechten Kritik zu zeihn. Wir haben kein Recht, den Parmenides, Sophistes und Philebus weder nach dem Zusammenhange des Ganzen, noch in seinen einzelnen Stellen, so eng auszulegen, dass die von Aristoteles gegebene Darstellung nicht doch auf sie passen könnte [2]), wennschon ich nicht

---

[1]) Liesse sich darnach nicht auch die von Trendelenburg (p. 93) angefochtene Lesart in Met. I. 6. vertheidigen?

[2]) Dies ist mein wesentlichster Differenzpunkt von Trendelenburg. Und doch geht schon Trendelenburg selbst (p. 37) so weit, dass ich nicht einsehe, warum er nicht noch etwas weiter geht. Mit dem aristotelisch-platonischen *ἄπειρον* soll dasjenige des Philebus zwar verwandt, und jenes vielleicht sogar durch dieses vorbereitet sein. Aber für singulärer und abgeleiteter wird dieses doch erklärt. Im *μᾶλλον καὶ ἧττον* soll mehr der Begriff des Unbestimmten als des Unendlichen liegen: aber den „Verkehr“ dieser beiden Begriffe unter einander, ihr häufiges unwillkührliches Ineinanderfliessen läugnet auch Trendelenburg nicht. Ebenso zieht er zum mindesten „vergleichungsweise“ das *ταὐτόν* und *θάτερον* des Sophisten herbei. Mir aber scheint hier mehr als

läugne, dass Aristoteles diese Darstellung so zu geben doch nur desswegen im Stande war, weil ihn zugleich mündliche Aeusserungen des Platon unterstützten, und die dunklen Andeutungen der Dialoge in der von Platon beabsichtigten Richtung auffassen liessen. Giebt man aber einmal die Congruenz der Aristotelischen Darstellung mit Platons Sinn und Absicht zu, so wird man auch die daran geschlossene Kritik nicht einmal so herbe finden, als wie sich nach Aristoteles allgemeiner Idiosynkrasie gegen derartige müssige und grüblerische Speculationen vielleicht erwarten liesse. Ist es doch hauptsächlich nur der Vorwurf der Inconsequenz gegen die eigenen Voraussetzungen, des Kreisverfahrens und des Aufgebots unnöthiger Mittel für die von Platon selbst verfolgten Zwecke, welchen Aristoteles gegen Platon erhebt [1]. Nur im Vorübergehn fällt gelegentlich einmal ein härteres Wort, wie z. B. die Met. XIV. 2, dem Platon und den Pythagoreern gemeinsam Schuldgegebene *ἀτοπία* oder an anderen Stellen (vgl. Trendel. p. 50. 1.) der gleichfalls Beide gemeinsam treffende Vorwurf des *ἐπεισοδιῶδες*, d. i. des Mangels an Einheit und Continuität. Nur die Verschiedenheit Aristote-

---

Vergleichung vorzuliegen und jene Restrinctionen sind so wenig nach der allgemeinen Art des Platon, als wie sie in dessen Einzelnheiten feste Begründung haben. Dagegen theile ich ganz Trendelenb. Ansicht, dass Arist. wenigstens — mag es um Theophrast, Hermodor und die Ausleger stehn wie es will, — die platonische mit der pythagoreischen *δύας* nicht identificirt hat. Das Auftreten der ersteren ohne den bestimmten Artikel, die Ignorirung der letzteren an mehreren Orten, wo von jener die Rede ist, sowie namentlich die vielfältige Verschiedenheit platonischer und pythagoreischer Lehre, welche Aristoteles selbst hervorhebt, beweist mir, dass Arist. nicht identificirt hat, während zugleich der für das platonische Princip etwas auffallende Sprachgebrauch *δύας* seine vollkommne Analogie in der *τρίας* aus Phys. I. 9. hat, jedenfalls nicht ungenauer ist, als wenn Aristoteles auch von zwei *ἄπειρα* redet. — Auch die Beziehung des Grossen und Kleinen, nicht blos auf die Zahl, sondern auch auf den Raum, die Brandis (de ideis p. 33) nicht zugiebt, halte ich für erwiesen.

1) In Physik III. 6. (vgl. Met. XII. 8.) meint Aristot., dass die *Μόνας* und *Δέκας* die Rolle der beiden platonischen *ἄπειρα* hätte übernehmen können und sollen (*ποιήσας οὐ χρῆται*). Die Begründung des Harmonischen durch die Idealzahlen soll der diesen als *ἀσυμβλητοί* beigelegten Natur widersprechen. In Eudem. I. 8. wird das Kreisverfahren zwischen Zahlenlehre und ethischer Betrachtung behauptet. Vgl. auch Trend. p. 60.

lischer Kategorien von den Platonischen, nicht aber grade ausdrücklich der Vorzug jener vor diesen wird in Stellen, wie Phys. I. 9 hervorgehoben (Trend. p. 93). An Kleinigkeiten, wie z. B. an der in Eud. I. 8 berührten uneigentlichen Ausdrucksweise in Betreff der Zahlen (vgl. Trend. p. 91.) wird gemäkelt, aber das Ganze muss dem Aristoteles doch nicht ohne wissenschaftliches Interesse erschienen sein, da er verhältnissmässig so oft bei ihm verweilt. Verhältnissmässig sage ich: denn allerdings kurz und unzulänglich mag uns die Aristotelische Erörterung der Zahlenlehre an sich vorkommen: dennoch schenkt Aristoteles ihr einen grösseren Raum, als anderen noch wichtigeren und zugleich klareren Seiten der Ideenlehre. Ja, es fällt selbst ein nicht ganz richtiges Licht auf das Ganze, durch das so entstehende Missverhältniss, in welchem einzelne Theile vor anderen beleuchtet werden.

Nicht minder gilt das Letztere dann auch von der Platonischen Psychologie, soweit diese der Phaedon enthält. Der eigentliche und nächste Inhalt dieses Dialogs wird in Aristoteles vollständig erhaltenen und wissenschaftlichen Schriften [1] so gut wie gar nicht berührt. Diese heben allgemeinste Beziehungen der Ideenlehre und ihres Zusammenhangs mit der Zahlenlehre einige Male in einer solchen Weise hervor, dass dieselbe ohne Frage auf den Phaedon zu beziehn ist [2]: ausserdem aber findet sich nur an Einem,

---

1) Von der durch die Dialogfragmente bezeugten Behandlung der Unsterblichkeitsfrage ist oben die Rede gewesen. Die platon. und arist. Psychol. vergleicht Gsell Fels, Würzburg 1854.

2) De gener. et corr. II. 9. — und ähnlich auch Met. I. 9. XIII. 5. — wird die Voraussetzung des Sokrates im Phaedon (p. 96 a. seq.) getadelt, dass die Ideen als Ursachen wie des Seins, so des Werdens ausreichten und vor derselben selbst derjenigen ein gewisser Vorzug (*φυσικώτερον*) zugesprochen, die ausschliesslich auf die Materie zurückführt, sowie ausserdem Platons Kritik der früheren Standpunkte wohl nicht ganz ohne ironischen Anflug erwähnt wird. Und doch beurtheilt Aristoteles selbst z. B. den Anaxagoras fast ganz gleichlautend mit Platon. Beide hatten grosse Erwartungen von dem Anaxagoreischen Princip gefasst, fanden sich aber nachher enttäuscht, da sie dasselbe nur als Deus ex machina auftreten, und somit keinen wahren Fortschritt über die Erklärung allein aus materiellen und bewegenden Ursachen hinaus bezeichnen sahen. So wenig consequent hierin also Aristoteles ist: so wenig treffen seine Argumente den Platon. Er übersieht zuerst, und dann vermisst er die bewegende Ursache bei Platon, und weil er sie

wegen seines Aristotelischen Ursprungs noch dazu nicht allzu sicherem Orte[1]) eine vereinzelte kosmologische Bestimmung, und jedenfalls das grosse, tief angelegte und feine Gewebe des Platonischen Dialogs, wie dasselbe sich aus persönlichen sowohl wie sachlichen Beziehungen, die den verschiedensten Theilen des Systems entnommen sind, zusammensetzt: dies Gewebe, meinen wir, findet sich nirgends bei Aristoteles auch nur in entferntester Weise angedeutet.

Etwas besser als die bisher betrachtete zweite Gruppe der Platonischen Dialoge bei Aristoteles kommt die erste fort. Sie enthält jene Erörterungen über Freundschaft und Liebe, die wir als Einleitung in das Ganze des Systems characterisirt haben[2]) und diese ihre Beschaffenheit bestimmt nun auch vorzugsweise schon das Verhalten des Aristoteles. Zu offenbar weisen die Gedanken, die ihm hier entgegentreten, als Vorbe-

vermisst, so weiss er auch nicht die Unveränderlichkeit der Idee mit dem veränderlichen Werden genügend zusammen zu reimen. Aber Platon kennt zwischen der Idee und den an ihr theilnehmenden Dingen durchgehends noch eine bewegende Ursache: zwischen den Gränzen und dem Begränzten den Urheber der Begränzung, zwischen der Idee und Materie Gott, er kennt sie und darf sie ohne Widerspruch mit seiner Ideenlehre kennen. Damit fallen dann aber die Einwendungen des Aristoteles in sich selbst zusammen (Vgl. oben p. 96 seq.) Für den Zusammenhang der Ideen und Zahlen vgl. Phaedon. bes. p. 101 b. und Trendelenb. p. 70. 81.

[1]) Es ist dies Meteorol. II. 2. „ubi festiva illa Phaedonis (p. 111. seq.) de Tartaro et mari fabula tamquam nuda veritas subtilius agitari videtur, ut Aristotelem, si Aristotelis est, jure mireris locum magis poëticum, quam philosophicum quasi ad vivum resecasse.“ (Trendelenb. p. 15.) vgl. Zeller p. 207.

[2]) Dabei war es uns freilich gleicher Ernst mit den beiden darin liegenden Momenten: nicht nur mit dem isagogischen Character, sondern auch mit der universellen Beziehung auf das Ganze des Systems. Hier kommt aber doch vorzugsweise nur das erste in Betracht. Zu beachten ist ferner auch hier, dass wie wir früher bemerkten, zwischen den drei zu dieser Gruppe gehörigen Dialogen ein ganz analoges Verhältniss stattfindet, wie zwischen den drei Gruppen überhaupt. Der Lysis und die Erörterung der Freundschaft giebt nur den Ausgangspunkt der Platonischen „Erotik“ ab, während dagegen der Phaedrus ihre innere Vielseitigkeit nach den einzelnen Richtungen entfaltet, und die mehr practischen und populären Anknüpfungen das Symposium enthält. Der Lysis ist aber grade derjenige, mit dem Aristoteles sich am meisten beschäftigt.

reitung auf ein Anderes, noch über sich selbst hinaus, als dass er dies zu übersehn im Stande gewesen wäre. Bemerkte er dies aber, so trieb ihn dann seine ganze Eigenthümlichkeit an, dasjenige, was ihm so in dem Zusammenhange und mit der Farbe einer ihm fremden Geistesrichtung entgegenkam, in die eigne Sprache zu übersetzen; und je leichter dieser Uebersetzungsprocess sich nun vollzog, desto sorgfältiger vermochte er auf das Einzelne einzugehn, desto ruhiger diesem Einzelnen zum mindesten seine relative Anerkennung zuzusprechen. An die Stelle eines unwillkührlicheren Durcheinanderbringens der eignen mit den fremden Kategorien, dessen wir ihn bisher mehrfach beschuldigen mussten, und das keineswegs eine Garantie für unbefangene und gerechte Kritik in sich enthielt — tritt fortan mehr ein bewusstes Uebertragen, das einerseits zwar nicht für eine unbedingte Wiedergabe des Originals angesehn werden darf, anderseits aber doch dessen Recht und Wahrheit besser wenigstens als jener bisher beobachtete unwillkürliche Act zur Geltung kommen lässt. Dem entspricht es, wenn Aristoteles länger bei Platons Erörterungen über die Freundschaft als bei denen über die Liebe verweilt, ungleich länger beim Inhalt des kleinen Lysis, als bei dem des Phaedrus und Symposium, ja wenn die Erwähnung der Letzteren überhaupt weniger die Platonische Liebe an sich, als deren rhetorische und psychologische Beziehungen und deren Verhältniss zur Freundschaft betrifft[1]). Das Mythisch-Enthusiastische, das über die sinnliche und zeit-

[1]) Politik. II. 4. kommt Aristoteles von seiner Empfehlung der Freundschaft, „weil sie Unruhen verhindere,“ zu der des Sokrates „weil sie den Staat einig mache,“ und fügt dann hinzu: dass auch „in den erotischen Reden“ Aristophanes bekanntlich den Trieb der Liebenden zu völligem Einswerden mit einander schildere. Die Beziehung auf das Symposium ist hiernach ausser allem Zweifel. In seiner Kritik dagegen bemerkt aber Aristoteles, dass so die zwei zu Eins Gewordenen Freunde oder Liebenden zusammen untergingen, und dass im Staate durch solche Gemeinschaft die Freundschaft wässerig würde. (Vgl. Suckow p. 69. und Ueberweg p. 137.) Der Phaedrus wird ausser wegen des früher Bemerkten (vgl. oben p. 83. not. 1.) wegen seiner Beschreibung der Seele als der Sichselbstbewegenden und somit Ewigen Top. VI. 3. und Met. XII. 6 erwähnt, wobei ein Widerspruch hiermit in der Darstellung gefunden wird, die die Seele zugleich mit dem Uranos entstehn lässt.

liche Welt Hinausreichende und doch zu deren Erklärung und Verklärung Bestimmte der Platonischen Liebe möchte dem Aristoteles vielfach doch nur als ein poetisches Gerede ohne practische Bedeutung vorkommen, während dagegen die sittliche Bedeutung der Freundschaft ihm nicht entgehn konnte. Dem entspricht nicht minder aber auch die ganze Art, wie der Inhalt des Lysis berücksichtigt wird. Zwei ganze Bücher der Nicomachischen Ethik — um von gelegentlicheren Erwähnungen abzusehn [1]) — beschäftigen sich mit der Freundschaft, und zwar ist dies in einer solchen Weise der Fall, dass man sich auf Schritt und Tritt an das Platonische erinnert findet. Kaum ist in jenem Zusammenhange des Aristoteles ein wesentlicher Gedanke zu finden, der nicht irgendwie auch im Lysis vorkäme, wennschon der Letztere ausserdem noch manches enthält, worauf Aristoteles ganz und gar nicht reflectirt [2]). Die Identität des behandelten Gegenstandes reicht nicht aus, um diese Beschaffenheit der Behandlung zu erklären. Denn letztere weist nicht nur da vielfach auf den Platon zurück, wo sie mit Diesem übereinstimmt, sondern selbst da noch, wo sie von ihm abweicht, zeigen sich diese Abweichungen vielfach als durch den Vorgang des Platon bedingte. Im Allgemeinen wäre daher an der Bekanntschaft des Aristoteles mit dem Lysis, an dem Einfluss, den dieser auf seine sittliche Anschauung geübt, selbst dann nicht zu zweifeln, wenn die einzelnen zum Beweise hierfür beigebrachten Correspondenzen zwischen dem Lysis und der Nicomachischen Ethik weniger sicher wären, als wie sie es wirklich sind [3]). Und dennoch nennt Aristoteles nirgends weder

[1]) Siehe darüber die Stellen in Brandis Aristoteles.

[2]) Natürlich sei dies unbeschadet der Selbständigkeit des Aristoteles gesagt, die sich in Einzelnheiten, in der Anordnung des Ganzen, selbst in der eigenthümlichen Fassung des beiden Gemeinsamen zeigt. Auch hier wendet sich Aristoteles mehr dem Practischen und Empirischen, Platon dem Theoretischen und Speculativen zu. Um die sittliche Frage in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit zu fassen, isolirt Aristoteles dieselbe, indem er selbst das Physische, vollends aber das Metaphysische fern hält, während Platon Derartiges (z. B. in den Beziehungen auf die Ideenlehre, die der Lysis enthält) gern heranzieht, um die Frage in ihrer ganzen Tiefe zu erfassen.

[3]) Vgl. namentlich Nicom. VIII. 1. 2. 9. 10. M. II. 11. Eudem. VII. 2. 5. und Zeller p. 201. 1.

den Namen Platon's noch den seines Dialogs. Auch sonst fehlt jede andere Bezugnahme, die so ausdrücklich wäre, dass man aus ihr z. B. die Aechtheit des Lysis äusserlich zu erweisen im Stande wäre [1]) und man fragt daher unwillkührlich nach dem Grunde dieser auffallenden Erscheinung. Warum nannte Aristoteles den Platon weder da, wo er mit ihm zusammentrifft, noch da, wo er durch Zusatz, Auslassung oder sonstige Veränderung von ihm sich unterscheidet? Ich glaube, die richtigste Antwort hierauf liegt wohl darin, dass Aristoteles die Erinnerung an Platon nicht etwa aus irgend einem, sei's berechtigten, sei's unberechtigten Grunde vermeiden wollte, sondern dass er sie für seinen nächsten, ausschliesslich auf die Discussion der Sache selbst gerichteten Zweck für überflüssig hielt, oder gar für unausbleiblich denjenigen Lesern gegenüber, für welche er sie zunächst bestimmt hatte. Oder hatte er dieselbe überhaupt nicht für Leser bestimmt? War sie vielleicht nur eine Studie, und zwar gradezu eine Studie über den Platonischen Lysis, die ursprünglich nur für Zuhörer, ja nur für seinen eigenen Gebrauch bestimmt gewesen wäre. Ihre gegenwärtige Einfügung in das Ganze der Nicomachischen Ethik kann bei der problematischen Gestalt der letzteren, bei dem Dunkel, welches überhaupt noch immer auf vielen Seiten des Aristotelischen Schriftenthums liegt natürlich keine entscheidende Instanz dagegen abgeben. Dafür aber spricht die leichte Lösung, die grade so manche aus der Vergleichung sich ergebende Schwierigkeit dadurch finden würde. Jedenfalls aber schliesse man weder für Platon noch für Aristoteles irgend etwas Ungünstiges aus der Wahrnehmung dieser bei ihnen in Betreff der Freundschaft und Liebe stattfindenden Consonanzen und Differenzen, jedenfalls verschliesse man sich dieser Wahrnehmung selbst nicht deswegen, weil man nicht im Stande ist, das Verhältniss der Aristotelischen und Platonischen Darstellung zu einander in allen Punkten genau zu fixiren. So viel steht unter allen Umständen fest, dass Platons Gedanken über die Freundschaft und Liebe dem Aristoteles nicht nur hinlänglich bekannt gewesen sein, sondern dass dieselben auch stark auf ihn eingewirkt

[1]) Vgl. Ueberweg p. 173.

haben müssen, verhältnissmässig stärker als die an sich ungleich wichtigeren Gedanken aus der zuerst besprochenen Gruppe [1]).

Nicht so stark freilich auch diese wieder als die der letzten uns noch übrig bleibenden Gruppe. Denn unter allen Platonischen Dialogen finden sich keine zwei andere, die so oft citirt würden, als wie der Timäus und die Republik, und die durch diese vertretenen Disciplinen der Physik und Politik werden daher auch bis in ihre Details hinein unter allen am besten vom Aristoteles berücksichtigt [2]). Zwar verschwinden auch hier jene alten Fehler und Eigenthümlichkeiten des Aristoteles keineswegs ganz. Er empfindet offenbar auch hier den Platonischen Gedankenzusammenhang als einen ihm selbst fremden, sowie auch Platons Ziele von den seinigen verschieden sind — aber das bestimmte Voneinanderunterscheiden dieser beiderseitigen Ziele, das ebenso bewusste wie unläugbare Uebersetzen, welches er in Betreff jenes Zusammenhangs vornimmt, ist doch immer noch besser als jenes mehr unwillkührliche Ineinanderübergehenlassen, welches wir bei Gelegenheit der ersten Gruppe wahrnehmen mussten. Er tadelt auch hier mehr als er lobt oder bestätigt, seine factische Gemeinschaft mit Platon reicht weiter als deren ausdrücklich ausgesprochene Anerkennung. Indessen nicht bloss die Häufigkeit und Ausführlichkeit, sondern überhaupt die ganze Art seines Tadels spricht doch immer für das Gewicht, welches Aristoteles auf die Bestimmungen des Timäus und der Republik legt. Dieser Tadel trifft hier

[1]) Unter anderm erinnert auch manches Gelegentliche, wie z. B. das Beispiel vom Arzte, vom Wissenden u. s. w. in de gener. et corr. II. 9. an den Lysis, wennschon die nächste Beziehung hier allerdings auf den Phaedon p. 100 b. geht. Darf man aber mit Zeller p. 267 sagen, dass Aristoteles an dieser Stelle dem Platon „ein ungebührliches Vorherschen der teleologischen Betrachtung" vorwerfe, wie sonst deren Vernachlässigung? Oder ist es nicht vielmehr die bestimmte, nach Aristoteles Meinung äusserliche Beschaffenheit der Platonischen Teleologie, was Aristoteles tadelt. — Uebrigens übersehe man auch nicht die verschiedene Stellung, die die Gedanken über Freundschaft und Liebe bei Platon und bei Aristoteles haben. Bei Diesem bilden sie eine Art von Mittelglied zwischen individueller Ethik und Politik, während sie bei jenen Beiden vorangehn.

[2]) Vgl. Trendelenburg p. 15 seq. 79. 85. 95. Zeller p. 202. 248. 266. Ueberweg p. 132. 133. 281. Zeller gedenkt auch der von Diog. Laert. erwähnten Auszüge des Aristoteles aus Platons physischen und politischen Schriften.

mehr die Grundgedanken als das Einzelne und Abgeleitete; er ist etwas grossartiger gehalten, als wie es im Früheren der Fall war; ja, er ist überhaupt mehr im Rechte auch nach unserer Auffassung von den in Frage kommenden Lehren. Denn wer will es läugnen, dass zumal den doch immer nicht ganz abläugnenden paradoxen und phantastischen Seiten der Platonischen Politik gegenüber der Ernst und die Genauigkeit der Aristotelischen Methode, der Umfang seiner politischen Erfahrung eine äusserst gefährliche Gegnerschaft begründet. Im Ganzen muss man daher anerkennen, dass Aristoteles Timäus und Republik, sowie überhaupt die durch diese vertretenen Disciplinen besser behandelt, als irgend etwas von dem früher Besprochenen.

Fast alle Bücher der Aristotelischen Politik, (sowie ausserdem namentlich Stellen in den ethischen und rhetorischen Schriften) enthalten Beziehungen auf Platonisches, und in diesen Beziehungen werden fast alle Bücher der Platonischen Republik in Anspruch genommen [1]). Wenn man nun dessenungeachtet in den Gang, den die Letztere im Ganzen nimmt, durch das, was Aristoteles bemerkt, keine ausreichende Einsicht gewinnt, wiewohl anderseits sein eigner Gang, wennschon nicht sowol deutlich zu erkennen, aber doch zu errathen giebt, wie wesentlich er durch Vorbild und Vorgang des Platon bestimmt worden: so legt das Eine so gut wie das Andere unserer Darstellung den Anschluss an den früher dargelegten Faden der Platonischen Deduction nahe. Verfolgt man diesen aber, so führt derselbe besonders auf drei Punkte der Platonischen Lehre, welche Aristoteles berührt, und an deren jedem er nicht Unwesentliches auszusetzen hat; dies ist sein sogenannter Communismus, sowie seine Deduction der Standes- und Verfassungs-Verschiedenheiten.

Bei Platon durften wir individuelle Ethik und Politik von

[1]) Vgl. namentlich Hildenbrand's Rechts- und Staatsphilosophie I. p. 250—496, besonders p. 251, 257, 267, 268, 270, 271, 284, 295 und oft, p. 345, „über die äussere Anordnung der Aristotelischen Politik" (vgl. mit Teichmüllers Aufsatz im Philologus XVI. 1.) p. 408 und 487 ist die Litteratur verzeichnet, welche sich ausführlich mit den Beziehungen der Aristotelischen und Platonischen Politik beschäftigt. Den Namen von Broecker, Carrière, Orges, Mathies, Stuhr, Kahlert, Pierson, Morgenstern, Engelhardt, Pinzger wäre nur aus älterer Zeit noch Wichtiges nachzutragen, abgesehen von den auf die beiderseitige Pädagogik bezüglichen Schriften.

einander scheiden: und doch bezogen sich beide genau auf einander, sowol durch die Ergänzung, welche diese für jene bilden sollte, als auch durch die Analogie, in welcher beide unter einander entworfen waren. Diese so bestimmten Beziehungen erkennt nun auch Aristoteles an und zwar nicht nur für Platon, indem er sowohl in seinen ethischen Erörterungen auf politische Begriffe des Platon, als auch umgekehrt in politischen auf ethische Bezug nimmt, sondern auch für sich selbst und seinen eigenen Standpunkt — nur dass es dem Letztern noch näher zu liegen scheint, die Scheidung als die Analogie, die Ergänzungsnothwendigkeit [1]) als die bereits vorhandene Gemeinschaft zur Anerkennung zu bringen. Ein politisches Thier ist der Mensch dem Aristoteles von Anfang an, und auch die Vergleichung zwischen Staat und Einzelnwesen fehlt ihm keineswegs, aber doch würde Aristoteles den Platonischen Satz kaum unterschreiben, wornach der Staat und das sittliche Leben des Einzelnen, die Gerechtigkeit des Einen und des Andern, die Wiederholung einer und derselben Buchstabenschrift nur in verschiedener Grösse sein soll. Es ist ihm zu wichtig, einzuschärfen, — was freilich auch Platon ebenso wenig übersehn hat — dass zwischen Mensch, Haus und Staat nicht blos ein quantitatives, oder wohl gar überhaupt nur ein äusserliches Verhältniss, und nicht vielmehr das einer innern qualitativen Entwickelung besteht. Mit dem Menschen vergleicht er den Staat,

[1]) Nicht nur die Nothwendigkeit der Ergänzung betont Aristoteles stärker als Platon, sondern deren ganze Art bestimmt er überhaupt anders. Bei Platon dienten diesem Zwecke besonders die drei Begriffe der Liebe, der Lehre und der Strafe. Aristoteles Abweichung in Betreff des ersten Punktes habe ich eben erst hervorgehoben. Aber auch die theoretische Seite des Sittlichen, und in Folge dessen die Bedeutung der Strafe erscheint bei ihm in einem ganz andern Lichte. „Während Platon nach seiner Grundansicht, dass die Tugend im Wissen bestehe, davon das Heil des Staates erwartet, dass von den Staatslenkern die richtige Einsicht erworben, und den Uebrigen mitgetheilt wird, legt Aristoteles, dem die Tugend im Handeln besteht, das Hauptgewicht auf die Gewöhnung der Bürger zum Guten.“ (Hildenbrand p. 267). Während nach Platon Niemand freiwillig fehlt, die Strafe mithin, indem sie dem Menschen vom Uebel der Schlechtigkeit befreiet, denselben aus der Entfremdung gleichsam sich selbst zurückgiebt, erscheint bei Aristoteles die Freiheit als die unerlässliche Bedingung der Zurechnung und somit nicht sowol als Ziel, als vielmehr als Voraussetzung der Strafe (ebenda p. 303).

für den Staat ist ihm der Mensch bestimmt: aber ein vergrösserter Mensch ist ihm desswegen der Staat doch nicht. „Die Tugend des Staats ist die Summe der Tugenden der Einzelnen.“ Eine Gemeinschaft von Menschen, von mehreren und noch dazu verschiedenartigen Menschen ist ihm der Staat.

Diese Gemeinschaft will er begreifen, in genetischer Betrachtung aus ihren einfachsten Elementen, in empirischer aus ihren natürlichen Voraussetzungen. Schon hier scheiden sich mithin die Wege des Aristoteles und Platon. Es handelt sich hier nicht sowol darum, das sittlich politische Ideal hinzustellen, und das an sich vorhandene eben nur wiederzufinden in der Wirklichkeit, sondern die äusserlich gegebenen Verhältnisse und Zustände um ihrer selbst willen zu erforschen, aus ihnen überhaupt erst Begriff und Aufgabe des Staates herzustellen. Unter diesen Umständen ist es bezeichnend, wie wenig wesentliche Beziehungen auf Platon das erste, vorzugsweise mit Aufstellung seiner eigenen Thesis beschäftigte Buch der Aristotelischen Politik enthält [1]). Erst das zweite Buch, sofern es ausdrücklich auch die von Andern aufgestellten Verfassungen in den Kreis seiner Betrachtung hineinzieht, kommt sofort auch — durch eine ziemlich formale Betrachtung des Begriffs der Gemeinschaft — auf Platon's Kinder-, Weiber- und Gütergemeinschaft.

Der Begriff der Gemeinschaft, auch wenn derselbe nur ganz formal betrachtet wird, ergiebt durch einfache logische Disjunction die Möglichkeit, dass alle Staatsangehörige an allen Gütern des Staats Theil nehmen, und da diese Eventualität bei Platon vorzuliegen scheint, so stehn wir unmittelbar schon bei dessen Forderungen communistischer Art. Dass Aristoteles dieselben verwirft, kann bei deren ganzer Beschaffenheit an sich nicht auffallen, vielmehr ist grade der ruhige Ton der Ueberlegung bemerkenswerth, mit welchem er sie erwägt, bevor er sie verwirft. Er verwirft sie nach ihrem Motiv, nach ihrer Consequenz und in Hinsicht auf ihre Ausführbarkeit, sowie er ausserdem auch der platonischen Darstellung Mangel an Unterscheidung und Ausführlichkeit gelegentlich zum Vorwurf

[1]) Nur einzelne Ausnahmen finden sich z. B. I. 12. I. 13. vgl. mit dem oben p. 86 Gesagten.

macht. Platons Grundmotiv findet Aristoteles in dem Streben, den Staat so eins als möglich zu machen, aber er findet zugleich auch, dass Platon dasselbe selbst auf Kosten solcher Rücksichten, verfolgt, die sich mit ihm auszugleichen bestimmt wären. Eine derartige Rücksicht ist z. B. diejenige auf die Autarkie. Sie findet sich mehr beim Staate als beim Hause, mehr bei diesem als beim Einzelnen. Schon um ihretwillen ist also die Tendenz des Platon nicht berechtigt, den Staat so eins als nur irgend möglich zu machen. Denn gelänge dieselbe, so würde der Staat in demselben Verhältnisse an Autarkie einbüssen, in welchem er aufhören würde ein Staat zu sein und durch Einheit ein Einzelner würde. Aber dies Letztere kann doch auch überhaupt nicht berechtigt sein, sofern es doch offenbar dem Begriffe eines Guts widerspricht, dasjenige, wofür es ein Gut sein soll, nicht sowol zu fördern als aufzuheben. Der Staat würde aber eben aufhören Staat zu sein, wenn er so eins als irgend möglich würde.

Das Fehlerhafte des Platonischen Motivs zeigt sich dann aber auch weiter in den äussern Unmöglichkeiten und innern Widersprüchen, an denen seine Ausführung scheitert. Platon meint für die Einheit am besten gesorgt zu haben, wenn Alle von Allem mein und nicht mein sagen. Und doch verbirgt das Wort „mein“ hier nur einen Doppelsinn, sofern es entweder von der Gesammtheit als Ganzem oder auch von jedem einzelnen Gliede derselben verstanden werden kann. Denn nur in jenem ersten Sinne, nicht aber auch in dem zweiten würden Alle dasselbe von sich aussagen können. Wie geschwächt würde ausserdem der ganze natürliche Zusammenhang und die sittliche Kraft des Staats werden, wenn ganz und gar aus ihm das starke Interesse für das Eigne und Einzelne verschwände vor dem ungleich schwächeren für die Gemeinschaft des Ganzen. Ein platonischer Bürger, der gleichsam 1000 Söhne hätte, würde sich um alle nicht sowohl gleichviel als gleichwenig bekümmern. Die Freundschaft würde wässerig werden, wie ein wenig Süss unter viel Wasser gegossen, wirkungslos wird. Ja, nicht nur geschwächt, sondern gradezu ihrer unerlässlichsten Voraussetzung beraubt würde die Freundschaft, würde die Selbstsucht, sofern auch sie eine sittlich berechtigte Seite hat, würde das Wohlwollen und so manche andre Tugend werden, die alle

ohne die Sonderung des Besitzes, des Familien- und Einzellebens nicht denkbar sind. Nicht in dem Falschen dieser äussern Einrichtungen, sondern in der eignen Schlechtigkeit des Menschen liegt der Grund, wesswegen jene so oft die Quelle von Streitigkeiten und Schlechtigkeiten werden. Während zugleich umgekehrt die platonischen Vorschläge neue Uebelstände als ihnen eigenthümliche hervorrufen würden.

Dies etwa sind die Hauptbedenken, welche Aristoteles gegen Platons Communismus erhebt. In Betreff des zweiten Hauptpunktes, der die Kritik des Aristoteles auf sich zieht, in Betreff der Deduction der Stände vermisst Dieser die Genauigkeit und Vollständigkeit in der Durchführung, äussert sich übrigens aber zustimmend. Seine Stellung zu diesem Punkte kann durch die — freilich zunächst nur auf einen engern Sinn zu beziehenden Worte: κομψῶς τοῦτο ἀλλ' οὐχ ἱκανῶς (Polit. IV. 4.) characterisirt werden. So findet er gleich bei Gelegenheit des von uns sogenannten Nährstandes, dass Platons Aufzählung und Gliederung desselben weder ganz vollständig, noch von Anfang an überlegt, auch zu einseitig unter den Gesichtspunkt der nothwendigsten Lebensbedürfnisse, statt (mit) unter denjenigen des καλόν gestellt sei. An der Erörterung des Wehrstandes soll es dagegen ein Fehler sein, dass dessen Nothwendigkeit erst aus den äusseren Beziehungen des Staates, nicht schon aus den innern Bedürfnissen der Rechtspflege und Berathung deducirt werde, wennschon Aristoteles dabei an einer andern Stelle (VII. 7.) die von Platon den φύλακες, als Repräsentanten des θυμός gegebene Vorschrift, „liebreich gegen Bekannte, gegen Unbekannte aber rauh zu sein“, durchaus billigt. Ob Aristoteles mit diesem seinem Lobe und Tadel überall ganz Recht habe, können wir indessen ununtersucht lassen, da es seinen Worten zu deutlich aufgeprägt ist, dass es sich in denselben nicht um eine endgültige und zusammenhängende Kritik der Platonischen Erörterung, als vielmehr nur um einen im Vorübergehn von dem eignen Zusammenhange aus auf dieselbe geworfenen Blick handelt. Es ist ein ohne Frage bewusstes Uebersetzen aus dem Platonischen Zusammenhang in den Aristotelischen.

Und grade dies findet nun endlich auch für die Erörterung der Verfassungen statt, ein Umstand, der um so mehr beachtet

werden muss, weil man ohne ihn den Aristoteles hart und ungerecht beurtheilen würde. Nachdem Aristoteles nämlich in seiner Betrachtung der Stände den Uebergang auf die Eintheilung der verschiedenen Staatsverfassungen gefunden hat, unterscheidet er deren drei gute und drei entartete, wobei er zugleich eine genaue Untersuchung über die Gründe der Entartung anstellt. In diesem Zusammenhange richtet er nun aber den doppelten Tadel gegen Platon (IV. 7. und V. 12), dass Dieser, gleich manchen Andern, nur vier Verfassungen kenne, und dass er dieselben nicht coordinire, sondern als die stufenweise abfallenden Glieder einer und derselben Reihe bezeichne, wobei er ausserdem noch die Gründe jener Veränderungen nicht vollständig angegeben habe. Müsste man nun voraussetzen, dass Aristoteles hierin schlechtweg, ich möchte sagen, ein für alle Mal, sein Urtheil über Plato habe abgeben wollen, so könnte man ihn nicht anders als stark misbilligen. Denn zu verschieden ist der von Platon verfolgte Gesichtspunkt von demjenigen, unter welchen er das Platonische bringt, als dass das von letzterem aus gefällte Urtheil als zu Rechte bestehnd gelten dürfte. Offenbar hat nämlich Platon in dieser Darstellung nicht die Absicht, über die Art, wie, und über die Ursachen, aus welchen die Verfassungen erfahrungsmässig in einander umschlagen, etwas Erschöpfendes, oder auch überhaupt nur etwas zu sagen: vielmehr ist es ihm ausschliesslich darum zu thun, über ihr begriffliches Werthverhältniss zu einander anschauliche Bestimmungen zu geben. Platon hätte alle Einwendungen des Aristoteles als factisch begründet zugeben können, ohne doch deren Relevanz für die Pointe seiner Darstellung anzuerkennen, und Aristoteles misst somit das Platonische an einem durchaus fremden Maasse. Indessen eben die Grösse und Evidenz dieses Fehlers legt uns den Zweifel nahe, ob Aristoteles denselben auch wirklich begangen habe. Nicht verborgen kann es dem Aristoteles gewesen sein, dass Platons Darstellung an sich etwas anders will, als was er von ihr fordert. Er ignorirt es nur in dem Zusammenhange seiner Politik, und — durfte es ignoriren, weil es ihm hier nur gelegentlich auf Kritik des Platonischen, an erster Stelle und eigentlich aber auf Erläuterung und Abgränzung seiner eignen Bestimmungen ankam. Mit Recht hat

man gegen Aristoteles den Platon mit der Bemerkung vertheidigt, dass es auch dem Letzteren unmöglich verborgen geblieben sein könne, dass die Verfassungsänderungen nicht immer nur in der von ihm angegebenen Richtung und aus den von ihm angegebenen Motiven stattfinden: in ähnlicher Weise möchte ich den Aristoteles dadurch, wenn auch nicht rechtfertigen, so doch entschuldigen, dass auch ihm gewiss nicht verborgen geblieben sein kann, wie Platon gar nicht empirisch-historisch, sondern dogmatisch-constructiv habe verfahren wollen. Wäre er ganz vorsichtig gewesen, so würde er es deutlicher angezeigt haben, dass es noch einen andern Zusammenhang gebe, in den das Platonische eigentlich hineingehöre, und dass er nur gelegentlich dasselbe berühre: aber dem aufmerksamen Leser wird es doch auch so nicht entgehn, wie grade hier ein bewusstes und zum wenigsten auch nicht absichtlich verdecktes Uebersetzen Platonischer Bestimmungen in den Aristotelischen Gedankenzusammenhang vorliegt. Platon's Anordnung legt das verschiedene Verhältniss zur Idee zu Grunde: Aristoteles hat es einfach mit den historischen Verhältnissen zu thun. Für Plato schliesst die ideelle Beziehung die historische keineswegs ganz aus: denn auch in dem Historischen muss die Idee sich wiederfinden lassen. Dem Aristoteles aber kommt es dort eben nur auf das Historische an. Von einer gewissen Willkühr ist sein Verfahren mithin nicht freizusprechen: aber die grobe Verkennung, deren man ihn sonst beschuldigen müsste, liegt doch in der That nicht vor [1]).

Merkwürdig ist indessen, dass dieser Vorwurf, dem Platon historische Beziehungen aufgedrängt zu haben, die dieser selbst

---

1) In dem Obigen haben wir uns mehrfach der Gedanken, und gelegentlich selbst der Worte Zeller's bedient, wennschon wir dem Ganzen unserer Darstellung eine zum Theil von ihm abweichende, zum Theil gradezu entgegentretende Wendung geben zu müssen geglaubt haben. Auf ihn verweisen wir auch noch wegen einer Reihe von Einzelnheiten untergeordneteren Werthes: so auf p. 204. 227. 288 u. a., wo Aristoteles Bemerkungen über die Eigenthümlichkeiten der Platonischen Verfassung, über die Leges, über die der Republik angehörige Eintheilung der Wissenschaften, über die politische Bedeutung der Musik u. A. (vornämlich nach Politic. II. 6. 7. 9. 12. VIII. 7. coll. Nicom. II. 2. de anim. I. 2. u. s. w.) berücksichtigt werden. Vgl. auch Suckow p. 120. wegen der Leges, und Trendelenb. p. 95., der in Republ. VII. 524 d. die Hinweisung auf das Μέγα καὶ μικρόν bemerkt.

nicht beabsichtigt habe, wie in Betreff dieses letzten Punktes, so auch bei Gelegenheit des Timaeus gegen Aristoteles erhoben wird. Ehe ich indessen ihn auch hiergegen zu vertheidigen suche, möchte ich drei andere Punkte voraufschicken, die sich uns auch für jene Vertheidigung als praejudiciell erweisen werden.

Während nämlich unsere frühere Darstellung des Timaeus gezeigt haben muss, dass die diesen Dialog beherschenden Grundbegriffe: Gott, Idee, Materie, Raum, Zeit, Welt, Seele und Leib mit deren Behandlung in den vorher erwähnten Dialogen eben so genau zusammenstimmt als zusammenhängt: findet Aristoteles dagegen jenen schon oben angedeuteten Widerspruch in Betreff des platonischen Seelenbegriffs zwischen der hier und da gegebenen Darstellung. Sonst erkläre nämlich Platon, meint Aristoteles, die Seele als Princip der Selbstbewegung, im Timaeus aber lasse er sie erst zugleich mit dem Uranos entstehen. Wir können hier den von Aristoteles constatirten Thatbestand ebensowenig anfechten, als in ihm den hervorgehobenen Widerspruch abläugnen. Und doch lässt letzterer sich nicht nur nach seiner Entstehung sehr wohl begreifen, sondern bis auf einen gewissen Grad sogar vertheidigen: denn in sehr verschiedenem Zusammenhange sagt Platon das Eine und das Andere von der Seele aus, die Selbstbewegung da, wo es sich um die Verschiedenheit der Seele vom Leibe und somit um deren Nichtgebundensein an die Zeitlichkeit, um deren Hinausragen über die Letztere sowohl nach Seiten der Praeexistenz als der Postexistenz handelt, das Entstandensein dagegen da, wo die Seele, wie die Welt überhaupt, in ihrem Verhältniss zu Gott gedacht wird. Gott giebt der Seele die Entstehung, aber vor allem Leiblichen, dem gegenüber sie selbst das hervorbringende prius ist: diesem gegenüber hat sie keine Entstehung, wiewohl Gott gegenüber. Wir begreifen, dass Aristoteles hierin einen Widerspruch findet, zumal bei ihm das eine von den beiden Plato treibenden Motiven, das von der Unsterblichkeit der Seele hergenommene, wenn nicht überhaupt fehlt, so doch ungleich schwächer als beim Platon entwickelt ist. „Facile fuit Aristoteli,“ sagt schon Luther in einer seiner äusserst denkwürdigen philosophischen Thesen vom Jahre 1586 (vgl. Valent. Löscher's Reformationsacten II. p. 42)[1]) mundum aeternum opinari, quando anima humana mortalis est ejus sententia.“ Wir begreifen aber auch zugleich, dass Platon ihn begangen hat, begehn konnte und fast musste. Denn neben der Rücksicht auf die Praeexistenz und Postexistenz, sowie überhaupt auf die Substantialität der Seele, welche mit der zeitlichen Enstehung der Dinge in Conflict geräth, sofern sie die Seele von allen übrigen Dingen unterscheidet, bewegt ihn auch noch das andre Bedürfniss, die Nichtigkeit und Vergänglichkeit der ganzen Welt möglichst scharf zu betonen, womit eben die Annahme eines zeitlichen Anfangs derselben zum mindesten nahe gelegt ist. Daher liegt hier die Sache, in der That, so, dass man unbedingt weder mit Aristoteles dem Platon einen Vorwurf machen, noch um Platons willen den Aristotelischen Vorwurf tadeln darf.

Und ganz ähnlich steht es auch um einen andern Widerspruch, den Aristoteles innerhalb des Timaeus selbst zwischen der hier gelehrten Enstehung der Welt und ihrer Unvergänglichkeit findet. Auch hier kann der Widerspruch selbst nicht abgeläugnet werden, aber doch entspringt er für Platon aus zwei verschiedenen Motiven, die beide wirklich berechtigt sind. Er lehrt den zeitlichen Anfang der Welt, weil deren Sichtbarkeit ihm Das zu fordern scheint: er lehrt die Unvergänglichkeit derselben, weil die göttliche Güte ihm dieselbe verbürgt. Denn das Wohlzusammengefügte wiederauflösen, ist nach Platon nicht Sache des Guten. So ist also hier, wenn auch aus begreiflichen Motiven, die platonische Physik selbst in sich getheilt: man kann es dem Aristoteles nicht verdenken, dass er gelegentlich darauf aufmerksam macht, wennschon allerdings eine dem Platon congenialere Betrachtungsweise diesen Widerspruch als solchen nicht bloss constatirt, sondern zugleich auf jene naheliegenden Gründe zurückgeführt hätte.

[1]) Von den übrigen heben wir an dieser Stelle nur noch drei hervor, die mit dem Inhalt unseres Paragraphen in genauem Zusammenhang stehn: Aristoteles male reprehendit ac ridet Platonicarum idearum meliorem sua philosophiam. Imitatio numerorum in rebus ingeniose asseritur a Pythagora, sed ingeniosius participatio idearum a Platone. Disputatio Aristotelis adversus unum illud Parmenidis, verberat, Christiano venia sit, aëra pugnis.

Und grade so steht es endlich auch um dasjenige, was Aristoteles, wie bereits früher angedeutet wurde, am Timaeus überhaupt vermisst, Untersuchungen nämlich über das Entstehn und Vergehn, nicht nur in Betreff der Elemente, sondern auch solcher abgeleiteter Zusammensetzungen wie Fleisch, Knochen u. s. w. — eine Bemerkung, die in dieser ihrer Unbedingtheit ausgesprochen, gegenüber den im Timaeus p. 73 sq. wirklich vorhandenen Untersuchungen, allerdings ebenso unhaltbar ist, als wie sie berechtigt ist, wenn Aristoteles dabei das Maass seiner eignen naturwissenschaftlichen Methode angelegt hat. Untersuchungen der letzteren Art hat der Timaeus überhaupt nicht, und doch sind es eben nur solche, die Aristoteles vermisst, wie mir der ganze Zusammenhang der betreffenden Stelle zu beweisen scheint.

In diesen drei Punkten kann man also den von Aristoteles gegen Platon erhobenen Tadel vom Standpunkte des ersteren aus begreifen und billigen, ohne ihn desswegen für den des letzteren anerkennen zu müssen. Man kann Platon gegen Aristoteles vertheidigen, ohne desswegen den Aristoteles zu tadeln, man kann des Letzteren Tadel relativ anerkennen, ohne ihn definitiv zu billigen. Man muss sich nur die Heterogenität des beiderseitigen Standpunkts gegenwärtig erhalten, und überzeugt sein, dass auch Aristoteles selbst diese in ihrem ganzen Umfange gefühlt habe. Und eben das ist nun auch die Voraussetzung, von welcher das richtigste Licht auf Aristoteles Verfahren mit den mythisch-historischen Elementen des Platonischen Timaeus fällt. Man behauptet, dass diese Elemente dem Platon lediglich ein ganz äusserliches Gewand der Einkleidung seien, und dass Aristoteles mithin Unrecht habe, wenn er sie eigentlich nehme, und in ihnen Widersprüche aufzeige, die doch eben nur in dieser Darstellung als solcher begründet seien [1]). Mir aber scheint es, als ob Aristoteles grade in Diesem, um dessentwillen man ihn tadelt, zu billigen sei, wie ich denn auch glaube, dass jene hervorgehobenen Widersprüche, sofern sie überhaupt vorhanden sind, tiefer als nur in der Oberfläche begründet sind, da jene Form der mythisch-historischen Darstellung selbst nicht etwa

[1]) Vgl. Zeller p. 207. 248. 266.

nur ein loses Gewand der Einkleidung und ein blosses Mittel zur Veranschaulichung ist, sondern, wenn auch nicht der Kern der Sache selbst, so doch etwas mit diesem, und den in ihm enthaltenen Schwierigkeiten auf's nächste Zusammenhängendes. Freilich nicht alles und jedes an ihr ist eigentlich zu nehmen: das bedarf kaum der Erwähnung. Aber anderseits wird es doch auch nur in untergeordneten Beziehungen gelingen, von dem Kern der Sache das Kleid der Darstellung abzuziehen. Ebensowenig ist — wie dies etwa in der Genesis der Fall — die Enstehungs*geschichte* als solche dasjenige, worauf sich eigentlich das Absehn des Platon richtete: aber anderseits vermochte er seiner ganzen Geistesrichtung und Beschaffenheit nach doch auch eben nur so seinen begrifflichen Kern mitzutheilen. Es ist daher nicht nur keine Nachlässigkeit von Seiten des Aristoteles, wenn dieser das mythisch-historische Element des Timaeus durchgehnds eigentlich nimmt — wogegen ja auch schon allein Das sprechen würde, dass Aristoteles selbst de coelo I. 10. solche Interpreten und Apologeten des Platon tadelt, die dessen Darstellung grade durch Berufung auf den uneigentlich zunehmenden Character derselben von ihren Widersprüchen zu befreien versuchten — sondern es ist jenes auch überhaupt kein Fehler, und entspricht vielmehr der wirklichen Absicht des Platon durchaus. Höchstens könnte man dabei noch an *einem* Punkte Anstoss nehmen: an einem Widerspruch, der sich zwischen den verschiedenen Aeusserungen des Aristoteles grade dann ergiebt, wenn man von seiner „eigentlichen" Auffassung des Timaeus ausgeht. Denn wie konnte Aristoteles, wie wir doch schon früher gehört haben, dem Platon die bewegende Ursache absprechen, während diese in Gestalt des persönlichen Gottes im Timaeus so evident als möglich heraustrat, und des Letzteren Darstellung eben eigentlich von ihm genommen ward? Nicht *dass* er dies Letztere thut, befremdet mich, wohl aber, dass, wenn er es thut, er dessen ungeachtet die bewegende Ursache vermisst. Auch dieser Widerspruch löst sich indessen dann, wenn man annimmt, dass Aristoteles es wusste, wie Ernst es dem Platon mit der ganzen Art seiner im Timaeus gegebenen Darstellung sei, während ihm selbst doch diese Darstellung als solche keinen unmittelbaren Werth für die Wissenschaft zu

haben schien. Er war zu gerecht gegen Platon, um wider bessere Einsicht, den Character von dessen Darstellung zu alteriren: er fühlte sich zu verschieden von demselben, um ihn als etwas für die Wissenschaft Relevantes gelten lassen zu können. Er blieb im Zusammenhang und Wortlaut der mythischen Darstellung, was das Einzelne betraf, grade weil er das Ganze derselben als solcher nicht billigte. So erklärt sich auch dies Verfahren des Aristoteles hier aus demselben Punkte, auf welchen uns jene eben erst hervorgehobenen drei Beziehungen hinwiesen, ich meine aus der an sich vorhandenen bedeutsamen Differenz des Aristotelischen und Platonischen Standpunktes, von der es nicht zu bezweifeln ist, dass sie auch dem Aristoteles selbst zum Bewusstsein gekommen sei. Wenn er dem Platonischen Timaeus Bestimmungen über Fleisch und Knochen u. s. w. absprach: so läugnete er damit nicht überhaupt das Vorkommen solcher Untersuchungen im Timaeus, er läugnete nur ihr Vorkommen in einer seinen Ansprüchen auf Wissenschaft entsprechenden Form. Das durchaus entsprechende Gegenstück hierzu ist es, wenn er das Vorkommen des Gottes u. s. w. im Timaeus an sich constatirt, dann aber doch auch wieder ignorirt, wenn es sich ihm um die Frage nach der bewegenden Ursache in streng wissenschaftlicher Weise handelt. Ebenso galten jene beiden in Betreff des Timaeus behaupteten Widersprüche vorzugsweise ja auch nur für den Aristotelischen Standpunkt, während sie auf dem Platonischen, wenn auch nicht ganz verschwanden, so doch wesentlich ermässigt wurden. Und auch das früher bei Gelegenheit des Philebus, des Phaedon, der Republik Berührte stimmt ganz hinzu: denn in allen diesen Fällen zeigt sich nur ein und dasselbe Verfahren des Aristoteles; in Platon erkennt er das Ineinander von mythischhistorischen und logischdogmatischen Elementen als ein thatsächlich vorkommendes an: aber für sich selbst macht er jedes Mal nur entweder von der einen oder der andern Seite Gebrauch, weil er für seinen Gedanken-
usammenhang deren Ineinander eben nicht brauchen kann.

Wir verfolgen jetzt an der Hand des durch den Timaeus gebotenen Fadens noch eine Reihe von Einzelnheiten, auf welche Aristoteles Bezug nimmt.

Gegen die im Timaeus zwar vorhandene, aber doch mehr

nur im Vorübergehn heraustretende Voraussetzung einer der Weltbildung voraufgehnden, ungeordneten Bewegung der Elemente (p. 30 a. seq.) macht Aristoteles (de coelo III. 2) — analog demjenigen, was er in Betreff der Atomiker bemerkt — den Einwand, dass, möge man diese voraufgehnde Bewegung nun als eine gewaltsame und widernatürliche oder auch als eine der Natur entsprechende fassen, — dieselbe mittelbar immer wieder auf den letzteren Begriff, und somit auch auf den der „Welt" vor der Welt, mithin auf einen Widerspruch mit sich selbst zurückführe. Daher erblickt er auch hierin eine Bestätigung für seine Lehre von der Ewigkeit einer den Elementen natürlichen Bewegung.

Auf die von Platon gelehrte, vollkommene Abgeschlossenheit und Bedürfnisslosigkeit der Welt nach Aussen hin (p. 33 c.) bezieht sich die wegen ihres Zusammenhangs mit der Ideen- und Zahlenlehre früher bereits berücksichtigte Untersuchung über den Begriff des Ἄπειρον in Phys. III. 4.

Die Platonische Beschreibung von der Bildung der Weltseele aus den allgemeinen Elementen der Welt (p. 35 a.) setzt Aristoteles (de anim. I. 2.) in Zusammenhang mit dem an dieser Stelle zwar nicht ausdrücklich auftretenden, an sich aber doch ächt Platonischen Grundsatz von der „Erkenntniss des Aehnlichen durch das Aehnliche". Indem er diesen Grundsatz bekämpft (de anim. I. 5.), den der Platonische Timaeus bei Gelegenheit des Gesichts ausdrücklich ausspricht (p. 45 c.), der das eigentliche Motiv für Platons Lehre von der Wiedererinnerung enthält (vgl. Trendelenburg l. l. p. 86. 46.), und dem Platon nach dem Zeugniss des Aristoteles auch noch eine eigenthümlich nahe Beziehung zur Ideen- und Zahlenlehre gegeben hatte, bekämpft er mittelbar auch jene Beschreibung der Weltseelenbildung. Er bekämpft jenen Satz aber vorzugsweise, indem er darauf hinweist, dass es nicht genüge, in der Seele die Elemente der Dinge vorauszusetzen, wenn in ihr nicht auch zugleich die λόγοι und die σύνθεσις sein sollen — um die Möglichkeit der Erkenntniss nicht nur für die Elemente, sondern auch für die Zusammensetzungen aus denselben zu erklären. Dass dies Letztere aber unmöglich sei, hält Aristoteles kaum für nöthig, noch ausdrücklich hinzuzufügen — sowie er ausserdem auch die Mehrheit der Kategorien, und einige andre ἀδύ-

ναvα als Instanzen gegen jenen Satz geltend macht. Und doch kehrt dem Aristoteles selbst, wie Trendelenburg (p. 86. vgl. 95. Commentar de anim. p. 228.) [1]) treffend bemerkt, vor Allem in seinem Gottesbegriff als der *νόησις νοήσεως νόησις*, ganz derselbe Gedanke zurück.

Nicht weniger als die platonische Bildung der Weltseele bestreitet Aristoteles de sensu 2 die Construction des Weltkörpers aus den vier Elementen, welche ihrerseits ähnlich mit der Timaeus p. 45 gegebenen Theorie des Sinnes zusammenhängt, wie jene mit der Erkenntnisstheorie überhaupt.

Dem tiefsinnigen Begriff, den Platon von der Zeit entwickelt, als einen durch die Güte Gottes für die veränderliche Welt hinzuersonnenen Abbild der Ewigkeit, das daher auch erst selbst mit der entstehenden Welt entstanden sein soll (p. 37d.), setzt Aristoteles seinen allerdings klareren und schärferen, vielleicht aber nicht ganz so inhaltsvollen Begriff der Zeit als eines *πάθος κινήσεως* entgegen, und bauet darauf seine Lehre von dem Unentstandensein der Zeit. (Phys. VIII. 1.)

Die im Timaeus (p. 40 b.) der Erde zugeschriebene Stellung und Beschaffenheit, wie dieselbe, um den durch das All ausgespannten Pol geballt, im Mittelpunkte der Welt zugleich ruht und in Bewegung begriffen ist [2]), berührt Aristoteles de

---

[1]) Zellers abweichende Ansicht (p. 213) und den daraus hergeleiteten Tadel gegen Aristoteles kann ich nicht theilen, so richtig die Mitbeziehung auf Tim. p. 36 e.—37 c. auch immer sein mag. Vgl. auch Brandis diatr. p. 48., sowie ausserdem Aristoteles Bemerkungen (de anim. I. 3.) über das Verhältniss der Seele zur Bewegung, deren Bezug nicht auf den pythagoreischen Philosophen, sondern auf den platonischen Dialog Timaeus Trendelenburg p. 17 meines Erachtens erwiesen hat. Die Analogie zwischen der Weltseele und den einzelnen Seelen spricht der Tim. p. 41 d. aus.

[2]) Wegen der näheren Ausführung und Rechtfertigung dieser Bestimmungen verweise ich auf die früher (I. p. 265) angeführte Schrift von Grote, übersetzt von Holzamer, und auf mein Referat über dieselbe in den Götting. Gel. Anz. 1862, p. 1438, woraus ich hier nur hervorheben will, dass man sich zufolge der Platonischen Urkunde, und der zutreffenden Darstellung derselben bei Aristoteles die kosmische Axe nicht als eine imaginäre Linie, sondern als einen soliden Cylinder zu denken hat, der sich umdreht, und dadurch die Umdrehung des Umkreises oder der Sternensphäre verursacht, und um den die Erde als erste und ehrwürdigste der intrakosmischen Gott-

coelo II. 13 und 14, und zwar berücksichtigt und bestreitet er sie in einer Weise, die uns weder den Platon zu einem Propheten des kopernicanischen Systems, noch auch den Aristoteles zu einem ungerechten Interpreten des Platon zu machen berechtigt.

Mit dem platonischen Begriff der Materie hängen die Vorstellungen des Leeren und der Körper, Linien und Flächen, der Atome und der Elemente u. s. w. (Zeller 270) zusammen, wie diese der Timaeus (p. 52 a., 54 c., 56 b., 61 e., 81 d., 89 c.) entwickelt, und Aristoteles de coelo I. 1. und 8. IV. 2. De gen. et corr. II. 1. und 5. u. 8. (vgl. Trend. p. 79.) Phys. IV. 2. berrücksichtigt — vor Allem aber ist die dem Platon zugeschriebene Reduction des Raums auf die Materie wichtig und bemerkenswerth, zumal da dem urkundlichen Sachverhalte nacheher die umgekehrte Reduction der Materie auf den Raum dem Sinne des Platon entspricht. Auf diesen Missgriff des Aristoteles hat zuerst Zeller (p. 211. 269. vergl. unsere Darstellung oben I. p. 269) mit ganzer, ja vielleicht selbst mit etwas zu grosser Schärfe aufmerksam gemacht, wobei er indessen zu dessen Er-

---

heiten, als Werkmeisterin der Aufeinanderfolge von Tag und Nacht, dicht zusammendrängt, schwingt oder rollt. Auf diese Weise rotirt die Erde also wirklich, aber allerdings nur per accidens, desswegen nämlich, weil der Weltcylinder dies thut, um den sie „geballt ist“, und weil sie dessen Rotation entweder hemmen oder mitmachen muss, das Erstere aber dem ganzen übrigen System widersprechen würde. Ausserdem weist Grote auf den instruktiven Contrast zwischen den kosmischen Theorien des Platon im Timaeus und denen des Aristoteles hin, sofern Jener das leitende Princip und die Kraft des Kosmos in das Centrum verlegt und von demselben ausgehn lässt, während nach Diesem Princip und Kraft des Kosmos auf dessen Oberfläche versetzt ist. Er erkennt keine solide, sich umdrehende Axe an, welche durch den ganzen Durchmesser des Kosmos ginge. Bei ihm hat die Erde keine kosmische Function, sondern sie ruht einfach im Centrum, weil allen ihren Theilen, entgegengesetzt denen des Feuers, eine Bewegung nach dem Centrum innewohnt, und weil in diesem etwas immer Feststehendes sich befinden muss als Gegenwicht zu der peripherischen Substanz des Kosmos, welche ihrer eignen unveränderlichen Natur nach in beständiger Rotation ist. Letztere ist dem Aristoteles die göttliche Partie der Welt, wie sie denn auch von einem mit ihr gleich ewigen primum movens immobilis den ersten Anstoss der Bewegung erhält. Dem Platon aber ist die ganze Welt ein belebtes, aus Körper und Seele bestehndes, intelligentes Wesen oder Gott.

klärung auch schon den richtigen Grund angegeben, dass nämlich dem Aristoteles der Begriff des Raums der weniger bekannte war, als der der Materie, während für Platon doch wohl das Umgekehrte gilt.

Endlich bezieht Aristoteles sich auch noch auf eine Reihe ganz vereinzelter Details, die der Timaeus enthält: so de respir. 5. auf die im Timaeus (p. 79 b.) gegebene Theorie des Athmens, de plantis I. auf Platons Aeusserung von den Pflanzen, Topik 10 auf die Begriffe θνητόν und ζῶον (vgl. Zeller p. 268. I.).

Wir schliessen hier unsere Bemerkungen über das Verhältniss des Aristoteles zu Platon in der Hoffnung, dass es uns gelungen sei, wenigstens die entscheidendsten Momente, auf welche es für Bestimmung jenes Verhältnisses ankommt, hervorgehoben zu haben — ohne aber uns der Täuschung hinzugeben, als könne das Gesagte nicht noch um sehr umfangreiche und auch wichtige Nachträge und Ausführungen bereichert werden. Aber wir müssten, in der That, nicht weniger als den ganzen Aristoteles ausschreiben, wenn es von uns gefordert würde, jeder Stelle des Aristoteles, in der eine unwillkührliche oder bewusste Beziehung auf Platon vorliegt, ihr Recht zukommen zu lassen. Wer entweder hieran zweifelt, oder auch, wer einen Ersatz sucht für die von uns der ganzen Anlage unserer Darstellung gemäss offen gelassenen Stellen: den verweisen wir sowol auf die bekannten Specialcommentare zum Aristoteles, von Trendelenburgs Bahn brechender Ausgabe De anima an bis zu derjenigen von Torstrik, als dem neuesten werthvollen Beitrage herunter, als auch auf die systematischen Darstellungen des Aristoteles in den Geschichten der Philosophie, vor Allem auf die von Brandis. Aus beiderlei Quellen wird er sich leicht davon überzeugen können, wie sich auch an Aristoteles schon, trotz aller seiner von ihm selbst empfundenen oder auch nicht empfundenen, einen Fortschritt oder einen Rückschritt involvirenden Differenzen von Platon, dennoch in hohem Grade jenes früher berührte Wort des Amerikaners bestätigt, nach welchem Platon — eben so sehr vermittelnd als hindernd — „zwischen der Wahrheit und Jedermanns Seele“ steht. Schon Aristoteles steht nicht mehr völlig naiv und unmittelbar den Grund-Problemen der menschlichen Erkenntniss gegenüber, nicht mehr

so naiv jedenfalls als Platon, denn eben durch dessen Vorarbeit muss er hindurch, muss bis auf einen gewissen Grad die Dinge durch dessen Augen anschauen, selbst da, wo er sie anders auffasst als Platon. Aber diese Gebundenheit des Aristoteles an Platon vermehrt anderseits auch dessen Grösse, erhöht gleichsam das Niveau seines wissenschaftlichen Standpunktes, und nicht ohne Grund stellt und stützt Aristoteles sich daher auch so consequent auf diese platonischen Voraussetzungen. Danken wir es ihm, dass seine Darstellung auch auf einzelne Seiten des Platon ein neues Licht fallen lässt, ohne ihm darüber zu zürnen, dass dies nicht noch häufiger der Fall ist. Verzeihen wir es ihm, wenn ihm nicht immer die Gränzlinie zwischen seiner und des Meisters Leistung genau gegenwärtig geblieben ist, ohne desswegen in den zu alter und neuer Zeit so oft gehörten Vorwurf des Neides, der Eitelkeit, oder wohl gar der Lüge einstimmen zu wollen [1]). Vor allem aber entnehmen wir auch aus

---

[1]) Der gegenwärtig glücklicherweise längst erstorbene Streit zwischen Aristotelikern und Platonikern sollte nie wieder aus dem Grabe heraufbeschworen werden, weder von Anhängern des Einen noch des Andern, weder von Philosophen noch von Philologen. Ihn zu vermeiden, ist ein Hauptgesichtspunkt meiner obigen Darstellung gewesen, der mich um so mehr leiten musste, als das sachlich Werthvolle, welches in ihm zur Sprache kam, unserm weiteren Zusammenhang dennoch nicht entgehn wird. Die Reflexion auf das Verhältniss der beiden grossen Philosophen bleibt fortan ein einflussreiches Motiv für die wissenschaftliche Entwickelung der Sache selbst. Desswegen unterlasse ich es denn auch, hier eine Vergleichung zwischen beiden Philosophen in ausführlicherem und genauerem Zusammenhange anzustellen, wennschon zu solchen Betrachtungen aus alter wie neuer Zeit die umfassendsten Vorarbeiten vorliegen. Die wichtigsten darauf bezüglichen älteren Namen findet man in den bekannten Werken von Jonsius, Fabricius, Brucker, Krug u. A. zusammengestellt: ihnen können sich aber die neuern Arbeiten, was besonnene Ausdauer und Umsicht anlangt, nur ausnahmsweise zur Seite stellen. — Beziehungen des Platon auf Aristoteles enthalten aber, wie dies in der Natur der Sache liegt, des Ersteren Dialoge gar nicht. Denn selbst die in dem Namen des im Parmenides vorkommenden Aristoteles gefundene, wiewohl sie zu halten wäre (nach Art des „Johannes Müller“ in Wilhelm Tell (Ueberweg p. 182), oder nach Art des Schellingschen Bruno u. s. w.) finde ich nicht wahrscheinlich. Dieser Name kam im Alterthum doch auch sonst oft genug vor. — Eine Aeusserung des Aristoxenus (Harmon. Elem. II. 30. ed. Meibom) über den enttäuschenden Eindruck,

Aristoteles wiederum neuen Grund zur Bewunderung für die inhaltsreiche Grösse des Platonismus, als welcher, so verschieden er auch vom Aristotelismus war, diesem dennoch als Grundlage und Voraussetzung, als Anregung und Gegensatz, so viel sein konnte!

Nach dem Aristoteles beschäftigen unter den Schülern des Platon diejenigen unsere weitere Aufmerksamkeit billigerweise zuerst, von denen es heisst, dass auch sie Platonisches aufgezeichnet haben; denn von diesen lässt sich vermuthen, dass sie dem Platon nicht nur persönlich am nächsten gestanden haben, sondern auch für dessen Wissenschaft das meiste Interesse besessen haben werden. Als solche werden uns nun aber genannt: Hestiaeus, Speusipp, Heraclides Ponticus, und Xenocrates. Was wir über ihre Aufzeichnungen und aus denselben wissen, findet sich in Brandis Grundlegender Abhandlung[1]) zusammengestellt, die späterhin nur noch in sehr wenigen

den Platons Vorträge über das Gute hervorgebracht, wenn er darin, statt von den Glücksgütern zu reden, von sehr abstracten Materien angehoben habe, ist innerlich bezeichnend genug, um der äussern Beglaubigung einigermassen entbehren zu können. — Von den acht bei uns zum Anhange gerechneten Dialogen berücksichtigt Aristoteles: die Apologie in der Rhetor. II. 23. III. 18 (vgl. oben p. 83. 1.); den Menexenus in der Rhetor. I. 9. III. 14. (vgl. Suckow p. 55. Ueberweg p. 143); den Hippias minor in der Met. V. 29. (vgl. oben p. 86.) (wenn man aber aus dieser Stelle wegen der Citirung ohne weiteren Zusatz die Unächtheit des Hipp. major gefolgert (s. Ueberweg p. 175), so ist das gewiss übereilt. Kann man denn nicht „Göthes Faust“ citiren, ohne in Verdacht zu kommen, nur den Theil, aus dem man grade citirt, für ächt zu halten? Kratylus wird vielleicht de anim. III. 6. vgl. mit de interpr. I. berücksichtigt.

1) De perditis Aristotelis libris de ideis, et de bono sive de philosophia, Bonn 1823. Vgl. ausserdem sein Handbuch II. 1. p. 180. 227. 306. II. 2. 1. p. 84 seq. kl. Ausgabe p. 270 seq. verschiedene Aufsätze von ihm, Petersen und Trendelenburg im Rhein. Museum, Trendelenburg de ideis p. 1. die bekannten Commentare zum Aristoteles und Geschichten der Alten Philosophie und Litteratur. Dass freilich auch damit noch nicht alle Schwierigkeiten gelöst seien, mag hier allein das Beispiel vom ὕστερον καὶ πρότερον beweisen in Betreff dessen nicht nur bei den verschiedenen Gelehrten, sondern auch bei Einem und demselben die Ansicht wechselt (vgl. Brandis II. 1. p. 317). Aus Aristoteles kommen als Hauptstellen in Frage: De anim. I. 2. Phys. IV. 2. de gen. et corr. II. 3. de part. anim. I. 2: aus Simplicius fol. 32 b., 104 b.

und wenig erheblichen Punkten Berichtigung oder Vervollständigung gefunden hat. Auf Brandis darf ich mich daher hier um so mehr — ohne meinerseits auf die Details einzugehn — beziehen, je weniger ich selbst weder das Vertrauen unbedingt theile, was man zu den hierbei in Frage kommenden Berichterstattern zu haben, noch auch das Gewicht unbedingt anerkenne, was man auf das durch sie uns Mitgetheilte zu legen pflegt. Vielmehr habe ich schon oben meine Ansicht mehrfach angedeutet (p. 76. 4, p. 95, p. 102. 1, p. 106. 107), dass jene Berichterstatter uns doch nicht nur rein Historisches berichtet, sondern zum Theil auch ihre — vielleicht immerhin richtigen — Auslegungen und Folgerungen mitgetheilt haben möchten, und dass auch so das von ihnen Empfangene mehr noch eine Bestätigung als eine Ergänzung des aus den Dialogen zu Entnehmenden (vgl. Ritter II. p. 380) zu sein scheint. Sie liefern mir daher auch sehr erwünschte Instanzen, die unter Anderem zur völligen Beseitigung der alten Voraussetzung[1]) von einer mündlich überlieferten Geheimlehre des Platon dienen können: denn wer kann das über die ἄγραφοι συνουσίαι Mitgetheilte prüfen, ohne inne zu werden, dass Platon auch seine nächsten Schüler nicht noch erst in eine andre Lehre einzuweihen hatte, als die in seinen Dialogen vorausgesetzte ist. Aber man bringt uns doch, in der That, jene alte Voraussetzung nur in neuer Form zurück, wenn man, um den Werth jener Aufzeichnungen recht zu preisen, ihre Verschiedenheit von dem Inhalt der Dialoge allzustark hervorhebt. Gegen einzelne Aeusserungen von Brandis und seinen Nachfolgern muss ich mir daher ähnliche Einwendungen vorbehalten, als wie ich sie vorhin gegen Trendelenburg erhoben habe (vgl. oben p. 113. 2)[2]).

1) Diese hat sich vornämlich an den pseudoplatonischen Briefen genährt: aber letztere sind selbst wahrscheinlich erst entstanden wegen des Anstosses, den man an Platons Darstellung, und vielleicht auch wegen desjenigen, den man an Aristoteles Bericht über Platon nahm (vgl. Trendelenburg p. 1. Zeller pl. Stud. p. 199. Brandis II. 1. p. 182.). Jedenfalls wirken die letzten zwei Rücksichten auch noch neben der auf die Briefe fort.

2) Nach diesen Resten, die uns aus Platons mündlichem Unterricht mittelbar erhalten sind, sowie nach den früher aus den Dialogen besprochenen Grundsätzen Platons über mündliche und schriftliche Lehrart, und nach den

Indessen diese Aufzeichnungen von platonischen Schülern über die Lehre ihres Meisters sind doch immer nur erst eine Seite an deren Verhältniss. Fragen wir aber jetzt nach dem Letzteren überhaupt, so tritt uns zwar als eine Schwierigkeit wie die Unsicherheit und Unvollständigkeit unserer Nachrichten überhaupt [1]), so insonderheit die Unmöglichkeit entgegen,

---

Angaben Späterer darüber hat man die Frage zu beantworten gesucht, ob Platons mündliche Lehre ausschliesslich entweder heuristisch-dialogisch oder dogmatisch fortlaufend oder doch das Eine mehr als das Andere gewesen sei. Eine völlige Sicherheit und Genauigkeit lässt sich darüber aber nicht erzielen, nur dass es im höchsten Grade wahrscheinlich ist, dass Platon weder das Eine noch das Andere aus seiner Methode ganz ausgeschlossen habe. Denn so wenig er — zumal der geringeren Anzahl seiner näheren Schüler gegenüber — die von ihm selbst so lebhaft empfundenen Vorzüge der Wechselrede verabsäumt haben wird, so wenig kann er der allgemeinen Natur der Sache nach — zumal einem grössern und fremdern Kreise gegenüber — ununterbrochen katechisirt und dialogisirt haben. Ein Uebergewicht mag dabei immerhin auf der ersteren Seite gelegen haben. Indessen zu diesen zwei Gesichtspunkten, die hierbei in der Regel nur berücksichtigt werden, tritt noch ein dritter hinzu, der sich zum mindesten als ein ebenso wichtiger, aus dem früher über die ganz singuläre Absicht und Einrichtung des Platonischen Dialogs Gesagten ergiebt. Hatte Platon nämlich in diesem ein wahres Ideal von Schrift, gleichsam eine Schrift, die über aller Schrift stehe, d. h. die Vorzüge des mündlichen Gesprächs mit denen der fixirten Schrift, unter Vermeidung der beiderseitigen Gefahren, verbinden sollte, herzustellen versucht: so liegt es nahe anzunehmen, dass er auch für seinen mündlichen Unterricht, gleichviel ob dialogischer oder akroamatischer Art, diese Dialoge zum Ausgangspunkt genommen habe. In solcher Anknüpfung mag er die tief angelegte Kunst seiner Dialoge aufgeschlossen, und grade dadurch Veranlassung zu jenen Aufzeichnungen des Aristoteles und der Anderen gegeben haben. Das wäre denn also das grade Gegentheil von dem, was man auch neuerdings wieder mehrfach annehmen zu dürfen geglaubt hat, dass nämlich Platons Schrift vorwiegend nur der Erinnerung an seine mündliche Lehre gedient habe, und letztere somit jener gegenüber das Grössere gewesen sei. Aber ich gestehe auch offen, dass diese Auffassung mir völlig unerklärlich ist. Niemand bestreitet, dass Platon eine ganz besondere Sorgfalt auf Abfassung seiner Schriften gewendet habe: Niemand, dass Jahrhunderte bis jetzt noch nicht fertig geworden sind, den immer neufliessenden Quell philosophischer Anregung, der in diesen Dialogen entspringt, auszuschöpfen. Und doch soll alles das nur Echo und Denkzettel der mündlichen Zusammenkünfte sein?!

[1]) Auf das rein Persönliche und Litterarische wird uns ein späterer Zusammenhang wieder zurückführen.

ihre Gränzlinie gegenüber Platon selbst mit Genauigkeit zu ziehn. Nichts desto weniger reicht eine behutsame Benutzung unserer Materialien aus, uns auf die Verschiedenheit des Verhältnisses, in welchem die Schulen der drei grossen Meister zu diesen selbst gestanden haben, auf die Mittelstellung, welche grade die Platonische Akademie in dieser Rücksicht einnimmt, aufmerksam zu machen, und die Beachtung dieses Umstandes giebt zugleich den sichersten Leitfaden für Auslegung des über die sogenannte ältere Akademie, vor allem über Speusipp und Xenokrates uns Ueberlieferten an die Hand.

Während nämlich der Complex der Sokratischen Schulen zwar in keinem seiner einzelnen Glieder eines gewissen Anschlusses an die Person und Lehre des Sokrates entbehrt, im Ganzen aber doch auf Kosten eines solchen Anschlusses die grösste Mannichfaltigkeit der persönlichen Richtungen, den lebendigsten Streit der wissenschaftlichen Ansichten zeigt; während dagegen im Lyceum eine so vorwiegend sachliche Haltung, und in dieser selbst wiederum ein so treuer Anschluss an das System des Meisters herscht, dass, in der That, alle Abweichungen der Schüler von diesem wie untereinander mehr gradueller als qualitativer Art sind: behauptet die ältere Akademie ihrerseits ein gewisses Gleichgewicht zwischen dem treuen Anschluss an den Platon, und der Differenz von Diesem. An einem gewissen Hinausgehn über den Meister fehlt es auch hier nicht — zum Unterschiede von den Peripatetikern: aber im Unterschiede von den Sokratikern, ist es doch auch eben nur ein Hinausgehn, und nicht etwa ein mit Recht so zu nennender Abfall. Speusippus aber und Xenokrates bewähren sich auch darin als die Bemerkenswerthesten unter den Platonikern, dass bei dem Einen unter ihnen das Moment der Selbstständigkeit, bei dem Andern das der Schülerschaft ein relatives Uebergewicht besitzt.

Weil Speusipp der Selbstständigste unter allen Platonikern nächst dem Aristoteles ist, so hat man ihn mehrfach, zumal in neuerer Zeit, eines Abfalls vom alten, ächten und gesunden Standpunkte seines grossen Oheims — von dessen Tugenden oder auch Fehlern — geziehn. Aber nicht eigentlich einen solchen Abfall, wenn auch allerdings ein Hinausgehn über Platon und zwar nach verschiedenen Richtungen hin, vermag ich in

seinen logischen, metaphysischen, physischen und ethischen Sätzen anzuerkennen. Den Schüler im Unterschiede vom Lehrer bemerkt man daran, dass ihm die alten Elemente nicht mehr in der harmonischen Ausgleichung seines Lehrers Stand halten wollen: aber dass es doch eben noch die alten Elemente sind, um die es sich auch bei ihm handelt, zeigt den Schüler im Unterschiede vom Gegner oder gar Apostaten.

Man missversteht den ganzen Sinn des Platonischen Theaetet durchaus, wenn man in ihm eine unbedingte Verwerfung der Sinneswahrnehmung, der Erfahrung überhaupt und des erfahrungsmässigen Sammelns, Eintheilens und Definirens insonderheit voraussetzt. Und nicht weniger missversteht man die einzelnen Aeusserungen des Speusipp, wenn man in ihnen ein Nachlassen von der angeblichen „Ideologie" des Platon, eine Annäherung an den Standpunkt des „Empirismus", und somit auch an den des Aristoteles im Unterschiede von Platon wahrnimmt, gleichviel ob man diese seine Abweichung von Platon dann tadelt oder billigt. Fasst man beide Standpunkte nur mit völliger Unbefangenheit auf, so überzeugt man sich, wie sie sich in dieser erkenntniss-theoretischen Hinsicht fast unbedingt decken. Von dem Standpunkte jenes platonischen Dialogs kann es nicht als eine Abweichung gelten, wenn Speusipp mitten in der Function der Sinneswahrnehmung den bildenden und fördernden Einfluss des Geistigen nachwies; denn nicht das Geistige sollte damit ja ins Sinnliche herabgezogen, sondern vielmehr umgekehrt, des letzteren Abhängigkeit von ersterem ausgesprochen werden, und dies hatte ja auch bereits der Theatet selbst gelehrt; wenn er auf dem Gebiete der Sprache, der Naturgeschichte, sowie überhaupt auf den verschiedensten Gebieten der Wissenschaft neben der Gemeinschaft des Aehnlichen die Unterschiede des Unähnlichen aufzusuchen bemüht war; denn deswegen sollte die Wissenschaft ja keineswegs auf diese Abwägung des Aehnlichen und Unähnlichen eingeschränkt werden, diese vielmehr lediglich als Vorstufe der idealen Erkenntniss gelten, und auch diese kam ja als solche bereits im Theaetet vor; und wenn er die Unmöglichkeit einer schlechthin befriedigenden Definition desswegen behauptete, weil zu ihr Abgränzung des zu Definirenden nach allen Seiten hin erforderlich, eine solche

aber wiederum nicht möglich sei, ohne alle diese Seiten selbst zu kennen; denn damit forderte er ja offenbar nicht eine erschöpfende Induction, sondern wies im Gegentheil durch die Unmöglichkeit, mittelst der Induction zu erschöpfen, auf die Nothwendigkeit der Ideenvoraussetzung hin, wofür er auch den Vorgang des Platon auf seiner Seite hatte. In all diesem tritt uns daher nichts anderes entgegen, als das Bestreben, die Platonischen Andeutungen zu entwickeln, und die an sich feststehnden Ansichten durch empirische Belege zu bestätigen. Und höchstens das Eine könnte man wahrzunehmen glauben, dass bei Speusipp stärker als bei Platon aus dem dogmatischen Idealismus gegenüber der Erfahrung ein Moment relativer Scepsis hervorwächst. Indessen vorhanden war doch auch dies schon bei Platon gewesen.

Eher könnte noch eine wesentlichere Differenz in der Behandlung des Metaphysischen vorzuliegen scheinen. Denn in dieser Beziehung characterisirt den Speusipp seine scharfe Auseinanderhaltung der Begriffe des Eins, des Guten und des mit dem *Νοῦς* identischen Gottes; diese drei Begriffe hatte aber Platon allerdings auf's engste ineinandergeschlungen, und nur in Betreff der Idee des Guten und des Gottesbegriffes liegt in Platon eine relative Sonderung vor. Indessen, abgesehen davon, dass hierin doch auch wirklich der Anfang einer dem Speusipp verwandten Tendenz liegt, betrifft die Differenz mehr den Ausdruck als den Inhalt, und scheint jedenfalls, sofern sie auch den letzteren angeht, weniger in eignen Motiven als in der Rücksicht auf fremde, wenn ich nicht ganz irre, Aristotelische Lehr- und Streitentwicklung begründet zu sein. Zuerst das Eins nämlich unterschied Speusipp vom Guten, weil sonst ein crasser ethischer Dualismus an die Spitze des metaphysischen Systems zu treten drohte, der doch keineswegs in der Platonischen Absicht gelegen hatte. Die Identificirung des Einen mit dem Guten schien nämlich diejenige des Bösen mit dem andern der beiden Alles constituirenden Prinzipien, mit dem Grossen und Kleinen, der Vielheit, der Materie zur ebenso unausweichlichen Consequenz zu haben. War das Gute aber nicht das Eins, so war es auch nicht das Erste, eine Distinction, die insofern ja auch die Erfahrung zu bestätigen schien, als sie bei

jeder lebendigen Entwickelung das Vollkommene nicht als den Anfang, sondern als das Ziel des letzteren, bei der Pflanze z. B. nicht im Saamen, sondern in der Frucht zu zeigen schien. War das Gute aber nicht das Erste: so konnte es auch unmöglich mit Gott gleichgesetzt werden. Noch viel weniger aber konnte sich das Ἓν mit Gott identificiren, wenn doch jenes lediglich ein Formelles, und als solches, so lange es sich nicht mit dem ihm gegenüberstehnden Vielen zusammenschliesst, nicht einmal ein Ὄν sein sollte, während Gott doch als Geist, Seele, Urheber des Lebens und der Begränzung gilt. So findet sich uns hier also ungesucht und in erster Stelle, durch nichts als die Abzweigung des Eins von dem Guten veranlasst, die Aristotelische Viertheilung des Grundes zusammen: dem Eins, als der formellen Ursache, tritt in der Vielheit die Materie gegenüber, den erreichten Zweck repräsentirt dann das erst durch die Vereinigung dieser beiden Seiten sich entwickelnde Gute und endlich Gott muss von allen Dreien unterschieden werden, um ihnen gegenüber die Alles zusammenführende Bewegursache sein zu können. Es ist eine Darstellung der Aristotelischen Viertheilung des Grundes — aber ganz und gar ruhend auf den Kategorien des Philebus. Fester als in diesem Dialog ist hier die wissenschaftliche Distinction und Terminologie ausgeprägt, nicht so fest, wie beim Aristoteles — und eben desswegen ist es mir höchst wahrscheinlich, dass in Verhandlungen über den Inhalt des Philebus wie dem Aristoteles selbst seine Lehre von den vier Gründen, so dem Speusipp seine zwischen dieser und dem Philebus gleichsam die Mitte haltende Darstellung entstanden. Wobei denn freilich aus der allgemeinen Grundanschauung des Platonismus — deren Verläugnung bei Speusipp vorauszusetzen wir nicht den geringsten Grund haben, — das immer als eine characteristische Verschiedenheit desselben vom Aristoteles bleibt, dass Dieser vor die Entwicklung des einen Individuums die bereits zum Ziel gelangte eines andern, der Platonismus dagegen eine ideale Praeexistenz derselben annimmt.

Wie es uns bisher möglich gewesen ist, bei genauerer Ueberlegung der Platonischen und der Speusippischen Lehren den Einklang Beider festzuhalten, was das Wesentliche derselben betrifft, ohne desswegen die in unwesentlichern, wenn auch

beachtenswerthen Beziehungen eingetretenen Modificationen zu übersehn: so ergiebt sich uns ein Gleiches auch für Speusipp's Substanzenlehre, für seine Behandlung der Ideen. Man hat behauptet, Speusipp habe die Letzteren in dem Grade aufgegeben, dass ihm an ihre Stelle das Mathematische getreten, und als einziges Ueberbleibsel von den Ideen nur dessen, ich meine des Mathematischen, gesonderte Hypostase neben dem Sinnlichen zurückgeblieben sei, und man hat sich für diese Behauptung auf Belegstellen aus Aristoteles und seinen Interpreten berufen. Indessen, so wenig diese Belege mir das in Frage Stehnde wirklich zu ergeben scheinen: so wenig kann ich mich auch überhaupt davon überzeugen, dass ein so naher Schüler des Platon dessen characteristischsten und entscheidendsten Begriff in dieser Weise im Stiche gelassen haben sollte. Vielmehr scheint mir alles, was man darauf bezogen hat, lediglich eine Consequenz aus der eben besprochnen Abzweigung des Guten von dem Einen zu sein. Unterschied nämlich Speusipp, wie wir gesehn haben, diese beiden von Platon in Eins gefassten Begriffe, so lag dann weiter die Trennung der Ideen — und der Zahlenlehre von einander, und endlich die Aufhebung der zur Vermittelung dieser beiden bestimmten Idealzahlenlehre äusserst nahe. Wie hätte er diese Ineinanderschmelzung von Idee und Zahl auch wohl aufrecht halten können, nachdem sich ihm einmal im Eins und im Guten die Grundzahl und die alle übrigen Ideen umschliessende Idee von einander getrennt hatten? Folge dieser Trennung war es nun aber, dass ihn noch mehr, wie schon den Platon, der Vorwurf traf[1]), dass er durch seine Annahme selbstständiger, und schon in ihrer ἀρχή von einander getrennten οὐσίαι den innern Zusammenhang aufhebe, und diese als episodarisch, wie eine schlechte Tragödie darstelle. Denn wie ihm Idee und Zahl scharf auseinander traten: so spaltete sich ihm auch nicht nur das Mathematische in die beiden von Platon zusammengefassten Glieder der Zahlen und der Grössen, sondern er fügte als selbstständiges Glied auch noch den Begriff der Seele[2]) zwischen jene und die Substanz des Sinnlichen ein.

[1]) So weit dieser Vorwurf überhaupt trifft.

[2]) Wenn Asklepius in diese Reihe auch noch den Νοῦς einfügt, so glaube ich das mit Zeller p. 655. verwerfen zu müssen.

Er ging also in seiner Annahme mehrerer und von einander verschiedener Substanzen noch über den Platon hinaus, ohne dass man ihm deswegen grade einen unbedingten Abfall von demselben Schuld geben dürfte. Er wich von Platon ab, und gewiss werden ihn dazu auch die bei Durchführung der Ideen- und der Idealzahlenlehre sich ergebenden Schwierigkeiten bestimmt haben: mehr aber noch, wie es scheint, sein überhaupt auf's Distinguiren gerichteter Geist, der ihn eine verwandte Auffassung ausbilden liess, als wie wir sie später bei dem Neuplatonikern aus dem Schoosse des alten Platonismus sich entwickeln sehn werden. Zwischen diesen beiden Seiten bildet Speusipp, in der That! das erste von mehreren auf einander abfolgenden Verbindungsgliedern. Er neigt schon nach der Seite hin, von welcher später die Entwicklung des Neuplatonismus herkommen sollte, ohne sich aber desswegen allzuweit von dem gemeinsamen Stammvater zu entfernen. Denn auch was uns sonst von Speusipps Auffassungen mitgetheilt wird, über Zeit, Raum und Unsterblichkeit (Zeller p. 662. 3), über die Fünfzahl der Elemente und über ethische Fragen, ist theils nicht allzu sicher und durchsichtig in der Gestalt der Ueberlieferung, in welcher es uns entgegen tritt, theils zeigt es auch an sich keine so besonders erhebliche Abweichung von Plato, als dass darnach die Stellung begründet scheinen könnte, die man Speusipp neuerdings angewiesen hat: zumal da die wirklich vorhandenen Abweichungen zwischen Platon und ihm, ihn keineswegs weniger als seinen Lehrer auf idealistischer Seite zeigen, wie mir dies unter anderm sein von Aristoteles berührter (Nicom. VII. 14. X. 2. Kampf gegen die Lust, im Vergleich mit Republik IX. 584 d. und dem im Philebus Gesagten zu beweisen scheint[1]).

[1]) Die wichtigsten auf Speusipp bezüglichen Belegstellen sind: für die ἐπιστημονικὴ αἴσθησις Sext. Emp. adv. Mathem. VII. 145. (in Betreff deren ich mir aber weder Brandis (II. 2. 1. p. 9.) Uebersetzung: „unmittelbare, zunächst ästhetische Auffassungsweise", noch Zeller's (p. 653. 1.) „vom Verstand geleitete Beobachtung" ganz aneignen kann); für das ἐν μαθήμασι κοινόν DL. IV. 12.; für die Ὅμοια mehrere bei Zeller (652 2.) verzeichnete Stellen des Athenaeus; für den Unterschied der ταὐτώνυμα u. s. w. Simplic. Schol. in Categ. Arist. 43 b. 19., a. 31., 41 b. 30.; für die Definition vgl. Prantl Gesch. d. Logik p. 85. not. 95., wo auch zwei entsprechende Stellen aus Platons Theaetet p. 208 d. und Politikus p. 285 a berücksichtigt sind. Wenn Zeller aber Philoponus desswegen tadelt, weil dieser den Speusipp jede Eintheilung und Definition verwerfen lasse, so ist dies doch nicht grade unrichtiger, als wenn Zeller und Andere in Speusipps Aeusserungen über die Definition und in anderen eine Neigung zum Empiristischen finden. Ueber das Verhältniss der Begriffe des Eins, des Seienden und des Vielen (πλῆθος vgl. Zeller 656. 2.), des Guten und des Bösen, Gottes, des Geistes und der Weltseele unter einander, siehe Met. XII. 7. und 10. XIV. 4. und 5. Nicom. I. 4. (nebst den Aristotel. Auslegern) Theophr. Metaph. 322. und Cic. de nat. D. I. 13. Stob. Ecl. I. 58. Hiernach kann ich mir auch die bei Neueren vorkommenden Auffassungen, als sei der speusippische Gott mit dem pythagoreischen Urgrund, oder die Seele mit dem Eins identisch, nicht aneignen. Von den die Zahlenlehre berührenden Stellen des Aristoteles beziehe ich auf Speusipp: Met. VII. 2. XII. 10. XIV. 3. und 4.; dagegen nicht XIII. 8. und von anderen Stellen, die Zeller p. 657. not. 4. anführt, ist es mir zum wenigsten zweifelhaft.

Neuerdings scheint mir Speusipp allzu ungünstig beurtheilt zu werden, insofern man ihn immer tadelt, mag er nun den Aeusserungen Platons treu bleiben oder nicht, und mögen seine Abweichungen mehr nach der phantastisch-idealistischen oder nach der empiristischen Seite hingehn. Man scheint es ihm nicht verzeihn zu können, dass er nicht entweder Platon selbst, oder auch Aristoteles ist: während eine billige Auffassung ihm doch grade in der Mitte zwischen beiden Meistern einen eigenthümlichen und keineswegs aller Ehre entbehrenden Platz anzuweisen vermag. Am wenigsten begreife ich, wesswegen seine Stellung zur Erfahrung eine so wesentlich andere als die des Platon gewesen sein soll: und wenn Zeller (p. 653) grade hierin auch seinen Mangel an Einheit in den obersten Prinzipien begründet glaubt: so scheint mir Platon eine solche Einheit nicht grade mehr zuzukommen, als Speusipp und jedenfalls wenn sie dem Letzteren fehlt, nicht in seiner überwiegenden Richtung aufs Empirische begründet zu sein. Vgl. über ihn ausser den Monographien von Fischer 1845 und Ravaisson 1838. besonders Brandis de perditis u. s. w. p. 46., Rhein. Museum v. Nieb. u. Br. II. 4. Handb. I. p. 30. II. 1. p. 180 (227. 306.) II. 2. p. 6–19. 21. 72. kl. Ausgabe p. 376. Ritter II. p. 523 seq., der mir nur nicht Recht zu haben scheint, wenn er dem Aristoteles Geringschätzung des Speusipp zuschreibt (p. 525. not. 1.), während er dagegen sehr treffend jene die Definition betreffende Lehre des Speusipp einen ächtplatonischen und mit gehöriger Einschränkung erfasst, auch überhaupt vortrefflichen Grundsatz nennt (p. 526.) Krische theol. Lehr. p. 247. Zeller p. 641 seq. Schwegler Gr. Phil. p. 157. Ueberweg Grundriss p. 91. Prantl Gesch. d. Logik p. 84.

Wie den Speusipp eine Neigung zum Distinguiren, so scheint den Xenokrates eine Neigung zum Combiniren beherrscht zu haben. Selbstständiger erscheint uns Jener, treuer Dieser gegen-

über der gemeinschaftlichen Platonischen Grundlage. Beide sind als Vorläufer des Neuplatonismus anzusehen: aber der Eine mehr, sofern Dieser eine dem rationellen Aristoteles verwandte Seite hat, der Andere, sofern er eine den Pythagoreern angehörige Mystik und Symbolik wieder belebt. Im Platon entspringen, im Neuplatonismus culminiren Beide mit ihren eigenthümlichen Tendenzen: der Eine führt von Platon zu Aristoteles über [1]), ohne doch des Letzteren Standpunkt ganz erreichen zu können; der Andere führt Pythagorisirendes in Platon zurück, ohne doch desswegen seines Meisters Standpunkt ganz in die veralteten Pythagoreischen Kategorien auflösen zu wollen.

Wie den Speusipp die scharfe Scheidung der drei Begriffe: Gott, das Gute und Eins eigenthümlich charakterisirt: so dagegen den Xenokrates die Identificirung von Seele, Zahl und Idee. Er nannte die Seele eine sich selbst bewegende Zahl; Zahl aber und Idee waren ihm Eins [2]). Gegen diese eigenthümliche Lehre lassen sich von verschiedenen Standpunkten aus sehr verschiedene Einwendungen erheben: vom Standpunkte des Platonismus aus, dass er die Idee aufgehoben, und nur die Mathematik als wissenschaftliche Betrachtung zusückgelassen habe [3]); vom mathematischen Standpunkte dagegen, dass er als Gegenstand der Mathematik nur die Idee kenne, und daher zu unmathematischen Vorstellungen gelangt sei [4]): aus Beidem

---

1) Wegen dieses Uebergangs vgl. Prantl Abh. d. Bair. Akadem. 1853.

2) Met. VII. 2. Theophr. Metaph. 3. p. 312. De anim. I. 2. 4. Anal. post. II. 4. Plutarch de anim. procr. I. Stob. Ecl. I. 862.

3) Wenn er, wie wir gleich hören werden, die Idealzahl direkt aufhob, indirekt aber auch die Idee, sofern diese ihm nur als Zahl fortbestand: so blieb ihm in gewisser Weise nur noch die mathematische Zahl zurück. (Met. XIII. 6. 8. 9.) Damit löste sich ohne Weiteres das Platonische Ἕν in das arithmetische, das diesem bei Platon gegenüberstehende Princip, welches allerdings eine ἀόριστος δυάς war, und so auch bereits vom Aristoteles genannt wurde, in die ἀορ. δυάς der Pythagoreer. Fortan entspringt nicht nur als Eins von Mehreren die Zahl aus der Idee, sondern die Idee wird gebunden an die Zahl. Und damit ist ein Missverständniss am Platon begangen, das an sich und in seinen Folgen äusserst verhängnissvoll ist, wennschon dasselbe allerdings nicht als ein in so unerhörter Ferne von Platon abliegendes angesehn werden kann.

4) In diesen Zusammenhang scheint mir namentlich seine dunkle Lehre von den untheilbaren Linien zu gehören, über die man die Nachweisungen

aber begreift sich leicht, dass er die Idealzahl aufgab, in diesem Resultate mithin mit Speusipp überein kam, wenn schon die Motive, die ihn hierzu brachten, wesentlich andere als die den Speusipp bewegenden waren. Speusipp wollte keine Vereinigung von Idee und Zahl, weil ihm Alles auf die genaue Trennung dieser beiden Seiten anzukommen schien. Xenokrates bedurfte aber des Vermittlungsbegriffs der Idealzahl nicht, weil ihm von Anfang an diese beiden Seiten als Eins erschienen. Beide aber konnten sich für ihre entgegengesetzten Ansichten bis auf einen gewissen Grad auf den Platonischen Timaeus berufen, dessen inhaltsvolle Vieldeutigkeit sowol für das Eine als das Andere einen Anknüpfungspunkt bot und dessen eigene Begriffe von Idee, Seele und Zahl nicht exact genug ausgeprägt waren, um solche Anknüpfungen in den rechten Schranken und Richtungen zu erhalten. Alles aber, was wir sonst von Xenokrates hören, lässt sich leicht auf Platonische Anschauungen, Angaben oder doch Anregungen zurückführen. So sprach er zuerst mit ganzer Ausdrücklichkeit die der Sache nach freilich auch schon bei Platon vorhandene Gliederung der Philosophie nach ihren drei Theilen, als Dialektik, Physik und Ethik aus; er gab der Platonischen Unterscheidung von νοῦς, δόξα und αἴσθησις eine eigenthümliche Beziehung sofern er alles ausserhalb des Uranos Befindliche für intelligibel, alles in ihm Enthaltene für sinnlich, ihn selbst aber sowol für sinnlich als auch für intelligibel erklärte (adv. Mathem. VII. 147): aber unplatonisch ist er doch hierin [1]) so wenig, als wenn er vom Uranos als dem Fixsternhimmel die Planetensphäre mit Einschluss von Sonne und Mond

---

bei Ritter p. 536. 541. Zeller p. 670 findet. Ihre Möglichkeit lag in der Art, wie der Timaeus das körperliche Universum aus dem mathematischen construirt. Ihre wirkliche Entstehung erfolgte durch Uebertragung der Untheilbarkeit als einer der Idee unzweifelhaft zukommenden Eigenschaft auf die Linie als das einfachste Element der Geometrie.

1) Diese Lehre steht in einem gewissen Zusammenhang mit der ächtplatonischen Entgegensetzung des καθόλου und πρόςτι (Ritter p. 535. 1.) und diese wiederum mit der dem Xenokrates wahrscheinlich in schriftlicher Fixirung vorliegenden Kategorienlehre des Aristoteles (Brandis II. 2. p. 16.). Die Anweisung der Parzen auf die drei Gebiete des oberhalb, unterhalb und in der Möglichkeit des Irrthums liegenden, hängt mit Rep. X. p. 617 b. zusammen.

als den Olymp, und den hyposelenischen Ort unterschied; oder wenn er unter den lebenden Wesen Götter, Dämonen und Sterbliche unterschied, und selbst den Thieren mittelst eines Antheils an Vernunft und Unsterblichkeit im Sinne der Seelenwanderung eine nähere Beziehung zu den über ihnen stehenden Classen gab u. s. w. Seine Aeusserungen über Rhetorik, Astronomie und Mathematik — an sich und in ihrem Verhältniss zur Philosophie — athmen eben so sehr Platonischen Geist als wie seine ethischen Gedanken Variationen der alten bekannten Themata sind, und selbst sein mythologisches System, soweit wir ein solches mit Sicherheit zu erkennen vermögen, entbehrt nicht der Platonischen Rechtfertigung, wenn schon es allerdings sich nicht völlig deckt mit der Vielseitigkeit und dem tiefen Geiste, den Platon grade auch auf religiösem Gebiete bethätigt hat [1]. So dass wir also, abgesehn von jenem einen, allerdings höchst folgenreichen Punkte, den Xenokrates als einen solchen anzusehn haben, der dem Platon ein treuer Schüler nicht nur hat sein wollen, sondern der es ihm auch wirklich gewesen ist [2].

---

[1]) Krische p. 311 hat es nach den zerstreuten und auch hinsichtlich ihres Werthes sehr verschiedenen Angaben versucht, Einheit und selbst Symmetrie in Xenokrates Mythologie hineinzubringen. Vielleicht kommt man noch sicherer und einfacher zu dem überhaupt erreichbaren Ziel, wenn man sich noch genauer als er an die Darstellungen des Philebus, Phaedon und Timaeus anschliesst und dabei zugleich die unverkennbare Eigenthümlichkeit der xenokratischen Theologie als einer philosophischen Accommodation beachtet, bei der sich selten oder nie der mythologische Ausdruck und der begriffliche Sinn völlig decken. Krische's Annahme eines Ζεὺς μέσος (p. 324) ist mir indessen wenig wahrscheinlicher, als die höchst unsichere ethische Deutung, die Zeller p. 682. 2. den Titanen giebt. Auf den Zusammenhang dieser xenokratischen Gedanken mit den stoischen weisst Stobaeus I. p. 62 mit Recht hin.

[2]) Während nicht nur das Alterthum (von Cicero und Plutarch siehe es bei Krische p. 311) ähnlich wie wir über Xenokrates Verhältniss zu Platon dachte, sondern in neuerer Zeit z. B. auch noch Brucker I. p. 732, ist es gegenwärtig Sitte, wie ihn überhaupt zu tadeln, so insonderheit auch seine Differenz von Platon zu accentuiren. Er soll mehr als Platon den Sinnen eingeräumt, und in unplatonischer Weise statt von modis von partibus cogitandi geredet haben (Ritter und Preller p. 289). Aber Beides ist ebenso unerweislich, als dass er die Logik „schroff“ von den übrigen Gliedern der Philosophie getrennt habe, wie Prantl p. 86 will (ungleich richtiger dagegen Zeller). Hat er wirklich das Historische im Timaeus

Den Uebergang von Speusipp und Xenokrates [1]), die doch immer noch zu den eigentlich philosophischen Ideen des Platonismus ein bestimmtes Verhältniss haben, zu dem weiteren Kreise solcher Platonischer Schüler, die die philosophische Anregung mehr nur zum Zwecke der allgemeinen Bildung und des praktischen Lebens verwertheten, bilden Heraklides Ponticus und Eudoxus, sofern Diese zwar auch in der Wissenschaft ihre hauptsächliche Bedeutung haben, aber doch weniger in der eigentlich philosophischen als in den aus dieser hervorwachsenden Stämmen der Philologie und Geschichte einerseits, sowie der Mathematik und Naturwissenschaft anderseits. Von Beiden müssen wir voraussetzen, dass der Platonismus die eigentliche Grundlage ihrer philosophischen Auffassungen gewesen sei, dürfen aber dabei nicht verschweigen, dass eine zusammenhängende und treue Durchführung dieser ihrer Auffassungen auf dem Gebiete jener gelehrt-wissenschaftlichen Arbeiten nicht nur von uns nicht mehr zu erweisen, sondern wahrscheinlich auch überhaupt nicht bei ihnen vorhanden gewesen ist. Sie waren eben mehr Fachgelehrte als Philosophen, und standen daher zu Platon

---

für blosse Einkleidung erklärt, eine bereits von Aristoteles mit Recht getadelte Auffassung, so wäre das nur ein neuer Beweis für sein Verfahren einer philosophischen Accommodation gegenüber der Mythologie. Indessen sicher ist doch auch hier die Beziehung auf Xenokrates nicht (Zeller p. 673). Unerheblicher ist es indessen, wenn er statt 4 5 Elemente angenommen haben soll. Dem auf solche Bestimmungen legte Platon so wenig wie seine Schule Gewicht (Zeller p. 676).

[1]) Ihnen schliessen sich sonst noch Hestiaeus aus Perinth, Hermodor, und Philippos der Opuntier als solche an, bei denen vielleicht einiges unmittelbar philosophisches Interesse voraussetzen ist. Aber von dem Ersteren können wir nicht mehr sagen, als dass Theophrast Metaph. p. 313 ihm — neben dem Xenokrates — eine etwas genauere Behandlung der Platonischen Prinzipienlehre und Stobaeus Ecl. I. 250 die Definition der Zeit als φορὰ ἄστρων πρὸς ἄλληλα beilegt. Des Hermodor aber ist wegen seiner Notiz über den Megarischen Aufenthalt der Sokratiker bereits oben (p. 66. 1.) gedacht worden, und werden wir ausserdem auf seine sowie des Philippus litterarische Beziehungen weiter unten zurückzukommen Gelegenheit finden. — Noch weniger aber verweilen wir uns hier bei einigen Nuancen, die nach dem Zeugniss des Aristoteles innerhalb des Kreises der Platoniker herausgetreten sein sollen, für die er uns aber keine bestimmten historischen Namen als Träger nennt, woher es mir denn auch nicht sicher ist, ob er überhaupt an solche gedacht hat.

genau in demselben Verhältnisse ursprünglicher Abhängigkeit bei allmälig immer mehr sich entwickelnder Selbstständigkeit wie die griechische Fachwissenschaft überhaupt zur Philosophie im Allgemeinen. Ausgehend vom Platonischen System erforschen sie, was ihnen in Natur, Geschichte und Litteratur des Interesses und der „Verwunderung" werth zu sein scheint, und das so Erforderliche beziehen sie gelegentlich dann auch wohl wieder auf ihre systematischen Voraussetzungen zurück: aber nicht allzuängstlich überwachen sie dabei doch die Consequenz und Ausschliesslichkeit der Letzteren. Das eigne System verschmelzen sie vielmehr ganz harmlos mit Lehnsätzen fremder Schulen und der philosophische Begriff überhaupt modificirt sich ihnen ganz unwillkürlich nach den Veränderungen, die ihre empirische Forschung erfährt [1]). So stehn sie, in der That, denjenigen ganz nahe, die entweder herkommend aus- oder hingehend zu den nichtphilosophischen Gebieten der griechischen Cultur einen Augenblick mit der Schule des Platon in eine, sei's friedliche, sei's feindliche Beziehung traten.

Wir heben unter diesen Letzteren vorzugsweise nur die

[1]) Man pflegt sich über manche Ansichten, die diesen beiden Männern beigelegt werden, als über unplatonische zu verwundern. Aber abgesehn davon, dass man dabei nicht immer die Ueberlieferung sorgsam genau prüft, auch Platons Lehre selbst vielleicht nicht hinlänglich weit und unbefangen auffasst, bringt man auch das nicht gehörig in Anschlag, dass alles Philosophische überhaupt für Beide nicht das entscheidendste Interesse besessen zu haben scheint. Desswegen darf man z. B. beim Heraklides nicht anstehn, als seinen eigentlichen Ausgangspunkt den Platonismus zu betrachten, wennschon Einzelnes bei ihm, wie seine sogenannte Atomenlehre, seine Erklärung über die Unendlichkeit der Welt, über die Lichtbeschaffenheit der Seele allerdings pythagorisirt, aristotelisirt, oder gar demokritisirt. Wie er, so soll auch Eudoxus die Lust in unplatonischer Weise vertheidigt, und Letzterer ausserdem das Verhältniss der einzelnen Dinge zu den Ideen in einer Weise bestimmt haben, die seine Zusammenstellung mit Anaxagoras zum mindesten möglich machte. Indessen damit ist doch noch keineswegs erwiesen, weder dass einer von ihnen die Ideen aufgegeben, noch dass er die Lust in einer mit Aristipp und Epikur zusammen treffenden Weise behandelt habe. Vrgl. über Eudoxus Met. I. 9. und XIII. 5. nebst den Auslegern und Nicom. Eth. X. 2. coll. Diog. Laert. VIII. 88. Dann Krische p. 325. und Zeller p. 649. 1. Zu speciell litterarischer Forschung spornte Platon selbst den Heraklides an nach Procul. in Tim. p. 28. (Krische 326.)

Staatsmänner und Redner hervor. Denn an beide trug die Platonische Philosophie mehr als ein nachdrückliches Postulat, für beider Aufgabe mehr als eine inhaltsreiche Beziehung in sich [1]). Sehr glaublich mithin, dass auch unter diesen beiden Gruppen mehr als Einer an der mündlichen oder schriftlichen Belehrung des Platon Theil zu nehmen versuchte. Sehr glaublich ebenso, dass unter denen, die dies thaten, einer oder der andere auch wirklich einen mehr als vorübergehnden Eindruck davon mitnahm. Aber nicht minder gewiss ist es auch anderseits, dass wir diese im Allgemeinen wahrscheinliche Voraussetzung durch keine nennenswerthe Einzelnheit mit Sicherheit zu belegen vermögen. Es fehlt dafür an grossen Thatsachen, die auf dem Gebiete der politischen Geschichte, es fehlt an tiefeingreifenden Wendungen, die auf dem des socialen Lebens die Macht Platonischer Gedanken in unläugbarer Weise beurkundeten: es fehlt vor allem uns an zuverlässigen Nachrichten, die auch nur einen persönlichen Einfluss ausser Zweifel stellten. Denn was uns von Platons Beziehungen zum Syrakusanischen Hofe, wie zu einigen anderen der politischen Gesetzgebung oder Reform bedürftigen Staaten, was uns von der Platonischen Schülerschaft mehrerer hervorragender Staatsmänner verschiedenster Parteien, sowie von der Art und dem Erfolg seiner mündlichen Einwirkung auf weitere Kreise, was uns endlich von der überwältigenden und durchdringenden Einwirkung Platonischer Ideen

[1]) Man denke dabei vor allem an den Inhalt der Republik und Leges, des Gorgias und Phaedon, an den Streit wider Homer und die Tragiker, an das Sterben- aber Nichtherschenwollen der Philosophen, an den Vorzug des Unrechtleidens vor dem Unrechtthun, an die Bestimmung der Beredsamkeit zur Selbstanklage, an die Verwerfung der demokratischen Seeherschaft (Bernhardy I. 367), um den direkten und scharfen Gegensatz zu ermessen, in den Platon zu vielen der gewöhnlichsten Grundlagen und Anschauungen des griechischen Lebens treten musste. Anderseits unterschätze man nicht das bereits mehrmals von mir Hervorgehobene, wie sehr der Platonismus trotz allen derartigen Gegensatzes doch von der Wurzel bis zum Gipfel ein Ausdruck ächtgriechischer Zustände war, um sich die Möglichkeit eines unmittelbaren und raschen Einflusses anschaulich zu machen. Nie hat Platon um populäre Sympathie geworben: aber wenn diese oft solchen am meisten zu Theil wird, die nicht um sie werben: so bedarf es noch erst jener besonderen, im weiteren Verlauf unseres Textes angedeuteten Gründe, um zu erklären, dass sie dem Platon nicht, wenigstens nicht rasch zu Theil ward.

auf einzelne Persönlichkeiten berichtet wird, das bedarf noch erst einer so umständlichen Kritik, wie wir sie weiter unten an diesen, wie an den anderen Angaben in ihrem vollen Zusammenhange zu üben gedenken, bevor wir hier auch nur einen beschränkten Gebrauch davon machen dürfen. Im Allgemeinen kann hier nur gesagt werden, dass zwar Aeusserlichkeiten der Platonischen Gedankenwelt sich mit den gewöhnlichen Voraussetzungen des damaligen practischen Lebens berührten und massen, dass aber der tiefere, wissenschaftliche sowol wie sittliche Kern das Loos des Saamenkorns theilte, das zuvor eine Zeit lang ruhen, und in seiner ursprünglichen Eigenthümlichkeit sogar ersterben muss, ehe es ans Licht des Tages und zu fruchtreichen Aehren empordringen kann [1]).

Nur eine Ausnahme gilt in dieser Beziehung. Demosthenes überragt, wie in allen Rücksichten, so auch in seiner Stellung zum Platonismus, die übrigen Redner aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts. Mag es auch immerhin auf den ersten Blick wenig Einleuchtendes haben, dass der demokratischgesinnte, nationale und thatkräftige Held, als den den Demosthenes anzusehen, wir uns noch immer nicht entwöhnt haben, der Schüler des aristokratischen und quietistischen Philosophen, für den man den Platon hält, gewesen sein sollte: eine genauere Erwägung wird, wie zur Correctur dieser letzteren Anschauungen, so auch überhaupt zur Bestätigung derjenigen hinführen müssen, was wir schon oben (p. 24) vorläufig in dieser Beziehung angedeutet haben: „Nur Athen hatte einen Demosthenes, weil auch nur Athen einen Platon hatte." Dies ist der gewiss richtige und festzuhaltende Kern hinter den durch ihre panegyrische Ueberschwänglichkeiten ungeschickten und unrichtigen Deductionen von Delbrück [2]), welche Letztere man verwerfen kann, ohne

[1]) Aehnlich scheint es übrigens allen tiefer angelegten Systemen der Philosophie gegangen zu sein, selbst dann, wenn es ihnen gelang, bei den unmittelbaren Zeitgenossen Ansehn zu finden und Aufsehn zu erregen. Nicht ohne Nutzen würde eine consequente Durchführung dieses Gesichtspunkts durch den ganzen Verlauf der Geschichte der Philosophie sein. Fichte, Schelling u. A. haben darauf oft hingewiesen.

[2]) Vgl. oben p. 25. not. 1. Ueberschwänglich und unrichtig ist es z. B. wenn Delbrück (p. 9.) von mächtigen Wirkungen redet, die von Platon auf seine ganze Zeit ausgegangen sein sollen, wenn es ihn (p. 1. 8.) den

desswegen mit Niebuhr und Andern auch jenen Kern zu verlieren, der zum Theil aus Demosthenes eignen Worten (vgl. unter anderm das von Delbrück not. 17 und das bei Hermann p. 120 Angeführte) sicher gestellt zu werden vermag, und der selbst dann noch festgehalten werden könnte, wenn die äussere Ueberlieferung [1]) von einer eigentlichen Schülerschaft aufgegeben werden müsste. In Betreff des Demosthenes kann indessen auch letzterer immer noch eher als sicher gelten, als z. B. in Betreff des Aeschines, Lykurg, Hyperides oder gar des Kallistratus [2]). In Demosthenes und Aristoteles traten für immer Praxis und Theorie auseinander, die in Platon noch einmal zur völligen Aussöhnung mit einander gestrebt hatten. Platons Versuch, die practische Welt neu zu construiren, ermässigte sich in Demosthenes zu dem Versuch, das Bestehende nach seinen unveräusserlichsten sittlichen Grundlagen zu vertheidigen. Platons Versuch, die theoretische Welt aus einem idealen Jenseits zu construiren, ermässigte sich in Aristoteles zu dem Versuch, das Bestehende nach seinem bleibenden Wesen zu erforschen

„Freund", die „Wonne" des „gesammten Griechenlands" nennt u. A. Als ob die Athener jener Zeit im Allgemeinen nicht Kinder derer gewesen, die den Sokrates getödtet! Aber allerdings auf die hervorragenden Geister, somit also grade auch auf diejenigen, die uns aus der Litteratur bekannt werden, ist seine Wirkung gewiss grösser gewesen, als wir zu erweisen vermögen. So musste namentlich auch Styl und Sprache erst durch Platons Wort- und Satzbildung hindurchgehn, ehe sie bei der Gewalt und Einfalt des Demosthenes anlangen konnte. Platos Styl ist Vorbedingung und Grundlage des Demosthenischen, und sollte daher nicht einmal in der Weise gegen diesen zurückgesetzt werden, wie es z. B. bei Hermann Kulturgeschichte I. p. 203 der Fall ist.

[1]) Dieselbe begegnet uns namentlich bei Cicero, Quinctilian, Plutarch, Gellius, Lucian, und Diog. Laert. und geht auf Polemo, Hermipp, Mnesistratus, sowie den Verfasser des fünften unter den sogenannten Demosthen. Briefen zurück (s. Hermann a. a. O. und Zeller p. 308. 2.). Der Grad der Sicherheit, den wir ihr zugestehn, beruht auf ihrer innern Wahrscheinlichkeit, wenn auch nicht allein, so doch vorzugsweise. Vgl. Funkhänel De Dem. Plat. disc. Acta soc. G. Leipz. 1838, p. 287 seq. und die von Hermann Angeführten.

[2]) Vgl. D. L. III. 46. Plut. vit. X. orat. p. 250. Gellius III. 13. (Hermipp) Schol. zu Aeschin. de falsa legat. §. 1. (Demetr. Phaler) coll. Apollon. v. Aeschin. p. 14. Mathiae loca nonnulla Aeschin. c. locis. Platonis comp. 1808. (?)

und zu begreifen. Wer erkennt darin nicht deutlich die Zusammengehörigkeit dieser Beiden untereinander und mit dem Platon, sowie des Letzteren Superiorität über Beide. Sein weltgeschichtliches Erbe war zu gross, um in einer Hand vereinigt bleiben zu können: es fiel an Zwei, von denen der Eine seinen Namen in ehrenwerthester Weise mit der Geschichte des Untergangs der Altgriechischen Welt verknüpft hat, der Andere der eigentliche Anfänger und Fürst der neu aufgehenden, von dem Wechsel der Nationen und Religionen relativ unberührt bleibenden Welt der Gelehrsamkeit geworden ist.

Wer die griechische Welt vollständig überschauen will, darf es nicht versäumen, auch auf dasjenige Spiegelbild derselben zu achten, was sich in der Comödie reflectirt hat. Stellen wir nun aber kurz zusammen, was sich für Platon aus dieser in gewisser Weise zwar nur precären, in anderer Art aber doch höchst anziehenden und bedeutsamen, für uns leider nur allzu spärlich fliessenden Quelle ergiebt: so reicht dasselbe kaum über die Oberfläche der Person und Lehre des Platon hinaus. Die Attische, dem Platon ungefähr gleichzeitige Comödie hat an ihm verspottet, was ein zum Scherz aufgelegter Sinn an der Philosophie und ihren Vertretern jederzeit verspottet hat, und jederzeit verspotten wird, ohne dass damit grade specifische Eigenthümlichkeiten der verspotteten Gegenstände und Personen berührt würden, ohne dass damit überhaupt etwas Anderes als ein Anlass zum Lachen vorgestellt werden sollte[1]. Oft beruht

[1]) Platonische Beziehungen finden sich in den Fragmenten des Ophelio, Theopomp, Antiphanes, Anaxandrides, Alexis, Amphis, Anaxilas, Ephippus, Kratinos d. J., Epikrates, Philippides, Aristophon, über die man Bernhardy's Litt. G. (besonders II. b. p. 294) die bekannten Specialwerke von Meineke und Bergk sowie die Zusammenstellung in der Didotschen Ausgabe, Paris 1855, nachsehn mag. In persönlicher Hinsicht finden wir, dass Platon und seine Schüler — denn Beide sind in der Regel nicht scharf von einander zu scheiden — entgegengesetzter Eigenschaften wegen, durchgezogen werden. Als Philosophen müssen sie asketische Hungerleider und Kostverächter, als Aristokraten, Stutzer und Lebemenschen sein. Sie sind unpractische Grübler, und wollen doch Geld mit ihren theoretischen Kunststücken verdienen. Ihre kaltblütige Sanftmuth wird gelegentlich gerühmt, doch aber auch wieder nicht ohne den Beigeschmack verächtlicher Stumpfheit geschildert. Auf das Hin- und Hergehn beim mündlichen Unterricht, und wie es scheint, auch auf die angeb-

der ganze Scherz auf der Gegenüberstellung des Philosophischen mit der Praxis und den Genüssen des Lebens: ein wissenschaftlicher Begriff, wie namentlich der des Eins und des Guten, der unsterblichen Seele und ihrer von dem Vorstellen unterschiedenen Wissenschaft wird aus seinem eigenthümlichen Zusammenhang herausgerissen und in den der Alltäglichkeit hineinversetzt. Die Tracht und Lebensart der akademischen Philosophen wird in spöttischer Weise vorgestellt, und über ihren Eifer gelacht, Dinge zu ergründen, die man entweder nicht wissen kann, oder die es sich nicht verlohnt zu wissen. Selten klingt ein allzu derber oder bitterer, noch seltner ein eigentlich ernster Ton durch dies ausgelassene Treiben hindurch, sofern er sich auf Platon bezieht. Im Allgemeinen erfährt Dieser eine unbefangen harmlose, keineswegs eigentlich misswollende Beurtheilung, an der eben diese Eigenschaften, das Nochnichtvorhandensein überhaupt einer ernstlicheren und insonderheit einer dem Platon feindlichen Tendenz — in Hinblick auf später zu Erörterndes — wohl das Beachtenswertheste sein mag.

Ueberhaupt scheint mir die Wahrnehmung einer gewissen Unbefangenheit und Oberflächlichkeit das eigentliche Facit zu sein, worauf die Beobachtung von Platons Beziehungen zu seiner

liche Resultat- und Planlosigkeit der Dialoge finden sich Anspielungen. Von den Dialogen scheinen es mir namentlich Symposium, Phaedrus, Phaedo, die der Güterlehre und Politik gewidmeten zu sein, deren Inhalt in Anspruch genommen wird. Die ergötzliche Begriffsbestimmung der Kolokynthe soll vielleicht an das Verfahren in Sophist und Politicus miterinnern, und ist jedenfalls wegen der namentlichen Erwähnung des Platon, Speusipp, Menedemus beachtenswerth (Epikrates) wie der Ναύαγος des Ephippus wegen der des Bryson und Thrasymachos. Der ziemlich späte Aristophon machte Platon zum Hauptgegenstande seiner Stücke. Wenn ich erwäge, wie mancher anschauliche und unterhaltende Zug für Platon uns schon jetzt aus diesen wenigen Mittheilungen des Diogenes L., Athenaeus, Stobaeus u. s. w. über die erwähnten Komiker entgegentritt, so muss ich es allerdings bedauern, dass uns nicht mehr aus der Fülle ihrer Productionen erhalten ist. Reicht aber unser gegenwärtiger Besitz wohl aus, um mit Wyttenbach und Groen v. Prinsterer (s. dessen Anhang) die Thesis nicht nur aufzustellen, sondern auch zu erweisen, dass schon seit Platons Zeit die fleissige Lecture seiner Schriften dazu beigetragen habe, um den Uebergang aus der bitteren Schärfe der Alten Komödie zu dem milderen Character der mittleren und neuern, besonders des Menander, sich vollziehen zu lassen?

Zeit führen. Sie übersieht ihn nicht ganz, aber durchdringt ihn ebensowenig nach seiner ganzen Tiefe. Sie lacht über das, was ihr an ihm auffällig oder unrichtig erscheint: aber sie ahnt nicht, dass hier ein die innersten Fundamente ihres ganzen Lebens berührender Factor hervorgetreten ist: weder in Hass noch in Liebe erwärmt sie sich daher auch ernstlicher an demselben. Nur Einer ist unter den Lehrern des Platon, der auf dessen Eigenthümlichkeit von wahrhaft entscheidendem Einfluss gewesen ist: alles Uebrige, was er besass, war die unmittelbare Gabe seines Genius. Aber sein Genius sowohl wie jener einzige Lehrer wirkten gemeinsam dahin, dass er alles Beste der bisherigen Nationalbildung in sich aufnahm, und in verklärter Gestalt wiedergab: kein Philosoph hat daher je so sehr auf ein entgegenkommendes Verständniss von Seiten seines Volks rechnen können, wie Platon. Und doch ist unter allen seinen Anhängern und Zuhörern und Lesern nur eine verhältnissmässig kleine Zahl, die sich überhaupt ernstlich, nur ein einziger, der sich in völlig würdiger Weise mit den von ihm ausgestreueten Ideen beschäftigt: und selbst dieser Einzige, — Aristoteles — muss eben so viel in der Form der Opposition als der Fortführung seine Abhängigkeit von Plato kund thun. Liegt in all diesem nicht die unverkennbarste Hinweisung darauf, dass die Früchte des innerlich durch jahrhundertlange Entwicklung vorbereiteten Platonismus nicht an dem ersten Tage seiner Erscheinung, nicht ausschliesslich von seinen nächsten Zeit- und Volksgenossen geärndtet werden sollten? Ruhend in voller Freiheit und Selbstständigkeit auf der Vergangenheit seines Volkes war er zunächst für sein Volk und seine Zeit bestimmt: dann aber, da diese so gar wenig aus ihm zu schöpfen wussten, ward er eine perennirende Quelle für alle späteren Zeiten und Völker der Culturgeschichte. Sie selbst waren noch nicht da, aber die edle Gabe, die für sie bereitet war, harrte ihrer schon.

§. 17.

Der biographische Mythus und die litterarische Tradition.

Lehrs (Populäre Aufsätze aus dem Alterth. 1856.) hat einen Aufsatz geschrieben, in dem er an einzelnen Beispielen

nachzuweisen versucht hat, eine wie eigenthümliche Composition aus „Wahrheit und Dichtung“ die für die griechische Litteraturgeschichte bereits im Alterthum selbst begründete und bis auf den heutigen Tag hergebrachte Ueberlieferung sei. Man braucht nicht grade alle Voraussetzungen und Consequenzen zu billigen, mit denen bei diesem geistreichen und gelehrten Schrifsteller die Durchführung seines Grundgedankens zusammenhängt, aber den letzteren an sich und das durch ihn constatirte Bedürfniss einer ziemlich universellen kritischen Reform auf diesem Gebiete wird, wenn ich mich nicht ganz irre, Jeder grade in demselben Verhältnisse um so bereitwilliger zugestehn, in welchem er sich gründlich und ausführlich auch nach der kritischen Seite hin mit irgend einem Zweige oder einzelnen Gegenstande der griechischen Litteratur beschäftigt hat.

Eben dies Bedürfniss — mit besonderer Beziehung auf Platon — haben nun auch wir schon in dem Bisherigen wiederholt empfinden müssen: sofern mit den Gegenständen unserer Untersuchung mehrfach eine Ueberlieferung zusammenhing, deren Richtigkeit wir ebensowenig stillschweigend und in thatsächlicher Benutzung anzuerkennen vermochten, als wie wir ihren Mangel an Glaubwürdigkeit in dem jedesmaligen einzelnen Falle ausdrücklich und mit dem erforderlichen Nachdruck darzuthun im Stande waren. Wenn uns nun aber schon hierdurch an sich die Nothwendigkeit auferlegt ist, das so oft im Einzelnen Zurückgeschobene endlich einmal durch eine Betrachtung seinem vollen Zusammenhange nach zu erledigen: so empfinden wir dieselbe gegenwärtig nur um so mehr, wo wir die Platonischen Zeitgenossen verlassen um zu den Schicksalen überzugehen, die der von der Person seines Urhebers losgelöste Platonismus in der Folgezeit zu bestehn hatte. Denn auch schon dieser Uebergang allein hätte uns eben dieselbe Frage aufgedrängt, die wir uns jetzt zur Vervollständigung unserer früheren Deductionen vorlegen, die Frage nämlich: unter welchen, gleichviel ob fördernden oder hemmenden Voraussetzungen, erfolgte die den Platon, und zwar sowol die sein persönliches Andenken als die seine Schriften betreffende Ueberlieferung?

Abgesehen von einer ziemlich beträchtlichen Anzahl einzelner, fast über das ganze Gebiet der antiken Litteratur zer-

streuter Notizen, besitzen wir gegenwärtig als den eigentlichen Stamm unserer biographischen Kenntnisse des Platon zwei ausführlichere, zusammenhängende und gegen einander selbstständige [1]) Versionen aus der Zeit des untergehenden Alterthums, von denen die eine den Diogenes Laertius (lib. III. seiner φιλόσοφος ἱστορία), die andere angeblich den Olympiodor zum Urheber hat [2]). So lange man diese beiden Biographien nur oberflächlich ansieht, kann man meinen, dass dadurch in sehr befriedigender Weise für das Bedürfniss unserer Forschung gesorgt sei, zumal wenn man den besonderen Umstand mit in Anschlag bringt, dass diese beiden Schriftsteller in demjenigen, was sie über Platon berichten, nicht sowol für sich allein stehn, als vielmehr für Repräsentanten ganzer Gruppen von Gewährsmännern gelten können, der Eine sofern er die bei den Neuplatonikern allgemein herschende Schultradition über diese Gegenstände nur zusammengefasst zu haben scheint, der Andere aber, sofern er etwa vierzig Schriftsteller der verschiedensten Zeiten mittelbar oder unmittelbar und zum Theil selbst da, wo er sie nicht ausdrücklich nennt, für die Zwecke seiner Compilation benutzt hat. Hiernach ist daher auch unter allen Umständen das als richtig festzuhalten, dass es um unsere biographische Nachrichten bei Platon eben nicht schlimmer steht, als bei der Mehrzahl der übrigen griechischen Philosophen. Indessen je schärfer man diese Situation prüft, desto mehr verliert sich dieser günstige Eindruck derselben. Und zwar nicht sowohl desswegen, wie etwa Jemand meinen möchte, weil zwischen den Angaben und Auffassungen dieser unserer beiden Hauptquellen hier und da Differenzen obwalten: denn da wir den Geist, in dem die eine Biographie geschrieben ist, von anderen Seiten her gut genug kennen, um ihn in völlig methodischer Weise in Abrechnung bringen zu können, und da bei der Darstellung des Diogenes Laertius eigentlich überhaupt nicht von einem einheitlichen Plan

[1]) Wegen Mangels an dieser Eigenschaft dürfen hier die Excerpte d. Hesychios, Suidas, der Eudokia u. A. übergangen werden

[2]) Am bequemsten gegenwärtig in C. F. Hermanns Ausgabe des Platon vol. VI. p. 190—222. vgl. mit praefatio p. XXVI—XXXI., woselbst auch wahrscheinlich gemacht wird, dass die beiden, wenig von einander differirenden βίοι auf den einzigen Olympiodor zurückzuführen sind.

und von einem Geist der Auffassung, sondern nur von der Geistlosigkeit eines ganz äusserlichen Compilators die Rede sein kann, so besteht auch nicht ein eigentlicher, am allerwenigsten aber ein schlechthin unausgleichbarer Widerspruch zwischen diesen beiden Seiten. Und eben so wenig desswegen, weil selbst der älteste unserer beiden Hauptgewährsmänner doch immer durch nicht weniger als durch ein halbes Jahrtausend von dem Gegenstande seiner Darstellung entfernt ist: denn da es sich bei ihm weniger um ihn selbst, als um die von ihm benutzten Vorgänger handelt, so erledigt sich ihm gegenüber auch das sonst im Allgemeinen so berechtigte Misstrauen, welches jede Ueberlieferung, die um ein paar hundert Jahre älter ist als ihr Gegenstand, für nicht mehr als die subjective Ansicht des sie Ueberliefernden gelten lassen will. Wohl aber desswegen, weil mit wenigen Ausnahmen die von ihm benutzten Schriftsteller selbst, sowie nicht minder auch die Autoritäten, auf welchen die zweite Biographie ruhen mag, die allergeringste Garantie für das Zustandekommen und für die Fortpflanzung einer genauen und zuverlässigen Ueberlieferung darbieten. Und mögen wir desswegen bei Platon auch immerhin nicht schlechter daran sein, als wie bei andern Philosophen des Alterthums: gut ist es hier so wenig wie da bestellt. Denn meines Erachtens dürfen wir den Notizen der Platonischen Ueberlieferung der Regel nach nicht vertrauen, weder da, wo ihr Inhalt mit dem der Platonischen Schriften in irgend welchem Widerspruche steht: denn hier verpflichtet uns die ungleich grössere fides der letzteren, ihnen zu folgen; noch auch da, wo kein solcher Widerspruch besteht, sondern vielmehr die Nachrichten das aus den Schriften zu erzielende Resultat bestätigen und ergänzen, denn hier liegt der Verdacht aus allgemein literarischen wie aus den Platon insonderheit betreffenden Rücksichten allzu nahe, dass jene Nachrichten überhaupt nur existiren in Folge eines kleinlichen und pedantischen, auf die Schriften angewandten Pragmatismus der Erfindung; noch endlich da, wo weder in der einen, noch in der andern Weise eine direkte Beziehung zwischen Schriften und Nachrichten vorliegt: weil auch auf diese an sich unverdächtige Kategorie die Beschaffenheit der beiden anderen ein sehr verdächtiges Licht wirft, sofern man immer nicht wissen kann,

ob nicht doch irgend ein uns verborgener Zusammenhang zwischen diesen dreien besteht. Es bleibt uns daher ganz allein dasjenige als ein methodisch zuzulassender Kern zurück, was zu sehr allgemeiner Grundzug und nothwendige Voraussetzung selbst der allmälich entarteten und absichtlich entstellten Ueberlieferung ist, um gleichfalls erfunden sein zu können.

Um dies scheinbar harte, aber hoffentlich nicht hyperkritische Urtheil zu rechtfertigen, sehen wir uns die Gewährsmänner und Vermittler unserer Ueberlieferung etwas genauer an.

Oben an unter ihnen steht Speusipp, der Neffe und Nachfolger des Platon. Bei dieser doppelten nahen Beziehung zu Platon bedarf es für Speusipp noch gar nicht erst des bei Apulejus (dogm. Platon. 2.) vorhandenen Zeugnisses über seine Ausstattung mit Platon betreffenden testimonia domestica, um nicht allein die Voraussetzung zu rechtfertigen, dass er im Besitz einer gewissen, nicht allen zugänglichen Familientradition gewesen, sondern auch die, dass diese hernach bei Platonikern und andern dem Platonismus befreundeten Philosophen die herschende Schultradition geworden sei. Wenn man aber desswegen Alles oder doch das Wichtigste in unserer Ueberlieferung auf Speusipp zurückzuführen, wenn man Letzterer überhaupt durch die Voranstellung eines dem Platon so nahestehnden Zeugen besondere Glaubwürdigkeit mitzutheilen versucht hat: so ist das Eine gewiss so wenig zu rechtfertigen als das Andere [1]). Neben der Platonischen Schultradition lief namentlich noch eine gewisse Tradition der philosophischen und anderweitigen Gegner, sowie ausserdem die der Grammatiker und Philologen einher. Alle drei wurzeln bereits in dem dem Platon zunächst liegenden Zeitalter, sie mögen sich auch in manchen Punkten des weiteren Verlaufs als mit einander übereinstimmend erweisen lassen: aber oft haben sie sich doch auch polemisch auf einander bezogen: und zu unterscheiden sind sie jedenfalls von Anfang an und fortdauernd von einander. Man kann sie ihrer Haupttendenz nach als die panegyrische, die satyrische und die mikrologische Ueberlieferungsreihe characterisiren, und hat damit

[1]) Aehnlich urtheilt auch Fischer de Speusippi vita. Rastadt 1845. §. 7. vgl. Zeller 661. 1.

zugleich eben auch das ausgesprochen, dass sie alle drei überhaupt von tendentiöser Beschaffenheit sind. Die Einen, deren Anführer Speusipp ist, zu denen aber später namentlich auch noch Stoiker, wie Panaetius und Seneca, und Neuplatoniker gehört haben, gehen darauf aus, auch in dem persönlichen Leben des Mannes, dessen Lehre sie so sehr bewundern, Alles möglichst gross, in sich harmonisch und wunderbar darzustellen; die Zweiten, die sich namentlich unter den Sokratikern, älteren Skeptikern, Peripatetikern und Epikureern finden, können sich dagegen nicht genug darin thun, wie seinen Character herabzusetzen und zu beflecken, so seine Schriften jeden Anspruchs auf Originalität und sonstigen Werths zu entkleiden; endlich aber die Dritten beschäftigen sich in keiner andern Weise mit den Platonischen Schriften, als um darin Aeusserlichkeiten und Persönlichkeiten der verschiedensten Art aufzuspüren, Widersprüche und Anspielungen u. s. w., kurz um alle jene Kleinmittel daran auszuüben, an denen Angesichts grosser Geisteserzeugnisse zwar nicht eine gesunde und reife Philologie, wohl aber der an diese nicht selten sich anschliessende Geist der Mikrologie Gefallen zu haben pflegt.

Verfolgen wir zuerst — so weit eine Auseinanderhaltung der drei Gruppen möglich ist — diejenigen Männer, die im Verdacht stehn, durch überschwängliche Verehrung gegen Platon die auf diesen bezügliche Ueberlieferung willkührlich oder unwillkührlich getrübt zu haben, so lassen sich Spuren davon sofort bei Vergegenwärtigung der allgemeinsten genealogischen und chronologischen Daten aufzeigen.

Platon konnte seine Abkunft auf Poseidon zurückführen. Einmal war dies durch seine Mutter der Fall, die zum Geschlecht des Solon gehörte, vielleicht aber auch noch ein zweites Mal durch seinen von Kodrus abstammenden Vater. Wenigstens Thrasyll fügte auch dies Letztere hinzu, und man mag es ihm glauben, wennschon es mir nicht ganz unverdächtig ist.

Indessen der göttliche Glanz, der durch solche Abkunft auf das Leben des göttlichen Platon fiel, scheint seinen Verehrern noch nicht stark genug gewesen zu sein: sie gingen daher darauf aus, ihn noch in anderer Weise mit den Göttern in Beziehung zu setzen. Spätere Künstler bildeten sein Portrait nach

dem Typus des indischen Bacchus, und das tertium comparationis liegt hier ohne Frage in dem Begriff der schwärmerischen Begeisterung: früher war es dagegen Apoll, mit dem Platons Leben in Beziehung gesetzt ward, und es ist von Wichtigkeit, den vollen Umfang zu übersehn, in welchem dies der Fall war.

Schon vor der Geburt beginnt dieser Sagenkreis. Auf ein Gesicht dieses Gottes hin muss Platons Vater die Ehe mit seiner Frau so lange unentweiht halten, bis diese das göttliche Kind, das sie vom Apoll unter dem Herzen trägt, zur Welt bringt. Am Geburtstage des Apollon gebiert sie es: bald nach seiner Geburt opfert sie Apoll und den Musen auf dem Helikon; und siehe! da bezeugen Bienen, die sich auf seinen Mund niederlassen, um ihn mit Honig zu füllen, die musische Zukunft dieses Kindes, die liebliche Beschaffenheit, die dessen Rede dereinst erreichen wird. Als der Knabe herangewachsen, soll er sich dem Sokrates anschliessen; demselben Sokrates, der am Geburtstage der Artemis geboren, wie Platon an dem des Apoll. In der Nacht vor ihrer ersten Begegnung macht daher auch ein prophetischer Traum den Lehrer auf die Bedeutung des ihm bevorstehnden Erlebnisses aufmerksam. Ein Schwan fliegt vom Altar des Eros in der Akademie zuerst in seinen Schoos, und steigt dann herrlich singend hoch in die Lüfte. Wer hier noch nicht jeden Zug des sinnreichen Traums zu deuten weiss, für den übernimmt Sokrates selbst diese Deutung. Aber nicht bloss an Platons Geburt und an seinen Umgang mit Sokrates schliessen sich Apollinische Zeichen und Träume. Als sein Ende herannaht, träumt Platon selbst, in einen Schwan verwandelt zu werden, der vor den ihm nachstehenden Jägern immermehr in die Höhe entfliegt. Und so stirbt er denn nun auch — sein Todestag fällt auf seinen Geburtstag — nachdem er seine Jahre auf die heilig normale Zahl 81, die Zahl seiner Schriften aber auf 9 Tetralogien gebracht. Unter diesen Umständen kann daher auch weder ein Orakelspruch ausbleiben, der von den höchsten Ehren erzählt, die Platon bei den Göttern geniesse, noch auch können auf ihn verfertigte Grabschriften befremden, die ihn als Sohn des Apoll feiern, und mit Asklepios, dem andern Sohn des Apoll, den Arzt der Seelen mit dem Arzt der Leiber zusammen stellen.

Man braucht diese einzelnen Züge nur äusserlich neben

einander zu stellen, um sofort auch den innern, durch sie alle hindurch gehnden Zusammenhang zu entdecken; man kann diesen ganzen Zusammenhang nicht bemerken, ohne in Betreff seiner zugleich den Verdacht einer tendentiösen Erfindung zu fassen, und auch über die Motive einer solchen Erfindung wird man nicht lange zweifelhaft sein, sobald man sich nur gewisse Anschauungen gegenwärtig erhält, die seit Platons Zeiten bei den platonisirenden Geistern heimisch gewesen zu sein scheinen. Wir werden versuchen, die stufenweise Entwicklung dieses apollinischen Mythus zu verfolgen, um daraus zugleich die Männer kennen zu lernen, die sich an derselben als wirksam erwiesen haben.

Wie es den Griechen nahe lag, ihre ausgezeichneten Männer überhaupt mit den Göttern in eine nahe Verbindung zu setzen, so erhält namentlich Apollo gerne eine derartige besondere Beziehung zu Denkern und Dichtern. Ganz ähnliche Züge wie die für Platon erwähnten, wiederholen sich daher auch z. B. in der Biographie eines Pindar und Anderer [1]. Nirgends aber, wie mir scheint, ergaben sie sich so leicht und waren relativ so wohlangebracht wie bei Platon: dessen Charakter, in der That, mit dem mythologischen Charakter des Apollon [2]) eine unläugbare Verwandschaft hatte, dessen genaue Beziehung zu Sokrates [3]) ihm eine fast ebenso genaue auch zum Apoll ertheilte, und bei dem möglicherweise auch noch einige ganz zufällige Umstände dazu beitragen mochten, um ihn unter der besonderen Obhut dieses Gottes erscheinen zu lassen.

Es bedarf keines weiteren Beweises, dass der Platonismus und der apollinische Charakter besondere Uebereinstimmungen unter einander besassen: zumal in den Augen des Alterthums, für welches es sich zum Theil schon jetzt herausgestellt haben, mehr aber noch im weiteren Verlaufe ergeben wird, dass dasselbe

---

1) Vgl. Schneidewins vita Pindari in dessen Ausgabe, sowie namentlich v. Leutsch Philologus 1856. 1. I. die Quellen für die Biographie des Pindar — ein Aufsatz, der vielfach zur Bestätigung des hier Verhandelten dient.

2) Man vergl. z. B. Prellers Mythologie I. p. 151—202.

3) Wie sehr Sokrates und Platon in den Vorstellungen Mancher ineinanderflossen, zeigt u. A. der Umstand, dass dem Letzteren die Feldzüge, Lehrer u. s. w. des Ersteren beigelegt werden konnten.

am Platonismus zuerst immer grade die Apollinischen Seiten, ich meine die Begeisterung und Reinheit der sittlichen Gesinnung empfunden hat. Nicht minder wahrscheinlich ist es aber auch zweitens, dass keine andere platonische Dialoge einen so weiten Leserkreis finden und mithin extensiv wie intensiv so bedeutsam wirken konnten als diejenigen, in denen die Persönlichkeit des Sokrates am handgreiflichsten heraustrat, wie dies namentlich im Phaedon, in der Apologie und im Kriton der Fall ist. Diese Schriften sind nun aber unter allen Platonischen Schriften grade diejenigen, in denen auch die Apollinischen Beziehungen am meisten heraustreten, Apoll erklärt Sokrates für den weisesten Sterblichen. Sein ganzes Leben, seine ganze mäeutische Thätigkeit fasst dieser in Folge dessen als einen apollinischen Gottesdienst. Die heilige Festzeit dieses Gottes fristet dem zum Tode Verurtheilten das Leben um einige Zeit: musische und prophetische Träume kommen während dieser Zeit beim Sokrates vor und in seinen letzten Augenblicken weiss er selbst sich und sein Abschiedsgespräch mit nichts Besserm zu vergleichen als mit dem Gesang der Schwäne, deren apollinischen Homodulen er sich nennt. So viele apollinische Beziehungen enthalten Platons Schriften für Sokrates: mussten dieselben nicht auch auf das mit dem Sokratischen so vielfach in einander fliessende Bild des Platon ganz von selbst einen ähnlichen Reflex werfen? ich glaube, sie würden es gethan haben, selbst wenn nicht drittens auch noch besondere zufällige Umstände ausdrücklich dazu aufgefordert hätten. Solche aber glaube ich, wenigstens vermuthungsweise, darin erblicken zu dürfen, dass Sokrates Todestag und Platons Geburtstag hintereinander und somit beide in die dem Apollo und der Artemis heilige Festzeit fielen [1]). Seit Platon's Phaedon gilt der Todestag

[1]) Ich setze dabei zwei Vermuthungen als richtig voraus, die unabhängig sowol von einander als von unserer gegenwärtigen Untersuchung vorgebracht, und mit hinlänglichen Gründen unterstüzt sind: von C. F. Hermann, dass Sokrates Todestag auf den 20. Thargelion, nach unserer Zeitrechnung den 3. Juni falle, in seiner Abh. de theoria Deliaca. (Göttinger index lect. 1846/7) coll. Preller's M. I. 167 und von v. Leutsch, dass Platons Geburtstag nicht auf den 7, sondern den 21. Thargelion (4. Juni) falle, in seinen theses sexaginta. Götting. 1833. No. 34. An sich ist ja freilich das nichts so Unerhörtes, dass zwei leiblich oder geistig verwandte Menschen ihre Geburtstage unmittelbar hintereinander haben, wie dies z. B. bei Achim und Bettina von Arnim der Fall war. Und eben so wenig, dass Geburts- und Todestag eines Menschen auf dasselbe Datum fallen. Aber wunderbar wäre doch immer das Zusammentreffen dieser beiden Umstände bei zwei Menschen, und zumal zwei solchen, wie Sokrates und Platon, bei denen die Auffassung vom Tode als der wahren Geburt des Menschen innerlich eine so grosse Rolle spielt.

den Platonikern als der wahre Geburtstag des Menschen, als sein Geburtstag zu einem höheren Leben. Wie nahe lag es unter allen diesen Umständen, Geburts- und Todestage bei diesen beiden Philosophen zunächst unter einander und ausserdem mit den Geburtstagen des göttlichen Paars, in deren Nähe jene lagen, kurzweg zu identificiren, und von hieraus überhaupt jenes ganze Sagengespinnst über Lebensdauer und Todesart [1]), Zahl der Schriften und Zahl der Jahre [2]) des Platon u. s. w. auszubreiten, wie wir dessen oben gedacht haben. Eine solche in sich und mit tieferen Beziehungen einigermassen zusammenhängende Erfindung traue ich auch selbst dem Speusipp schon zu, während es mir schwer wird zu glauben, dass er jene noch dazu so geschmacklos vorgetragene Erzählung von der Empfängniss des Platon entweder selbst erdichtet oder auch nur mit einiger Anerkennung als einen in Athen umgehenden λόγος erwähnt habe [3]). Stand aber erst einmal der Name des Speusipp

[1]) Die Angaben über die Todesart bedeutender Männer sind fast durchweg von Mythus und willkührlicher Erfindung durchzogen. Ich halte daher auch bei Platon keinerlei Version über diesen Punkt für sicher, weder dass er bei einem Hochzeitsmahl, noch dass er unter dem Schreiben vom Tode überrascht sein soll u. s. w. Wahrscheinlich waren das ursprünglich auch nur uneigentlich gemeinte Wendungen um zu bezeichnen, dass ihm auch bis ins späteste Alter hinein Heiterkeit des Gemüthes und Geistesfrische bewahrt geblieben sei.

[2]) Ueber diese beiden Punkte das Nähre s. u. bei den einzelnen Vertretern der Ueberlieferung.

[3]) So heisst es allerdings bei Diog. L. III. 2. mit dem Zusatze: ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ Πλάτωνος περὶ δείπνου. Diesen Titel identificirte nach Jonsius und Luzac's Vorgang Fischer l. l. mit dem D. L. IV. 5. dem Speusipp zugeschriebenen Πλάτωνος ἐγκώμιον (laudatio, coena parentalis), während Hermann, angeregt durch den Anstoss, den Schuch an dem Peripatetiker Klearch als Verfasser eines Πλάτωνος ἐγκώμιον nahm, eine Verwechselung der beiden D. L. III. 2. aufeinanderfolgenden Titel vermuthete (System p. 97. 45.). Zeller (p. 661. 1.) vermuthete eine Beziehung auf diese Speusippische Schrift

als Autorität an der Spitze solcher Erzählungen, so ist es nicht zu verwundern, dass dieselbe später bei den verschiedenen Schriftstellern fortwucherten und von diesen, wenn auch nicht immer geglaubt, so doch oft erwähnt wurden. Dem Speusipp schliesst sich zunächst Klearch an für einen einzelnen Theil des panegyrischen Mythus, die apollinische Wundergeburt nämlich, für welche er — neben Speusipp und dem ungleich späteren Anaxilides — zwar als Berichterstatter erwähnt wird, doch ohne dass er desswegen der Sache selbst Glauben geschenkt zu haben brauchte. Aehnlich steht es auch wohl um Cicero, bei dem sich de div. I. 36. (coll. Davis.) die Bienengeschichte findet, anders dagegen um die zwischen Diesem und Klearch der Zeit nach in der Mitte stehnden Hermipp und Apollodor. Denn wenn Jener den Tod des Platon im einundachtzigsten Jahre beim Hochzeitsmahle [1]), Dieser dessen Geburt in

in Plutarch quaest. conviv. prooem. 3. p. 612. Alles dies legt den Gedanken nahe, ob hier auch nicht zwischen dem Namen Klearch und Plutarch eine Verwechselung stattgefunden habe, wofür sich mehr sagen lässt, als auf den ersten Anblick vielleicht entgegentritt. Schuchs angeführter Anstoss ist freilich kein unbedingt stichhaltiger (vgl. Brandis p. 10. C. Müller histor. fragm. IV. p. 302—27. Voss hist. p. 83.). Und eigentliche Sicherheit lässt sich überhaupt auf diesem Gebiete nur selten erzielen. Unter diesen Umständen bemerke ich daher auch noch für denjenigen, dem es gewagt oder gar als Inconsequenz erscheinen möchte, wenn ich im Texte zwar andre Apollinische Züge, nicht aber auch jene Empfängnissgeschichte dem Speusipp zutraue, dass mich hierzu der Argwohn einer Beziehung bestimmt, in welcher diese Geschichte zu der neutestamentlichen Erzählung von Christi Geburt gestanden haben kann. Giebt man nämlich eine solche Beziehung überhaupt zu, so kann von ihr dann doch nicht anders die Rede sein, als indem man die platonische Erzählung für eine Copie und Caricatur der neutestamentlichen hält, und in diesem Falle müsste jene der Autorität des Speusipp nicht nur überhaupt mit Unrecht, sondern selbst erst später, d. h. in christlicher Zeit beigelegt worden sein. Bei der Unsicherheit dieser Combination habe ich indessen die im Texte gewählte Fassung vorziehn zu müssen geglaubt, bei der ich es ausserdem frei lassen will, wenn man schon dem Speusipp alle jene Apollinischen Züge, selbst die Empfängnissgeschichte beilegen will, nur dass er sie dann mehr als rhetorische Blume als wie in eigentlichster Fassung genommen haben müsste. Denn zu letzterer war doch auch selbst Speusipp nicht angethan.

1) Nach Dionys. comp. verb. p. 208. feilte Platon bis in sein 80. Jahr an seinen Werken. Cicero de sen. 5. lässt ihn sein ungeschwächtes und

der achtundachtzigsten Olymp. am Geburtstage des Apoll erfolgen lässt [1]), so gehören beide Angaben, mögen dieselben übrigens unter sich und mit anderweitigen Berichterstattern stimmen oder nicht, offenbar in die allgemeinen Sphäre jenes tendentiösen Sagenkreises hinein, aus dem Thrasyll schöpft, wenn er Gewicht auf die Zahl der Platonischen Schriften legt, Seneca (ep. 58. 31.), wenn er des Zusammenfallens von Platons Todestags mit seinem Geburtstag, Pausanias, wenn er I. 30. des Schwanentraums gedenkt, Plutarch und Apulejus, wenn sie mit Apollodor übereinstimmen, anderer Zeugen gar nicht zu gedenken, die offenbar von einem der genannten Gewährsmänner abhängen [2]). Wir müssen mithin — selbst wenn wir von Speusipp und Klearch absehn [3]) — die Genesis jenes Mythus in eine dem Platon nicht allzu ferne Zeit verlegen, fern genug um jene überhaupt möglich zu machen, doch aber nahe genug um die ganze spätere Ueberlieferung mehrfach zu praeoccupiren. Nach den Tagen des Hermipp und Apollodor

heiteres Alter im 81. Jahre „schreibend“ beschliessen. Nach Val. Maxim. VIII. 7. extern. 3. starb er im 82. Jahre, nach unausgesetztem Fleiss, als dessen Beweis die unter seinem Kopf gefundenen Mimen des Sophron gelten. Wenn Ficin in seiner vita Platon 423 geboren werden lässt, wenn er den 7. November als Geburtstag feierte (s. z. B. seinen Eingang zum Convivium), und wenn er von Platon sagt, er sei sine dubio 81 Jahre alt geworden, so ist namentlich dies sine dubio beachtenswerth, als characterisch für den symbolischen Character jener Zahl.

1) Ueber diesen vgl. O. Müller's Dorier ed. 2. 1844. I. p. 333. not. 2.

2) So z. B. Lucian, Augustin, Censorin von Hermipp nach Zeller p. 286. 1. p. 39. 319. Ebenda siehe auch die genaueren Belegstellen. Aus der älteren Litteratur ist noch immer die Untersuchung von Corsin beachtenswerth. Nach seiner Angabe in den Fasti Att. III. 230. verlegt Scaliger Platons Geburt in Ol. 88. 1., Sigonius 89. 2., Menage 87. 2. u. Dodwell 87. 4. Er selbst erweist in seiner Abhandlung de natali die Platonis ejus aetate et in Italiam itineribus in Gorii symbol. litter. Florent. 1749. vol. VI. p. 80—116. den 6. Tharg. de Ol. 87. 3. als Geburtstag. Ich meinerseits verzichte auf die sichere Ausmittelung des Geburtstags, bleibe aber bei den Angaben des Athenaeus V. 217., wornach Platon Ol. 87. 3. geboren, 108. 1. gestorben und somit 82 Jahre geworden ist, desswegen stehn, weil diese am freisten von tendentiösen Nebenbeziehungen zu sein scheinen. Hermodors Autorität gilt mir eben so wenig wie die des Hermipp u. A. Vgl. auch Ueberweg l. l.

3) Es wäre nämlich sehr leicht möglich, dass Diog. L. seine Angabe lediglich aus Anaxilides geschöpft hätte. Ueber diesen vgl. Voss histor. ed. Westerm. p. 384.

darf uns kein Wunder und Zeichen, kein aussergewöhnlicher Vorzug mehr überraschen, den die Verehrer des Platon aus seinem Leben zu erwähnen wissen.

In diese Klasse von Nachrichten gehören nun aber auch diejenigen über die berühmten Reisen des Platon und dass auch in Betreff ihrer der Name des Hermipp eine besondere Rolle spielt, kann uns daher gar nicht überraschen. Sollen diese Reisen doch auch nur dazu dienen, das Ansehn Platonischer Weisheit durch ihre Zurückführung auf die ächten Quellen ausländischer wie griechischer Bildung zu erhöhen. Wir fassen daher diese Nachrichten von vornherein mit einem gewissen Misstrauen in's Auge.

Zuerst seine Reise nach Megara. Allerdings wäre es thöricht darüber zu streiten, ob Platon zu irgend einer Zeit seines Lebens in dem benachbarten und durch politische Verhältnisse doch auch nicht immer von Athen abgesperrten Megara gewesen sei oder nicht. Aber um die innere Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit dieser Eventualität im Allgemeinen handelt es sich hier auch gar nicht, sondern lediglich um die äussere Beglaubigung der bestimmten, auf Hermodor zurückgehnden Nachricht, nach welcher Platon mit den übrigen Philosophen, d. h. mit einigen andern Sokratikern, nach dem Tode des Sokrates, 28 Jahre alt, aus Furcht vor der ὠμότης der Tyrannen nach Megara zum Euklid entwichen sein soll und diese Nachricht, so allgemein sie auch anerkannt zu werden pflegt und so viel man auch neuerdings auf sie zu bauen für erlaubt gehalten hat, habe ich schon oben (p. 66. 1.) als eine müssige und jedenfalls für uns nach ihrem thatsächlichen Grunde nicht mehr controllirbare Erfindung aus der im Phaedo und Theaetet vorkommenden Erwähnung der Megarischen Freunde anfechten müssen. Schon zwischen den beiden Stellen, in denen sie bei Diog. L. vorkommt, scheint ein Widerspruch zu bestehn, sofern die eine den Megarischen Aufenthalt des Platon gleich nach erfolgtem Tode des Sokrates die andere erst nach dazwischen erfolgtem Verkehr mit Kratylus und Hermogenes vorauszusetzen scheint. Indessen dieser Widerspruch ist vielleicht nur ein scheinbarer und liesse sich auf mehrfache Weise, jedenfalls aber so ausgleichen, dass er nicht sowol auf Hermodors als auf Diog.

L. Rechnung fiele. Dagegen für zwei andere Irrthümer ist offenbar Hermodor selbst verantwortlich zu machen, wenn er nämlich Platon beim Tode des Sokrates 28 Jahre alt sein lässt, und wenn er von der ὠμότης der Tyrannen redet. Freilich hat Zeller auch diese Bestimmungen noch neuerdings vertheidigt, die chronologische, sofern er sie mit seiner eignen Berechnung in Einklang findet, die andere aber, indem er unter den Tyrannen nicht sowohl die 30 sogenannten, als vielmehr die Ankläger und Verurtheiler des Sokrates bezeichnet glaubt. Indessen ich fürchte, dass Zeller sich dabei durch die Freude an der von ihm zwar nicht zuerst entdeckten [1]), doch aber zuerst verwertheten Aeusserung des Hermodor über die Platonische Ideenlehre hat verführen lassen, wie überhaupt so insonderheit auch rücksichtlich dieser zwei Punkte zu gut von Hermodor zu denken. Jene chronologische Bestimmung ist meines Erachtens nicht richtig, unter den Tyrannen verstehe ich aber (mit C. F. Hermann u. A.) die κατ' ἐξοχήν sogenannten, und glaube damit kein Unrecht zu begehn an einem Schriftsteller, von dem wir, abgesehn von jener einen, allerdings ganz interessanten Notiz, nichts besitzen, was nicht entweder unbedeutend wäre, wie das aus seiner muthmasslichen Schrift περὶ εὐγενείας Angeführte, oder sogar seine fides verdächtigend, wie sein Handel mit den Platonischen Schriften, und die mit den Magiern zusammenhängenden Angaben bei D. L. prooem. 2. und 6. Dazu kommt, dass ausser dem Hermodor und den von ihm wahrscheinlich Abhängigen [2]) weder für Platon noch einen der andern Sokratiker die Berichte etwas von einem megarischen Aufenthalte wissen, ja dass für einige der Bedeutendsten unter ihnen, wie Xenophon, Antisthenes, Aeschines u. A., derselbe höchst unwahrscheinlich oder gradezu unmöglich ist. Möglicherweise hat Hermodor Recht, wenn nach ihm jene Bezie-

---

1) So muss ich wegen Jonsius urtheilen, auf den auch schon Menage p. 426. hinwies.

2) Für Platon s. die Stellen aus Libanius und Chrysostomus bei Menage p. 426. 480., für Aristipp ausser D. L. II. 62. und den unächten Episteln der Sokratiker, die sich sehr viel mit den Beziehungen des Megar. Aufenthalts zu schaffen machen, meine Dissert. p. 54. not. 1. Vgl. auch epist. Platon, VII. p. 329.

hungen auf Megara in den Phaedo und Theaetet hinein gekommen sein sollen, weil Platon wirklich dort war. Noch viel wahrscheinlicher ist es aber, dass umgekehrt Hermodor diesen Aufenthalt nur aus jenen einmal vorhandenen Beziehungen geschöpft hat.

Und ganz ähnlich steht es auch weiter nicht nur um den Aufenthalt in Kyrene[1]), sondern, was noch ungleich wichtiger ist, auch um die berühmte Aegyptische Reise. In Betreff der letzteren hat man nämlich auf folgende drei Gesichtspunkte zu achten: auf die Analogie ähnlicher Behauptungen von einem dem Thales, Pythagoras, Demokrit u. A. zugeschriebenen Aufenthalte in Aegypten; auf die entweder ausdrücklichen oder doch jedenfalls unzweifelhaften Aegyptischen Beziehungen, die in Platons Schriften vorkommen; sowie auf die Zahl und Glaubwürdigkeit der Berichterstatter, — die Endentscheidung wird aber am meisten von der Beurtheilung des zweiten Moments abhängen müssen; denn wie die erste Kategorie an sich ziemlich irrelevant wegen der Unzuverlässigkeit jeder Analogie bei so grosser Verschiedenheit der dabei in Frage kommenden äusseren und inneren Verhältnisse ist, so können auch die Schriftsteller an sich keinen Ausschlag geben, desswegen, weil die ältesten schweigen, die späteren aber nie ohne Rücksicht auf jene Platonischen Stellen verfahren haben. Je mehr sich nun aber in die Beurtheilung dieser die ganze Frage concentrirt, desto vorsichtiger muss man dieselbe anstellen. Es handelt sich auch hier um die häkliche Entscheidung, ob der Aegyptische Aufenthalt mit Recht aus dem Platon heraus, oder mit geringerer oder grösserer Willkühr in denselben hinein interpretirt ist. Und da will es mir denn scheinen, als ob zwar keine einzige Stelle die Möglichkeit des Aufenthalts in Aegypten ausschlösse, aber auch eben so wenig eine einzige denselben zu irgend welcher

1) Dieser dankt seinen Ursprung der Erwähnung des Theodoros. Als Zeugen treten Quintilian instit. I. 12. 15, Apulejus dogm. Plat. I. 3. (als dessen Quelle Stallbaum den Speusipp ansieht, was aber bereits Zeller p. 296. 2. als unerweislich zurückgewiesen hat), Diog. L. III. 6. (dem vielleicht die älteste Quelle zu Grunde liegt), Prolegom. 4. u. s. w. auf. Aber auch schon über den Zeitpunkt dieser Reise herscht Differenz in den Angaben (s. Zeller p. 301. 2.).

Wahrscheinlichkeit erhebt. Unter diesen Umständen darf dann aber auch weiter bemerkt werden, dass weder aus jener Analogie, noch aus dem Stillschweigen der älteren Schriftsteller ein günstiges Licht hergeleitet werden kann. Erweislich ist der Aegyptische Aufenthalt also keinenfalls, selbst wenn er Thatsache gewesen sein sollte[1]), aber auch wenn er nicht Thatsache gewesen ist, ist es doch in litterarischer Hinsicht nicht ohne Interesse die auf ihn bezüglichen Angaben zu überblicken[2]). Man lernt aus

1) Mit der Frage nach der Aegyptischen Reise des Platon hängen die Angaben über dessen Verkehr mit indischen, persischen (Magiern), babylonischen, assyrischen, thracischen, endlich hebräischen Weisen wenigstens in der Weise genau zusammen, dass zwar, wer den Aegyptischen Aufenthalt des Platon zugiebt, desswegen nicht gerade genöthigt ist, auch jene anderen Beziehungen alle anzuerkennen, anderseits diese aber nicht füglich von Jemand angenommen werden können, der jenen verworfen hat. Darum genügt es für uns auch in Betreff jener anderen Sagen auf das in der nächsten Anmerkung Bemerkte zu verweisen.

2) Eine ziemlich vollständige Materialiensammlung zur Frage wegen der Reisen anderer vorplatonischer Philosophen kann man aus Röths bekannter, ganz und gar auf dieselbe gebauten Geschichte der Philosophie, sowie aus den verschiedenen Monographien von Gladisch über einzelne Philosophen entnehmen. Aber auch nur diese Daten selbst, nicht aber deren Beurtheilung und Verwendung darf man sich von diesen beiden Gelehrten aneignen; zu deren Widerlegung reicht vielmehr dasjenige mehr als vollständig aus, was bereits Ritter I. p. 153, Brandis I. p. 22. 2. kl. Ausgabe p. 17. Zeller I. p. 18 seq. bes. p. 23. und 32. über die wichtige Frage von der ausländischen Herkunft griechischer Cultur vorgetragen haben. Vgl. auch Bunsens Aegypten, ein Werk, das sich mehrfach mit diesem Thema berührt. Die für Platon aus Platon selbst in Frage kommenden Hauptstellen sind Phaedr. p. 274 c., Politik. 264 c. 290 d., Tim. 21 e., Republ. IV. 435., Leges II. 656 d. 657 a. V. 747 c. VII. 799 a. 819 a.

Unter den Berichterstattern aber tritt weder Aristoteles, noch einer der älteren aus den Schulen der drei grossen Meister, weder der erwähnten Komiker einer noch der Verfasser der pseudoplatonischen Briefe (unter denen der siebte eher dagegen als dafür zeugen würde), und überhaupt, so viel ich weiss, kein Früherer als Hermipp auf. Diesem vindicire ich daher auch den Ursprung der Aegyptischen Reise des Platon, gleichviel ob er dieselbe mehr nur in der Form der blossen Vermuthung oder gradezu als dreiste Behauptung geäussert hat (vgl. über ihn Voss, ed. Westermann, p. 138. C. Müller hist. III. p. 35—54, und ausser den bei Diesen angeführten Dähne, Alexand. Religionsph. I. 80. II. 86. 219. Arnold Schäfer im Philolog. 1851 p. 427. Pfund de Isocr. p. 4. und Nauck's Recension von Müller

ihnen doch jedenfalls die Wege und die Abwege kennen, die die platonische Ueberlieferung genommen, die Richtung, die sie

---

im Philolog. 1850. p. 693.). Auf ihn folgen der Zeit nach Cicero Rep. I. 10. de fin. V. 29. 87 coll. Tuscul. IV. 19. 44., Strabo p. 806. (der auch den Eudoxus als Begleiter erwähnt, vgl. dazu Zeller p. 302. 1.), Diodor I. 96. 98., Plinius nat. hist. XXX. 2. 9., Val. Maxim. VIII. 7. ext. 3., Quintilian Inst. I. 12. 15., Lucan Pharsal. X. 281., Pausan. IV. 32. 4., Diog. Laertius III. 6., Philostrat. vit. Apollon. I. 2. Die Namen des Apulejus de dogm. Plat. I. 3., Plutarch gen. Socr. 7. p. 548., Isis c. 10. p. 354., Numenius Olympiodor u. A. erinnern ausserdem an die principielle Bedeutung, welche dies angebliche Factum aus dem Leben Platons — als Glied innerhalb der sogenannten aurea catena des geschichtlichen Zusammenhangs — für die spätere Philosophie gewann. Diese Bedeutung, habe ich indessen hier ebensowenig weiter zu verfolgen als die Stellung, welche jüdische und christliche Schriftsteller in verschiedenen Zeiten zur Sache eingenommen haben. Nur das Eine sei bemerkt, dass es ungenau ist, wenn man zuweilen Aristoteles oder auch Cicero als ältesten Gewährsmann nennt. Beides hat seine Veranlassung in dem Umstande, dass wir Hermipps Ansicht allerdings erst aus Angaben über Aristobul kennen lernen. Es liegt aber kein genügender Grund vor, in dieser Hinsicht Letzterem zu mistrauen. Vgl. unsern I. Theil p. 303. und unsern dort angeführten Aufsatz. Ritter II. 164. Brandis II. 141. Hermann p. 51 seq., bes. not. 100 und 110—126. Michelis p. 10. 52. II. 32. 2. Zeller II. p. 296. 2. 279. 2. 302. 1. und 2. 303. III. ed. 1. p. 574. Eng zusammenhängend mit der Frage nach der Aegyptischen Reise ist auch diejenige in Betreff der nach Grossgriechenland und Sicilien, an den Syracusanischen Hof und zu den pythagoreischen Philosophen, wennschon dieser Zusammenhang weniger auf der Gleichartigkeit der Sache als der Berichterstatter beruht. Denn allerdings in jener ersten Rücksicht muss zugegeben werden, dass eine oder gar mehrere Reisen des Platon nach jenen Gegenden hin nicht nur im Allgemeinen ungleich wahrscheinlicher sind als die Aegyptische Expedition, sondern auch in den bekannten Stellen der Republik (VIII. Schluss und Anfang IX. mit Beziehung auf den ältern Dionys, allgemeiner und entfernter I. 347 c. VII. 519 c. V. 473 c.) und der Gesetze (IV. 709 e.) ungleich stärkeren Anhalt finden. Dessen ungeachtet ist es immer ein bedenkliches Symptom, dass, abgesehn von den pseudoplatonischen Briefen, deren Zeitalter ein sehr ungewisses ist, Hermipp auch hier wiederum eine der ältesten Autoritäten ist, und dass alle Späteren sehr füglich — sei's in mittelbarer, sei's in unmittelbarer Weise — von seinem Vorgange abhängen können, oder sonst doch, wie etwa Hegesander, selbst nicht in dem Ruhme einer besseren fides stehn. Dazu hängt die sicilische Reise bei Hermipp mit der wunderlichen Geschichte von Platons Besitz des Philolaischen Buches zusammeu, die ihrerseits aus einer vielleicht ganz grundlosen, möglicherweise sogar auf eine

eingeschlagen und die Stärke oder Schwäche an thatsächlichem Fond, die sie besessen hat. Das aber ist nicht bloss wegen

---

ganz andre Pointe zu beziehenden Aeusserung des Timon entsprungen sein kann, und die jedenfalls von den Späteren zu verschieden-zählt wird, um Vertrauen finden zu können. Timon's eigne Worte scheinen nämlich hauptsächlich nur den Vorwurf der Verschwendung und erst nebenbei den des Plagiats, noch dazu ohne ausdrückliche Beziehung auf Philolaus enthalten zu haben (Gellius III. 17 und dazu die Ausleger). Mit Letzterer und zugleich mit Angabe des Preises von 40 alexandrinischen Minen erzählt ein von Hermipp erwähnter συγγραφεύς den Kauf, als auf der Reise zum Dionys bei den Verwandten des Philolaus vor sich gehnd. (D. L. VIII. 85.) Andere lassen entweder den Dionys oder Dio in irgend einer Weise vermittelnd in diesen Kauf eintreten, — nur Cicero (de rep. I. 10) äussert sich unbestimmter über Art und Preis des Erwerbs — und treten damit nicht nur aus der Unbestimmtheit, sondern auch aus der vorherschenden Pointe des Timon heraus, wobei sie sich auch noch mehrfach einander widersprechen.

Diese Nachrichten scheinen mir daher nicht einmal das sicher zu verbürgen, dass Platon Philolaus Buch gekannt und besessen habe, wiewohl Beides an sich wahrscheinlich ist (s. d. Nähere bei Zeller 300. 1.). Wie viel weniger vermögen sie daher der italischen Reise zur Beglaubigung zu dienen. Und welches war denn überhaupt das Motiv der letzteren? Hegesander (Athen. XI. 507 b.) giebt als solches die Kenntniss der ῥύακες an, während Andre auf die syrakusischen, noch Andre auf die pythagoreischen Beziehungen, und auch dies wiederum in verschiedner Weise den Hauptaccent legen. Kurz: so wahrscheinlich auch die italischen Reisen aus allgemeinen Gründen, unter Erwägung der Platonischen Stellen und der Berührungspunkte zwischen Platonischer und Pythagoreischer Philosophie sein mögen: ihre äussere Beglaubigung ist nicht besser als die der Aegyptischen Reise und ich halte es daher für verlorne Arbeit, die Details derselben in Ordnung bringen zu wollen. Vgl. als die Nächsten nach Hermipp und Hegesander: Satyrus (D. L. III. 9. VIII. 15.) Cicero de orat. III. 34. 139. Rep. I. 10. Senect. 12. 4. 1. fin. V. 29. 87. Cornelius Nepos X. 2. Dio 3. Diodor XV. 7. Val. Maxim. VIII. 7. ext. 3. Seneca ep. 47. 12. Plin. Nat. hist. VII. 30. Plutarch Dio. 13, 4, 5, 10, 14, 16, 17. Aristid. 1. exil. 10. p. 603. tranq. anim. 12. p. 741 c. princip. ph. 4. 6. p. 779. adulat. et amic. 7. p. 52; 26. p. 67. Phavorin. (D. L. III. 19. VI. 25.) Apulej. dogm. Pl. 4. Aelian var. hist. 14, 18. III. 17. 19. Aristides orat. XLVI. de quatuor Tom. II. 301. Dind. Lucian paras. 34. Philostr. Apoll. I. 35. Onetor. (D. L. III. 9.) Diog. Laert. III. 18. 34. IV. 3. 11. VI. 21. 23. 25. Olympiod. 4. 5. Jamblich. vita Pyth. 199. Lactant. inst. III. 25. 15. Maxim. Tyr. diss. XXI. 9. Suidas. v. Heraklides. Tzetzes Chil. X. 995. 790. 999. XI. 37. Stobaeus Floril. XIII. 36 (vgl. Zeller 310. 3.) Vgl. auch meine Dissertation über Aristipp wegen der Anekdoten, die Platons italischen Aufenthalt voraussetzen.

der panegyrischen Tendenz [1]) von Bedeutung, mit der wir uns bisher beschäftigt haben, sondern auch wegen der beiden andern, von denen ich oben erwähnte, dass sie jene Ueberlieferung gleichfalls durchziehn.

Denn auch schon das bisher Erörterte kann man nicht nach allen seinen Richtungen hin verfolgen, ohne dabei zugleich auf satyrische Momente und auf Aeusserungen des mikrologischen Geistes zu stossen. Treten jene doch nicht selten als Parodie, diese als Mittel zum Zwecke des Panegyrischen wie des Parodischen auf. So mochten seine Verehrer — sehr wenig in seinem Sinne handelnd — sich seiner alten Attischen Abkunft freuen: seine Gegner scheinen ihn desswegen auf Aegina geboren werden zu lassen, um ihm seine Attische Geburt ein klein wenig zu verkümmern. Jenen galt er bald als reich, bald als arm — aber in jedem Falle priesen sie seine Stellung und sein Verhalten: diese machen einen Verschwender aus ihm. Jene gedenken seiner Kriegsdienste als Beweis seiner Männlichkeit: diese lassen ihn aus Noth Söldnerdienste nehmen. Den Einen heisst er um seiner breiten Brust, den Andern um seiner breiten Rede willen Platon. Die Einen geben ihm die verschiedenartigsten Lehrer und Bildungsmittel, um damit seine Weisheit zu heben, die Anderen thun Aehnliches, um damit diese ihrer Originalität zu entkleiden. Schwanenträume feiern seine erste Begegnung mit Sokrates: aus dem Schwan wird eine Krähe, und Sokrates muss den Kopf schütteln über das Bild, das sein Schüler von ihm entwirft. Bei dessen Tode lassen ihn die Einen krank werden vor Schmerz, die Andern tadeln seine bei dieser Gelegenheit gezeigte eitle Anmassung. Es ist Thatsache, dass Platon unter denen war, die sich als Bürgen für ihren Lehrer anbieten durften: ein Justus von Tiberias kann nicht umhin, ihn bei dieser Gelegenheit einen kläglichen Versuch der Vertheidigung machen zu lassen — der gewiss nie existirt hat. Bei Gelegenheit seiner Reisen bewundern die Einen seinen Wissenstrieb, die

[1]) Weitere Proben derselben liegen in dem weiter unten im Texte Gesagten. Die Belege dafür aber ergeben sich Jedem leicht, der nur entweder den Diogenes Laertius, oder auch eine neuere Darstellung des Platonischen Lebens wie die von Zeller in die Hand nimmt.

Andern geben denselben gewöhnlichere, ja gemeine Motive. Hier ist seine Freundschaft zu Dio und die Achtung, in der er bei den Machthabern gestanden haben soll, ein Lieblingsthema: dort spöttelt man seines unklugen Benehmens und macht ihn wohl gar zu einem zweideutigen Character. Dem Andrang zu seiner Schule wird der enttäuschende Eindruck seiner Vorträge gegenübergestellt, und die Züge treuer Freundschaft und uneigennütziger Lehrerweisheit wägt man auf durch Beweise kleinlicher Gesinnung, die er gegeben haben soll. Ist er ernst, so nennt man ihn finster; scherzt er, so dichtet man ihm einen ausgelassenen Sinn an u. s. w. Kurz, von der Parteien Gunst und Hass verwirrt, schwankt sein Characterbild in der Geschichte, und es mag in den meisten Fällen schwer zu entscheiden sein, auf welcher Seite dabei die Initiative und auf welcher die Reaction dagegen vorauszusetzen ist, aber in Beziehung auf einander haben diese beiden Ströme der Ueberlieferung ohne Frage gestanden, und beide unterliegen daher auch hinsichtlich ihrer äusseren Beglaubigung der gleichen Verdammniss, wenn schon gewiss der panegyrischen an innerer Wahrheit noch immer mehr zukömmt als der satyrischen. Im Einzelnen hat man diese Situation auch schon oft genug gefühlt und in Anschlag gebracht: aber dieselbe in ihrer ganzen Allgemeinheit verbirgt man sich doch in der Regel wahrscheinlich aus dem in mehr als einem Sinne menschlichen Grunde, weil man sich nicht eingestehen will, dass wir wenig oder nichts Authentisches über Leben und Persönlichkeit des Platon wissen. Und doch scheint mir aus allem bisher Entwickelten völlig evident zu sein, dass auch schon unter den Aeltesten der uns zugänglichen Berichterstatter die Mehrzahl kaum eine andere Quelle für ihre biographischen Nachrichten besessen hat, als die auch uns gegenwärtig noch zu Gebote steht, die Conjectur nämlich aus den Platonischen Schriften selbst. Wie wenig ergiebig und klar diese aber ist, habe ich schon früher (Theil I. §. 3.) auszusprechen Veranlassung gehabt.

Indessen unsere Ueberlieferung wäre vielleicht auch unter allen diesen Umständen doch noch nicht zu der kläglichen Gestalt herabgesunken, in welcher ich sie gegenwärtig erblicke, wenn nicht ausser den genannten Elementen noch jenes dritte,

als Mikrologie bezeichnete hinzugetreten wäre. Denn wäre es nicht wirklich sehr wohl denkbar, dass manche von den Aeusserungen, die auf beiden Seiten gefallen sind, von ihren Urhebern noch gar nicht so ganz trocken und eigentlich gemeint gewesen wären, und erst an zweiter und dritter Stelle der Fortpflanzung die gegenwärtige Physiognomie empfangen hätten? Wer zuerst Platon einen Sohn des Apollon nannte, und jene prophetischen Bienen auf seine Lippen versetzte: mochte damit immerhin nur eine elegante Redewendung gebraucht zu haben meinen. Aber ein Zuhörer, der weniger geschmackvoll und einsichtig war als er, hielt ihn beim Worte und rief: Mysterium! wo keins war. Und ebenso, wer zuerst den Schwan in eine Krähe verwandelte, oder auch sonst aus dem syrakusischen Hof- und dem athenischen Schulklatsch Piquantes berichtete: mochte ganz wohl wissen, wie wenig Grund alle diese Angaben hatten; es war eben nur ein Einfall, eine Anekdote, die er in Umlauf setzte, um an der überschwänglichen Platonverehrung gewisser Kreise sein Müthchen zu kühlen, aber ein schreibseliger Sammler notirte sich auch dies als Thatsache, die Spätere dann mit vollem Ernste entweder vertheidigten oder auch bestritten. Oder hätten wir nicht auch zu dieser Voraussetzung ein Recht, Angesichts der mancherlei Züge pedantischer Beschränktheit, die sich allein aus Diogenes Laertius zusammentragen lassen? — Wahrlich! nach all diesem wird man sich denn doch wohl von dem Wahne trennen müssen, als besässen wir wirklich eine Biographie des Platon, und nicht vielmehr nur einen biographischen Mythus, der in geschichtlicher Hinsicht genau so viel und so wenig bedeutet, als irgend ein an den Namen eines grossen Mannes sich anschliessender Sagenkreis [1]).

Und damit ist denn auch demjenigen schon nicht unwesentlich praejudicirt, was wir jetzt weiter über die literarische Tradition des Platonismus beizubringen haben. Allerdings ist es sowohl nach einzelnen Spuren, die sich von der Be-

[1]) Unter diesem Gesichtspunkt hat es auch grosses Interesse, die Platonischen Lebensnachrichten z. B. mit denen eines Dante und Shakespeare zu vergleichen, um von antiken Parallelen dieser Art gar nicht einmal zu reden. So verschieden auch die Verhältnisse und Voraussetzungen sind: hier wie da ist der Mythus doch auf ganz ähnliche Wege und Abwege gerathen.

nutzung Platonischer Schriften während der letzten Jahrhunderte vor der christlichen Zeitrechnung nachweisen lassen, als auch namentlich nach den allgemeinen Betrachtungen, zu denen der Inhalt des zunächst voraufgehnden, sowie der zunächst nachfolgenden Paragraphen Veranlassung giebt, höchst wahrscheinlich, dass alle von uns als ächt vorausgesetzten Schriften des Platon bald eine ziemliche Verbreitung gefunden haben. Auch lässt sich überhaupt der Vorwurf nicht mit Grund erheben, dass man die ächten Urkunden des Platonismus nicht treu genug gehütet, und nicht vollständig genug überliefert hätte; wohl aber, — und grade um so mehr, je mehr man in ihnen also ein sicheres Maass besass, — erhebt sich von anderer Seite her der doppelte Vorwurf, dass man von dem Aechten nicht sorgsam genug das Unächte auszuschliessen, und dass man jenes überhaupt nicht unter fruchtbaren und richtigen Gesichtspunkten zu behandeln, anzuordnen und auszulegen verstanden hat. Man verlor nicht grade etwas von den Platonischen Schätzen: aber man vergrub doch deren Licht unter der Decke des nicht zu ihnen Gehörigen: das ist die kurze Summe aller litterarischen Bestrebungen, die den Platonischen Schriften in den ersten Jahrhunderten nach ihrem Erscheinen zugewandt worden.

Zuerst [1]) begegnen uns Sammlungs- und Anordnungsversuche, unter denen der des Aristophanes von Byzanz der älteste ist. Dieser lief darauf hinaus, innerhalb der Gesammtmasse der Platonischen Schriften einzelne kleinere Gruppen, 5 Trilogien nämlich, zusammenszustellen. Trilogien waren die gewöhnliche Form, in welcher alte Dramen auf einander bezogen wurden. Aeusserlich angesehn lag der Gedanke daher

[1]) Denn was uns sonst hier und da von einzelnen Umständen erzählt wird, die die Veröffentlichung und erste Verbreitung der Platonischen Schriften begleitet haben sollen, ruht zu wenig auf sicherer Ueberlieferung statt auf willkürlicher Vermuthung, um uns hier länger aufhalten zu dürfen. Selbst das sprichwörtlich bekannte λόγοισιν Ἑρμώδορος ἐμπορεύεται, dessen Sinn zur Genüge aus Cicero ad Att. XIII. 21. (placetne tibi edere injussu meo) hervorgeht, gehört vielleicht noch in diese Kategorie. (Vgl. darüber oben p. 66. 1. 151. 1. und ausser den dort bezeichneten Ausführungen von Zeller Jonsius p. 49., Vossius p. 450., Hermann's System p. 98. p. 358 not. 18., Suidas s. v. Ἑρμ. ed. Bernhardy II. a. 601.

auch gar nicht so fern, diese Combinationsart auch auf die „prosaischen Dramen“ des Platon auszudehnen.[1] Innerlich litt dies Princip indessen schon desswegen und von vornherein an einem Gebrechen, weil es ohne Rücksicht auf die durch ihren philosophischen Inhalt herbeigeführte besondere Modalität grade dieser prosaischen Dramen erfasst wurde, und so kann es uns daher auch gar nicht überraschen, dass die Ausführung dieses Princips mehrfach an den bedenklichsten Klippen scheiterte. Namentlich hat Aristophanes sich als unfähig gezeigt, wie völlig Fremdartiges von dem platonischen Schriftcomplex fern zu halten [2], so auch das wirklich Zusammengehörige in ihm vollständig zu verbinden. Seine Anordnung verläugnet zwar nicht ganz einen überlegten Plan — wie wohl von einigen Seiten her behauptet worden ist [3]): aber sehr wenig entspricht

1) Man vergl. zu allem Nachfolgenden das in unserm I. Theil über allem das Dramatische an Platons Schriften Bemerkte.

2) Und doch mag F. A. Wolf nicht Unrecht haben, wenn er in seinen Prolegomenis p. CCXVIII. bemerkt: majore diligentia primus inquisivit, quid genuinum aut spurium esset in monumentis priorum temporum. Vgl. auch eben da p. CCXIX. und CCXX., wo die Rede ist von den „Klassikern“, in deren Zahl Aristophanes den Platon aufnahm, und deren Recension er veranstaltete.

3) Schleiermachers zu ungünstiges Urtheil über diesen Punkt ist praeoccupirt durch dessen Zusammenhang mit seiner eignen Grundidee (vgl. Einleit. zum I. B.). Aber auch Hermann spricht dem Aristophanes jegliche „Kritik und Einsicht in das Wesen seiner Aufgabe“ ab. (System p. 358. not. 19. coll. de Thrasyllo p. 13.) Noch stärker äussert sich Arnold System p. 39. Nach Suckow p. 165 gehört die bei Diog. L. mitgetheilte Anordnung gar nicht dem Aristophanes, sondern andern Ἔνιοι, und Jener soll uns des Letzteren Anordnung aus Vorliebe für den Thrasyll ebenso absichtlich verschweigen wie diese, die Suckow ein folgewidriges und zweckloses Verfahren nennt, und die auch D. L. selbst durch das ἕλκουσι getadelt haben soll, absichtlich mittheilen. Diese Meinung ist indessen ebenso willkürlich und unhaltbar als die von Munk (natürl. Ordnung p. 3. 397. 422.), der nur dann in dem Mitgetheilten Sinn findet, wenn ihm die Zeitfolge der Abfassung als zu Grunde gelegt vorausgesetzt wird. Nicht einmal „räthselhaft“ möchte ich die Aristophanische Anordnung mit Brandis (kl. Ausgabe p. 273. coll. gr. Ausgabe p. 156.) nennen. Treffender scheint mir Ueberweg zu urtheilen (Unters. p. 209.).

dieser Plan doch der urkundlichen Gestalt der Platonischen Schriften selbst [1]).

1) Nach der ganzen Schreibart des D. L. hat man dessen Worte (III. 61.) Ἔνιοι, ὧν ἐστι καὶ Ἀριστοφάνης auf den Grammatiker nicht nur mit, sondern ausschliesslich zu beziehn, und jede andere Auslegung ist ebenso willkürlich wie irgend welche Textänderung. Diese Worte gehn aber, wie es scheint, nicht sowol eine eigentliche Recension des Aristophanes, als vielmehr dessen Commentar zu den πίνακες des Kallimachus an. (Nauck Arist. Byz. fragm. Hal. 1848. p. 247. 250. unter Zustimmung von C. F. Hermann de Thrasyllo p. 13. not. 84. Anders dagegen z. B. F. A. Wolf s. die vorletzte Note). Dies vorausgesetzt, frägt es sich nach der — erreichten oder beabsichtigten — Vollständigkeit und Methode des Ganzen, sowie nach der Aechtheit der einzelnen Glieder. Ueber letztere siehe weiter unten. Die Vollständigkeit aber scheint nach den Schlussworten: τὰ δὲ ἄλλα καθ' ἓν καὶ ἀτάκτως von Aristophanes eben so wenig angestrebt zu sein, als wie sie wirklich vorhanden ist. Von den 28 von uns für ächt gehaltenen Dialogen sind ja nur 12 in seine Trilogien aufgenommen, und unter den in diesen fehlenden befinden sich so wichtige Werke, wie der Gorgias, Philebus und Parmenides. Dies wirft dann aber auch weiter auf den zu Grunde gelegten Plan ein entscheidendes Licht. Es scheint darnach gar nicht die Absicht des Aristophanes gewesen zu sein, vollständige Bestimmungen und in einem allzu massgeblichen Sinne zu treffen. Er wollte vielleicht nur eine Meinung darüber äussern, in welcher Reihenfolge die Hauptschriften zweckmässig gelesen werden könnten: ohne dass er es für nöthig angesehn, sich bei der Ausführung dieses Gedankens sei es von allzu grosser philologischer Exactheit, sei es etwa von einem aus der Sache selbst geschöpften philosophischen Interesse leiten zu lassen. So stellte er die einzelnen Trilogien nach ein Paar flüchtig aufgefassten Andeutungen des Platon zusammen, und das Ganze vorwiegend in der Richtung vom Theoretischen zum Practischen, vom Sachlichen zum Persönlichen. Dies Letztere ist interessant, sofern es zeigt, dass Aristophanes nicht innerhalb der später immer mächtiger werdenden Tendenz stand, dem unmittelbar practischen Bedürfniss vor dem Theoretischen und dem ins Wunderbare gezogenen Persönlichen vor dem Sachlichen den Vorzug zu geben. In ersterer Beziehung aber kann man eine Reihe von einzelnen Fehlern anerkennen, ohne doch daraus so harte Folgerungen zu ziehn, wie die in der vorigen Anmerkung berührten Urtheile sind. Die erste Trilogie umfasst die Republik, den Timaeus und Kritias: — kein übler Anfang, sofern der Leser dadurch sofort mitten in die Fülle der ausgebildeten Platonischen Gedanken versetzt wird. Aber um die urkundliche Begründung dieser Trilogie steht es doch nur schwach. Für sie spricht Platon's Autorität, sofern Dieser jene drei ausdrücklich zusammengefügt hat: gegen sie, sofern ihnen als viertes Glied noch der Hermokrates sich anschliessen sollte. Aehnlich steht es um die zweite Trilogie, die den Sophisten, Politikus und Kra-

Nach den Trilogien des Aristophanes sind die Tetralogien des Derkyllides und Thrasyll [1]) zu erwähnen. Aber auch diese beide Männern flössen uns nach den allerdings nicht allzu reichen Nachrichten, die wir über sie besitzen, keine allzu hohe Meinung von ihren Platonischen Verdiensten ein. Eine eigentliche Textes-Recension oder Edition ist bei ihnen Beiden eben so wenig wahrscheinlich zu machen, als beim Aristophanes [2]), ihr sonstiges Raisonnement aber hat höchstens die Bedeutung, dass es uns überleitet aus der grammatisch unbefan-

---

tylus umfasst: den beiden ersten sollte sich auch hier ein fehlendes Glied, der Philosoph, anschliessen, seine Ersetzung durch den Kratylus ist dem Platon gegenüber aber eben so willkürlich als die Ignorirung der den beiden ersten von Platon gegebenen Beziehungen zum Theaetet. Abgesehn von der Rücksicht auf Platons Anweisungen ist es indessen an sich nicht so unrichtig, den Kratylus in jene Reihe, und noch weniger, den Theaetet dem Euthyphron und der Apologie voran zu stellen. Denn dies Letztere bildet nun weiter den Inhalt der vierten Trilogie, und gründet sich auf den Umstand, dass Sokrates am Ende des Theaetet die Absicht äussert, sich in der Stoa basilike der Anklage zu stellen, während er im Euthyphron auf dem Wege dahin, in der Apologie aber dort angelangt ist. Die dritte umfasst die Gesetze Minos und Epinomis, somit also auch, ebenso wie die fünfte (Kriton, Phaedon, Briefe, d. h. etwa Gefängniss, Tod und Nachlass) unzweifelhaft Unächtes. Dieser den beiden letzgenannten Trilogien gemeinsame Umstand, sowie die Zwischenschiebung des Minos zwischen Gesetze und Epinomis bei der dritten, und das Verschwinden des dramatischen Moments bei dem letzten Gliede der fünften Trilogie lassen diese wohl als die unvollkommensten erscheinen. Uebrigens sieht man wohl bei Allen, wie Aristophanes zwar gewisse Fingerzeige des Platon zu Grunde legte, ohne sich aber bei der Ausführung ihnen allzu strenge zu unterwerfen. Es lassen sich daher auch wohl noch geschicktere Zusammenstellungen denken als die seinige, selbst unter dem trilogischen Gesichtspunkt, nur dass ich auch die seinige nicht ganz ungeschickt nennen möchte.

1) Vergl. C. F. Hermann de Thrasyllo grammatico et mathematico. Göttinger index. 1852/3. (System p. 358. not. 21—26.) Suckow p. 167. Ueberweg Unters. p. 195. Mullach fragmenta philosoph. Graec. p. 337. Er lebte von etwa 40 a. Chr. bis 36 p. Chr. Wegen Derkyllides aber verweist C. F. Hermann (System p. 560. 21. de Thras. p. 13. not. 77.) auf Jonsius I. 10. p. 49. Fabric. bibl. Gr. III. p. 198. Osann ad Cic. de rep. p. 413. Martin ad Theon. p. 72—74. Zeller de Hermod. p. 22. nennt ihn Tiberio Caesari, ut videtur aequalis.

2) Der Versuch, eine solche für Thrasyll aus D. L. III. 56. herzuleiten, ist mehr als gewaltsam zu nennen (Hermann not. 82.)

generen Behandlungsart des Aristophanes zu der philosophisch tendentiösen der späteren Zeiten. Dies zeigt sich sofort an dem Einzigen, was wir über Derkyllides beizubringen verpflichtet sind. Denn wenn uns derselbe (bei Albin. Isag. c. 6.) als Vertreter der Ansicht genannt wird, dass man Platon's Lecture mit der aus dem Euthyphron, der Apologie, dem Kriton und dem Phaedon bestehnden „Tetralogie“ zu beginnen habe: so ist diese Notiz an sich ziemlich irrelevant, und gewinnt erst dann einiges Interesse, wenn wir diesen Rath und seinen Urheber mit einigen anderen Namen der Platonischen Litteratur, dem des Hermodor, Aristophanes und Thrasyll combiniren [1]). Vom Hermodor nämlich stammte, wie wir gelegentlich erfahren, eine die Platonische Materie betreffende Bemerkung her, als deren Vermittler an Porphyrius und Simplicius uns Derkyllides entgegentritt (Scholien z. Aristot. ed. Brandis p. 344) und so ist es denn auch überhaupt wahrscheinlich, dass grade durch ihn sich manches aus den Tendenzen der frühsten Platoniker auf die Neuplatoniker übertrug. Zu diesen Tendenzen gehörte unter andern auch die nachdrückliche Theilnahme für Person und Schicksal des Sokrates und die hervortretende Rücksicht auf Diesen ist grade einer von den characteristischen Unterschieden des Derkyllides im Vergleich mit Aristophanes. Sobald diese Rücksicht hervortrat, fanden sich die genannten Dialoge ganz von selbst zu einer gewissen in sich geschlossenen, vor allen übrigen ausgezeichneten Einheit zusammen, während dagegen der Aristophanische Anfang mit der Republik u. s. w. näher zu liegen scheinen mochte, so lange man sich rein sachgemäss auf den Inhalt wandte. Damit war denn aber auch

---

1) Eine vierte Beziehung auf Varro, wäre nicht minder interessant, wenn anders dieselbe überhaupt existirte. De ling. Lat. VII. 2. p. 323. ed. Spengel heisst es nämlich im Hinblick auf Phaedo p. 113 angeblich „Plato in quarto (IV.) de fluminibus“, wodurch wir also noch von einer früheren Tetralogieneintheilung zu erfahren scheinen, zu der dann auch Derkyll. wohl in irgend einer Beziehung stände, zumal wenn dieselbe als eine ziemlich verbreitete angesehn werden könnte (vgl. Victor. var. lect. XVIII. 2. p. 461, und Mullach Democrit. p. 97., die Hermann not. 76—80. coll. System not. 21. 25. bestreitet). Indessen diese ganze Combination zerfällt durch die höchst wahrscheinliche Lesart: Plato in quatuor fluminibus.

weiter dem Derkyllides seine zweite Unterscheidung vom Aristophanes, die Substitution der Trilogien durch Tetralogien sehr nahe gelegt. Vier Dialoge waren es, die, wie keine andren mehr, das persönliche Schicksal des Sokrates betrafen: und es brauchte Derkyllides ausserdem gar nicht einmal noch erst die Einsicht von der Unangemessenheit zu gewinnen, die die Aristophanische Trilogieneintheilung sowohl gegenüber den von Platon selbst verknüpften, als auch gegenüber dem Rest der Dialoge drückte, um schon so zu seinem angeführten Rath über den zweckmässigsten Beginn der Platonischen Lecture zu gelangen. Ob seine Platonische Leistung aber auch noch darüber (und etwa über gelegentliche Erörterung platonischer Gegenstände, soweit dazu die Mathematik Veranlassung bot) [1]) hinaus reichte, ob dieselbe sich insonderheit auf eine Durchführung der Tetralogien bei allen Dialogen erstreckte, das können wir gegenwärtig leider nicht mehr entscheiden, wiewohl diese Entscheidung allerdings nicht unwichtig wäre wegen des Derkyllides Verhältniss zum Thrasyll. Denn um nun endlich auch auf Diesen einzugehn, was bliebe am Ende dem Thrasyll, wenn Derkyllides seinen Tetralogien nicht nur in der Idee [2]), sondern

---

[1]) Vgl. Procl. ad Tim. mit Rücksicht auf Republik X. (den Armenie Er, die Spindel der Adrasteia.)

[2]) Nach Hermanns Vermuthung blieb Derkyllides bei jener einzigen Tetralogie stehn und die Ausdehnung auf alle Schriften des Platon wie auch des Demokrit gehört erst dem Thrasyll an. Dazu fügt sich indessen nicht gut, dass Hermann den Thrasyll sich erst mit Demokrit und dann mit Platon beschäftigen lässt (p. 8. 13. 16.), während mir umgekehrt die Uebertragung des Tetralogiengedanken von Platon auf Demokrit das Wahrscheinlichere zu sein scheint. Thrasyll war zunächst Grammatiker, aber als solcher kam er auch, wie zur Mathematik, Musik, Astronomie und Astrologie einerseits, so zur Lecture der Philosophen anderseits. Ueber seine Erörterungen der ersteren Art mit Rücksicht auf Republik X. p. 617 b. siehe Hermann p. 9., der zugleich p. 5. not. 19. auf seine Unterscheidung von dem älteren Phliasier Thrasyll dringt, wiewohl auch Dieser mit den von Platon in der Republik geäusserten musikalischen Ansichten übereinstimmte. Unter den Philosophen aber bewunderte Thrasyll den Pythagoras, Demokrit und Platon am meisten, deren Gemeinsames offenbar in der Mathematik und dem, was sich damals an diese anschloss, liegt. Platon besonders bot Anknüpfungspunkte genug für seinen symbol- und wundersüchtigen Geist. Uebrigens lässt sich kaum etwas Genaues über Thrasylls Bildungsgang sagen, daher denn auch kein

auch schon in der Durchführung den Ruhm der Originalität vorweggenommen hätte. Höchstens die bestimmte Art dieser Durchführung [1]), die ich zwar nicht gradezu eine sinnlose und

---

Gewicht auf etwaige Abweichungen über diesen Punkt zu legen ist, wie wenn z. B. der Scholiast zum Juvenal VI. 576. p. 270. sagt: multarum artium scientiam professus, postremo se dedit Platonicae et deinde mathesi (d. i. auch der Astrologie) in qua praecipue viguit apud Tiberium.

[1]) Thrasyll's Tetralogien sind: 1. Euthyphron, Apologie, Krito, Phaedon. 2. Kratylus, Theaetet, Sophist, Politikus; 3. Parmenide, Philebus, Convivium, Phaedrus; 4. die beiden Alcibiades, Hipparch, Anterasten; 5. Theages, Charmides, Laches, Lysis; 6. Euthydem, Protagoras, Gorgias, Meno; 7. Hippias maj. et min, Ion., Menexenus; 8. Kleitophon, Republik, Timaeus, Kritias; 9. Minos, Gesetze, Epinomis, Episteln. Zu tadeln an ihnen sind vor allem die vielen unächten Bestandtheile, deren Vorkommen gleich befremdlich ist, mag man annehmen, dass Thrasyll ihre Unächtheit, sei's bei allen, sei's bei einzelnen erkannt, oder auch, dass er sie durchgehnds verkannt habe. In dem ersteren Falle, der aber trotz des D. L. IX. 37. über die Anterasten Bemerkten, wegen D. L. III. 57. und der unten noch näher zu berührenden Zahlenspielerei der unwahrscheinlichere ist (vgl. Hermann not. 101., Ueberweg p. 195), würde unser Vorwurf sich mehr gegen das ganze Princip der Anordnung, in dem andern gegen die einzelnen Glieder zu richten haben, immer aber hätte Thrasyll die eignen Absichten des urkundlichen Platon wenig in Acht genommen. Dies Letztere trifft ihn dann aber auch weiter, insofern er bei seiner Anordnung rein die äussere Form ohne besondere Rücksicht auf den philosophischen Inhalt vorwalten liess. Wollte er sich indessen auf diese Art emancipiren, wie er es einmal gethan hat, warum gab er dann der dramatischen Analogie nicht mehr Consequenz, etwa in der Weise, wie die von Hermann not. 96 bestrittenen Petitus und Welcker dies gewünscht haben. Inhaltlich herrscht weder in noch zwischen den einzelnen Tetralogien ein gutes Gesetz des Fortschritts: und auch das Tetralogische reducirt sich bei ihm doch vollständig auf das blosse Vorhandensein der Vierzahl (Hermann not. 97 u. 98). Schwerlich verdient Thrasyll daher auch nur die Achtung, die ihm neuerdings C. F. Hermann erwiesen hat, indem er auf Thrasylls Uebereinstimmung mit den inhaltlichen Beziehungen (p. 17) mit dem Geiste des Alterthums überhaupt, sowie auch mit den chronologischen Verhältnissen (p. 18) Gewicht legt. Und doch kann Hermann selbst nicht umhin, Thrasylls Verfahren als eine mira sane ratio zu bezeichnen, quaque hodie vix quemquam usurum esse, certum est (p. 18), wie er auch sehr treffend äussert, dass als Hauptinteresse den Thrasyll die mystische Tendenz geleitet habe, (wie für Platon's Leben 81 Jahre, so) für die Schriften die vollkommne Zahl 36 herauszubringen. (Vgl. die not. 108 angeführten Stellen aus Plutarch und Nicomachus, sowie Suckow p. 174 und Ueberweg p. 195, der auch in den, nach anderer Rechnung herauskommenden 56 .ein Geheim-

willkürliche nennen möchte, die doch aber immer so viele Fehler, zumal den völliger Akrisie gegenüber dem Unächten, besitzt, dass ich sie doch auch nicht sonderlich zu bewundern vermag. Höchstens das Verdienst, den von Platon herstammenden Namen der Dialoge *ἀπὸ τοῦ ὀνόματος* andere *ἀπὸ τοῦ πράγματος* beigefügt zu haben, von welchen letzteren wir indessen gar nicht einmal sicher wissen, ob dieselben auch wirklich den Thrasyll zum Urheber hatten [1]). Höchstens jene *εἰςαγωγή* über Leben und Lehre des Platon, aus der die kleinen auf uns gekommenen Proben uns aber den Verlust des Ganzen nicht sonderlich empfindlich machen. Alles dies reicht, in der That, nicht aus, um dem Thrasyllus in unseren Augen auch nur diejenige Bedeutung zu verleihen, die ihm doch noch z. B. C. F. Hermann zu vindiciren bemüht ist. Als Günstling des Tiber ist er vielleicht keine ganz uninteressante Erscheinung, sofern er bei diesem Tyrannen die Rolle eines Hofpropheten und zugleich die eines Hofgrammatikers besass, und in dieser seltsamen Doppelstellung hier und da für das Interesse der Menschheit wirkte: aber auf besondere wissenschaftliche Achtung kann er desswegen ebensowenig Achtung erheben, als wegen seiner Platonischen Studien.

So ungenügend hiernach die Anordnungen sind, die das Alterthum mit den Platonischen Schriften vorgenommen hat [2]),

---

niss erblickt.) Darnach geht Mullachs hartes Urtheil wohl schwerlich allzuviel über das richtige Maass hinaus, wenn er sagt: hominem nulla re minus quam critica facultate valuisse existimem (ad Democriti fragm. p. 100). Und doch ist die Thrasylleische Anordnung nicht selten von Handschriften und Ausgaben zu Grunde gelegt worden, bis zu C. F. Hermann hinunter. (Vgl. dessen System not. 22 de Thrasyll. p. 3 und seine eigne Ausgabe.)

1) Hierüber urtheilt Hermann wohl etwas zu zuversichtlich p. 12 und System not. 24, an welcher letzteren Stelle aber Buttmanns treffende Aeusserung über die antiken Titel zu beachten ist. Dagegen spricht er dem Thrasyll wohl mit zu grosser Entschiedenheit die dritte, bei D. L. III. 49. erwähnte Eintheilung ab, die er auch schwerlich richtig characterisirt durch die Worte: philosophiae Graecae et Socraticae disciplinae imaginem omnibus numeris absolutam exhibere. Ihr Standpunkt ist offenbar ein nachplatonischer. Uebrigens verdient sie sowol wie die in *διηγηματικούς*, *δραματικούς* und *μικτούς* kaum eine längere Beachtung. (System not. 26. de Thrasyll. p. 12.)

2) Wie sehr dies der Fall sei, zeigt sich auch darin, dass auch neben und nach den besprochenen Leistungen noch die Frage, in welcher Reihen-

ebenso unbefriedigend sind nun zweitens auch die kritischen Bestrebungen, was zwar einerseits leicht zu begreifen ist bei der nahen Zusammengehörigkeit, in der diese beiden Seiten der literarischen Thätigkeit unter einander stehen, anderseits aber doch auch um so mehr zu beklagen ist, je betriebsamer schon in verhältnissmässig früher Zeit die der Kritik grade entgegengesetzte Thätigkeit der Production und Einschiebung unächter Werke unter dem Namen des Platon aufgekommen ist. Mehrfach giebt das Alterthum uns Gelegenheit, seine Geschicklichkeit in Einschiebung, seine Sorglosigkeit in Zulassung des Unächten zu beobachten, aber selten oder nie finden wir Veranlassung, bei der Ausscheidung des Aechten vom Unächten die Sicherheit seines Tactes, die Richtigkeit seiner Argumente zu bewundern. Zweifelhaft mag sein, ob dasselbe wirklich Aechtes ausdrücklich verworfen hat, gewiss ist, dass es offenbar Unächtes zugelassen hat, — und selbst, wo sein Urtheil im Resultate richtig ist, scheint es zu demselben doch oft mehr durch äussere glückliche Umstände, als durch tiefgehnde Prüfung und Ueberlegung gelangt zu sein [1]).

Es gab im Alterthume solche Werke, die allgemein für ächt, und solche, die allgemein für unächt gehalten wurden. Zu der ersteren Art gehören fast alle diejenigen, die wir unserer eigenen Darstellung zu Grunde gelegt haben: ja, wir würden dies sogar ohne jede Einschränkung von allen behaupten dürfen,

---

folge Platon zu lesen sei, nicht aufhört, discutirt zu werden. Diog. Laert. II. 62. heisst es darüber: *ἄρχονται δὲ οἱ μὲν, ὥς προείρηται, ἀπὸ τῆς πολιτείας* (Aristophanes), *οἱ δὲ ἀπὸ Ἀλκιβιάδου μείζονος, οἱ δὲ ἀπὸ Θεάγους, ἔνιοι δὲ Εὐθύφρονος* (Thrasyll), *ἄλλοι Κλειτοφῶντος, τινὲς Τιμαίου, οἱ δὲ ἀπὸ Φαίδρου, ἕτεροι Θεαιτήτου. Πολλοὶ δὲ ἀπολογίαν τὴν ἀρχὴν ποιοῦνται.*

1) Von den Neueren, unter denen zuerst Schleiermacher der kritischen Frage im Allgemeinen einen fruchtbaren Impuls, C. F. Hermann p. 413—431 aber eine mehr in die Einzelnheiten eingehnde und auch in diesen haltbarere Grundlage gegeben hat, genügt es an dieser Stelle zu verweisen auf: Ast p. 9. 38. 376. u. s. w., Socher p. 1—49. p. 455., Suckow p. VI. VII. 29 seq., Michelis I. p. 122., Ueberweg p. 130. und Grundriss p. 75., Ritter und Preller §. 251., Ritter p. 181., Zeller p. 320., Hegel p. 156., Brandis p. 177., Munk p. XI. u. ö. dazu Steinhart's und Susemihl's Einleitungen (vgl. auch des Letzteren Vorreden).

wären nicht jene Aeusserungen des Theopomp und Panaetius, auf die wir gleich nachher wieder zurückkommen werden. Abgesehn von den durch diese Aeusserungen etwa betroffenen Dialogen lässt sich aber in Betreff der von uns für ächt erklärten behaupten, dass dieselben auch von Seiten des Alterthums zum mindesten als unangefochten, wenn nicht gar als gesichert dastehn, da sich aus Aristophanes gegen keines dieser siebenundzwanzig Werke, aus Thrasyll für jedes derselben ein, wenn auch vielleicht nicht sehr gewichtiges, endlich aber aus Aristoteles für die meisten ein allen billigen Ansprüchen genügendes Zeugniss beibringen lässt, — der Beglaubigung noch gar nicht einmal zu gedenken, die man aus Xenophon, (für Symposium, Protagoras, Meno, Republik und Gesetze nach dem oben p. 55 Gesagten) Isokrates, (für Gorgias nach p. 67. 3.) den andren Rednern, den Komikern u. s. w. zumal dann zu entnehmen vermöchte, wenn man die Sache nach der positiven Seite ebenso auf die Spitze treiben wollte, wie Ueberweg es in seiner — übrigens so schätzenswerthen — Zusammenstellung (p. 130 seq. besonders 199—201 und p. 211—217) nach der negativen gethan hat. Dennoch wird man sich aber schwerlich überreden können, dass irgend etwas Anderes als zufällig bei der Herausgabe und Verbreitung obwaltende Umstände allen diesen Werken ihren Platonischen Namen gesichert haben, sobald man die Leichtfertigkeit erwägt, mit welcher eben dieser Name auch auf zweifellos Unächtes ausgedehnt worden. Von der andern Art gab es dagegen zehn Dialoge, deren fünf ganz, die andern nur dem Namen [1]) nach auf uns gekommen sind. An der Unächtheit aller dieser können auch wir so wenig zweifeln, als wie an der Aechtheit der eben zuvor berührten: aber eben so wenig erlaubt uns diese allgemeine Verwerfung als jene allgemeine Anerkennung bei ihren Vertretern nun auch wirklich ein tiefer begründetes Verständniss für die Platonische Eigenthümlichkeit vorauszusetzen, zumal da die Mehrzahl unter diesen allgemein für unächt gehaltenen, wenigstens so weit dieselben auf uns

---

[1]) Diese Namen Μίδων ἢ Ἱπποτρόφος (alii — στρόφος) Φαίακες (ος), Χελιδών, Ἑβδόμη, Ἐπιμενίδης (Diog. L. II. 62.) lauten schon an sich ziemlich unplatonisch.

gekommen sind, dem Platon gar nicht so ferne steht, dass wir dieselben ihm nicht wirklich beilegen dürften, falls ihr statt eines verwerfenden ein beglaubigendes Zeugniss äusserer Art zur Seite stände. Die unter diese Kategorie fallenden Dialoge: Eryxias (ἢ Ἐρασίστρατος), Sisyphos, Axiochos und Demodokos [1]) scheinen mir mehr dem Grade als der Art nach von Platon verschieden zu sein und werden daher wohl am besten als Schülernachahmungen angesehn, die selbst gar nicht die Absicht gehabt haben, sich für Platonische Werke auszugeben, während es dagegen von der Halkyon allerdings wahrscheinlich ist, dass sie eine eigentliche Fälschung zur Absicht und ihren Ursprung in einem der Kreise gehabt hat, die den Platonisch-Sokratischen Tendenzen gegnerisch gegenüber standen [2]).

Indessen höher noch als diesen ersten Fehler schlage ich den oder die beiden anderen an, die ich den alten Kritikern zum Vorwurf gemacht habe, ja, ohne diese würden wir auch auf jenen gar nicht einmal auch nur ein solches Gewicht, wie es eben geschehn ist, gelegt haben.

Die ältesten sichern Spuren von dem Vorkommen unächter Werke unter dem Namen des Platon enthalten die Verzeichnisse

---

[1]) Wegen des dazwischen stehnden ἀκέφαλος siehe Hermann not. 154. vrgl. mit Ritfer-Preller §. 251. und den Gegenbemerkungen von Ueberweg p. 188, dem ich aber in Betreff des Euthyphro natürlich nicht zustimmen kann. — Im Allgemeinen verweise ich wegen der vier genannten auf Hermann a. a. O., Boeckhs Ausgabe des angeblichen Simon, Heidelberg 1810, J. Leopardi in Eryxiam, Rhein. Museum 1855.

[2]) Was über diesen, übrigens nicht uninteressanten Dialog den Stab bricht, ist die am Schlusse desselben noch dazu mit solcher Ostentation vorkommende Erwähnung von Sokrates Bigamie, die es mir wahrscheinlich macht, dass in denselben Kreisen wie der Ursprung dieser Verläumdung so der jenes Dialogs zu suchen sei. Was darnach von der Angabe des Phavorin (Diog. L. III. 62) und Nikias (Athen. XI. 114. p. 506 c.) zu halten, dass „der Akademiker Leon“ Verfasser des Halkyon sei, lässt sich bei unsern geringen Kenntnissen von dieser Persönlichkeit nicht entscheiden. Nur so viel ist gewiss, dass eben so wenig jene Erwähnung in den Mund eines dem Platon Näherstehnden, als die ganze Haltung des Dialogs zum Character des Lucian passt. Vgl. Luzac's bekanntes Werk in den lectiones atticae: de διγαμίᾳ Socratis, Leyd. 1809, und Zeller p. 47, wegen der Halkyon aber Ast p. 501—3., Hermann not. 144. 145. 175. 176. Ausgabe VI. praef. X. vgl. mit Im. Bekker's Lucian II. p. 409.

des Aristophanes und Thrasyll: in beiden treten die Briefe Epinomis und der Minos, sowie in letzterem ausserdem der zweite Alkibiades, Hipparch, die Anterasten, Theages und Kleitophon auf. Ausserdem finden sich Bezugnahmen: auf die Gedichte bei Apulejus de magia p. 13. Bip., Gellius Noct. att. XIX. 11. schon vor Diog. Laert. III. 29. und auch auf den sogenannten Timaeus de mundi anima schon bei Nicomachus (ench. harm. I. p. 24. cf. Hermanns Thrasyll. not. 56. und Anton's Monographie), dagegen auf die Dialoge *περὶ δικαίου* und *περὶ ἀρετῆς* [1]) jedenfalls nicht vor Diog. Laert. III. 62, und vollends auf die *Ὅροι* nicht vor dem Ammonius (de diff. voc. p. 110.) [2]). Hieraus aber ersieht man nicht allein die lange, fast das ganze nachplatonische Alterthum umfassende Zeitdauer, über welche sich das Auftreten unächter Platonica erstreckt hat, sondern aus dieser weiter dann auch den relativ, doch immer gross zu nennenden Erfolg dieser Fälschungen. Denn wenn dieselben auch keineswegs alle nach einem Maasse zu messen sind, sofern die Einen früh, die andern spät [3]) auftreten, die einen allgemeiner [4]), die andern nur

---

[1]) Ueber die vermutheten Beziehungen dieser beiden zum Minos und zu der Bezeichnung ἀκέφαλοι s. d. vorige Seite not. 1. Angeführten.

[2]) Wegen des Themistokles, Kimon, und der von arabischer Seite stammenden Titel siehe Zeller p. 320. not. 2.

[3]) In Betreff der Entstehungszeit der Platons Namen usurpirenden Werke sind wir nicht nur, wo es sich um Fixirung in Einzelnheiten handelt, sondern auch, wo es nur allgemeine Angaben gilt, ganz und gar auf Vermuthungen angewiesen. Wenn das Alterthum für Einzelnes den Xenophon, den Philippos von Opuns und den Eretriker Pasiphon überhaupt mit Recht genannt hat, so darf man bei diesen Dreien keine absichtliche Fälschung voraussetzen. Simon aber ist erst in neuerer Zeit als Verfasser von einzelnen dem Platon beigelegten Werken vermuthet worden.

[4]) Zu diesen rechne ich vorzugsweise nur die Briefe, Minos und Epinomis. Abgesehen von der Erwähnung bei Aristophanes ist für die Briefe Cicero der älteste Zeuge und zwar dreimal für den 7. (ad fam. I, 9. 18. Tuscul. V. 35. de fin. II. 28.), zweimal für den 8. (de fin. II. 14. de off. I. 7.) und einmal für den 5. (ad fam. l. l.). Die gemeinsame Pointe dieser drei Briefe ist offenbar, eine Apologie für Platons politisches Verhalten zu schreiben, indem man seine Beziehungslosigkeit zur Athenischen Partei-Politik durch (angebliche oder wirkliche) Beziehungen zu auswärtigen Staaten aufzuwiegen, und in diesen letzteren ihn als einen ebenso besonnen

practischen wie philosophisch entschiedenen Mann hinzustellen sucht. Im Ganzen zählt Thrasyll ihrer 13 auf, von denen er aber nur 12 nennt, und zwar so, dass er den vierten Brief Platons an Dion auslässt, unter den vier Briefen an Dionys aber, wie es scheint, den nicht von Platon, sondern von Dion herrührenden aufführt. (Anders erklärt dies freilich Boeckh in Minoem p. 43.) Auch weicht die Reihenfolge bei Thrasyll von der jetzt gewöhnlichen ab. Von diesen Briefen gilt allgemein der 7. als der beste, dann lässt Hermann den 3. und 8., in einer dritten Klasse den 2., 4., 6. und 5., endlich als schlechteste den 1. und 9—13. folgen (Hermann p. 591. not. 211.); ja er hat es sogar — in communi hujus generis infamia — nicht für unrecht gehalten, dieser älteren, wie es scheint schon dem Thrasyll vorliegenden Sammlung fünf andere Briefe in seiner Ausgabe nachfolgen zu lassen, die sonst als allzu offenbare Fälschungen, getrennt von jener, herausgegeben sind (praefatio vol. VI. p. III.). Und wirklich lassen sich auch — gleichviel ob grade in der von Hermann vorgezeichneten Reihenfolge oder wie sonst — vollständige Uebergänge nachweisen von jenem besten 7. Briefe an bis zu dem elendesten dieser späten Machwerke hin, wobei es sehr interessant zu bemerken ist, wie allmälig immer mehr das sachliche Interesse dem persönlichen, das philosophische dem politischen und literarischen, das ernste dem anekdotenhaften weicht, apologetische und anderweitige Tendenzen aber in den Vordergrund treten. Auch fehlt es bei aller Geschicklichkeit in Einzelnem, an anderen Stellen wieder nicht an Fehlern, Geschmacklosigkeiten und solchen Beziehungen auf die ächten Schriften, die mehr als zu deutlich die Hand des fälschenden Literaten verrathen. Denn mit einem solchen haben wir es meines Erachtens überall, auch selbst beim 7. Briefe zu thun, nicht aber, wie man wohl behauptet hat, mit einem Anhänger des Platon, der nur die Briefform gewählt habe, um Nachrichten über diesen in Umlauf zu setzen. Die „geschichtliche Brauchbarkeit und Uebereinstimmung mit Platonischer Gesinnung“ (Hermann p. 423. coll. 37. Ueberweg bes. p. 125.) sinkt somit auf eine sehr niedrige Stufe herab. Bezugnahmen auf die älteren Briefe finden sich bei Plutarch namentlich in seinem Dion, sowie adul. et amic. p. 69. de vitioso pudor. p. 946. Athen. XII. p. 527 c. XV. p. 702 b. Dionys v. H. de vi Demosth. p. 1027. Pseudo-demetr. p. 228. 234. Photius epist. 207. Noch bestimmter als die uns erhaltenen Briefe finden sich der Minos und die Epinomis nicht nur bei Thrasyll, sondern auch schon bei Aristophanes. Zwischen beiden besteht aber der wesentliche Unterschied, dass, während sich gegen den Minos eben so wenig als — abgesehn von Aristophanes und Thrasyll — für ihn äussere Zeugnisse beibringen lassen, seine Verwerfung vielmehr auf inneren Gründen beruht:, für die Epinomis dagegen eher das Umgekehrte gilt, sofern zwar Cicero de orator. III. 6. sie citirt, dagegen schon die ἔνιοι bei Diog. Laert. (III. 37. coll. Suid. s. v. φιλόσοφος und Hermann not. 202.) die dem Philipp von Opuns die Redaction der unvollendeten Gesetze beilegten, Diesem auch die Epinomis vindicirten, und auch Proclus sich damit übereinstimmend äussert (cf. Hermanns Thrasyll not. 85.

in beschränkter Weise [1]) Aufnahme und Einfluss gefunden haben: jede unter ihnen mag doch an ihrem Theile etwas dazu beigetragen haben, um die im Umlauf befindlichen Auffassungen über Person, Lehre und Schreibart des Platon hier und da irre zu führen und zu verwirren [2]), ja, nachdem einmal auf diese Weise Falsches in das urkundliche Bild des Platonismus wie des Platon hineingetragen war, würde sich selbst die Verkennung von erweisbar Aechtem leicht erklären lassen, wenn anders wir das Vorkommen derartiger Urtheile als Thatsache voraussetzen dürften. Indessen, da uns hierzu die auf uns ge-

86.), während die inneren Schwierigkeiten — vielleicht mit Ausnahme der von Proclus hervorgehobenen — sich hier eher zurechtlegen liessen als beim Minos. Der von Spengel an Hermann mitgetheilte insignis hoc de argumento locus ex inedito recentioris Platonici libello lautet: φασὶν οὖν ἐννέα εἶναι τετραλογίας, ὡς λς εἶναι τοὺς πάντας διαλόγους αὐτοῦ· οὗτοι δὲ διὰ τὸ συστῆναι τὸν τῶν τετραλογιῶν ἀριθμὸν τὸ ἐπινόμιον νοθευόμενον γνήσιον ἀποφαίνουσι· ὅτι δὲ νόθον ἐστι, διὰ δύο τινῶν δείκνυσιν ὁ σοφώτατος Πρόκλος, πρῶτον μὲν λέγων, πῶς ὁ τοὺς νόμους μὴ εὐπορήσας διορθώσασθαι διὰ τὸ μὴ ἔχειν χρόνον ζωῆς τὸ ἐπινόμιον τὸ μετὰ τοὺς ἂν εἶχε γράψαι, δεύτερον δ᾽ ὅτι ἐν μὲν τοῖς ἄλλοις διαλόγοις αὐτοῦ φησὶ τοὺς πλανωμένους ἀστέρας ἀπὸ τῶν δεξιῶν ἐπὶ τὰ ἀριστερὰ κινεῖσθαι, ἐν αὐτῷ δὲ τὸ ἀνάπαλιν· ἀπὸ τῶν ἀριστερῶν ἐπὶ τὰ δεξιά.

[1]) Den nichtplatonischen Ursprung des zweiten Alcibiades berührt Athenaeus XI. p. 506 c., wo es heisst, dass derselbe ὑπό τινῶν dem Xenophon beigelegt werde; den der Anterasten Thrasyll, wennschon nicht nach eigner, sondern nach fremder Meinung (zugleich mit der Beziehung des πένταθλος auf Demokrit.) (Diog. L. IX. 37. cf. Hermanns Thrasyll. not. 45. 87 seq.); den des Hipparch Aelian. (var. hist. VIII. 2.) Dagegen zeugt für Kleitophon Synes. Dion. p. 37. (vgl. Hermann System not. 225.), für Theages der angebliche Dionys v. H., Plutarch, Klemens, Klelian (not. 235.).

[2]) Als Belege hierfür greife ich nur die wenn nicht gradezu falschen, so doch jedenfalls schiefen und wenig Platonischen Auffassungen heraus, die sich über das Dämonium des Sokrates (Theages), über die θείᾳ μοίρᾳ (oft, z. B. ep. 2. p. 313 b.) über das Verhältniss von Theorie und Praxis (Politik), über den absoluten Unwerth der Menschen (ep. 14.) über Platons Beziehungen zu den Pythagoreern (ep. 12. u. 13.), über seine persönliche Sittlichkeit (Gedichte) und vor allem über die Schranken und Gefahren literarischer Mittheilung (bis zur albernsten Geheimthuerei, bis zur Läugnung jeder eigentlichen Schriftstellerei von Seiten des Platon ep. 2. p. 314 c.) — wenn auch nicht ohne jeden Anhalt in den ächten Schriften, so doch vornehmlich aus den unächten gebildet haben, und deren schädliche Folgen uns noch mehrfach begegnen werden.

kommenen Nachrichten [1]) nicht berechtigen: so muss man die alte Welt von dem schwersten Vorwurfe allerdings freisprechen, der sie in dieser Hinsicht treffen könnte, von dem Vorwurfe nämlich, nicht nur Eindringlinge in den Platonischen Besitzstand aufgenommen, sondern auch unveräusserliche Bestandtheile desselben verstossen zu haben.

Dafür müssen wir aber — wie bisher ihre Versuche zu sammeln, anzuordnen und zu sichten — so jetzt endlich drittens auch ihre literarischen Urtheile für sehr wenig befriedigend erklären, — und wie hätten diese auch wohl anders ausfallen können, da man doch das Platonische so wenig von Unplatonischem zu unterscheiden, und selbst, wo dies geschehn war, so wenig mit Platonischem Geiste zu lesen verstand. Mit dem Urtheil über Platon's Schriften ist es ganz ähnlich gegangen wie mit dem über seine Persönlichkeit. Hier wie da schwankt dasselbe zwischen extremer Gunst und Ungunst hin und her, und nur selten verbindet sich mit dem Lob oder Tadel maasshaltige Besonnenheit und begründendes Nachdenken [2]). Wird

[1]) Wenn es bei Theopomp — ἐν τῷ κατὰ τῆς Πλάτωνος διατριβῆς — nach Athen. XI. p. 508. c. d. hiess: τοὺς πολλοὺς τῶν διαλόγων αὐτοῦ ἀχρείους καὶ ψευδεῖς ἄν τις εὕροι, ἀλλοτρίους δὲ τοὺς πλείους, ὄντας ἐκ τῶν Ἀριστίππου διατριβῶν, ἐνίους δὲ κἀκ τῶν Ἀντισθένους, πολλοὺς δὲ κἀκ τῶν Βρύσωνος τοῦ Ἡρακλεώτου: so bezog sich dies zwar unter allen Umständen erbärmliche Urtheil doch offenbar nicht auf Aechtheit oder Unächtheit der Platonischen Schriften, sondern wie Ueberweg p. 186 treffend erinnert, auf deren Mangel an Brauchbarkeit und Originalität. Und wenn Panaetius den Phaedo verwarf (Anthol. IX. 358), so können wir den Sinn dieses Urtheils eben so wenig genau fixiren, als wie den des Diog. L. II. 64. von ihm angeführten. Mehr aber möchte sich aus beiden kaum ergeben, als dass zu Panaetius Zeit kritische Bestrebungen existirten, was freilich auch sonst erweisbar wäre. (Vgl. Ueberweg p. 194.)

[2]) Besonders erfreulich ist es mir zu sehn, dass auch eine Schrift wie die Apologie ihre Freunde und Verehrer fand, wie Zeno als deren einer bei Themist. orat. 23. p. 295 c. erwähnt wird. Denn es ist doch immer nicht Jedermanns Sache, hinter der einfachen Gestalt dieses kleinen Werks dessen innere Schönheit hindurch zu erkennen. Auch die dem Aristoteles in den Mund gelegte Aeusserung (D. L. III. 37.) dass Platon in der Mitte zwischen Poesie und Prosa stände, konnte unter Umständen das Samenkorn einer tieferen Erkenntniss enthalten (vgl. oben p. 27. 28.). Weniger gilt dies schon von den nicht sehr tiefgreifenden Betrachtungen, die Diog. L.

von der einen Seite seine Sprache in den Olymp erhoben und seine Darstellung als unbedingter Kanon der Rhetorik und Stylistik [1]) gepriesen, ohne dass man deswegen Ernst damit machte, diese Behauptungen durch hinlänglich umfassende und die Platonische Eigenthümlichkeit scharf genug treffende Deductionen zu erweisen: so spricht man ihm dagegen von der anderen Seite Originalität [2]) und Wahrheit innerer wie äusserer

---

a. a. O. und §. 56. daran schliesst. Wenn Alexander d. Gr. den Platon las und verstand, wie man nach Themistius IX. p. 148 ed. Dindorf (vgl. Geier Alex. u. Aristot. Halle 1856. p. 59.) — und auch wohl ohne dessen ausdrückliches Zeugniss — vermuthen darf, so dankte er auch dies gewiss wie so manches Andere dem Aristotelischen Unterricht.

[1]) Selbst aus der Darstellung des Platon so vielfach tadelnden Dionys v. Halicarnass lässt sich die freilich auch sonst genugsam feststehnde Existenz von solchen Kritikern nachweisen, die dem „dämonischen" Platon auch nach der literarischen Seite hin unbedingt den Lorbeer reichten (de admir. vi in Dem. 23. 26. 32. vgl. besonders das *εἰ καὶ παρὰ θεοῖς κ. τ. λ.* mit Cicero's Brutus 31. und Val. Maxim. VIII. 7. extern. 3.). Vereinzelter Wirkungen der platonischen Schriften, wie der Republik auf die Arkadierin Axiothea, des Gorgias auf den Korinthischen Landmann, des Phaedo auf den Kleombrot, (Themist. a. a. O., Tusculan. I. 34. nach einem Epigramme des Kallimachus), haben wir bereits früher (p. 154) wenigstens im Vorübergehn gedacht. Ebenso ist es bekannt, dass Diogenes Laertius sein Werk (III. 32.) widmet einer *φιλοπλάτωνι δικαίως ὑπαρχούσῃ, καὶ παρ' ὁντινοῦν τὰ τοῦ φιλοσόφου δόγματα φιλοτίμως ζητούσῃ.*

2) Die Zweifel an Platons Originalität treten nicht immer direkt und plump auf, wie bei Theopomp, wenn er nach der mehrerwähnten Stelle des Athen. XI. 508 c. (vgl. oben p. 59.) die meisten Dialoge aus den Diatriben des Aristipp (vgl. oben p. 62. 1.), Antisthenes (p. 62. 1., 64.) und Bryson, oder wie bei Aristoxenus und Phavorinus, wenn Diese die Republik aus den *ἀντιλογικά* (= der *ἀλήθεια* = den *καταβάλλοντες* nach der Nachweisung bei Ueberweg p. 186.) des Protagoras ableiten (vgl. D. L. III. 37. 57. aber auch 24.), sondern sie verbergen sich auch hinter der Geschäftigkeit, mit welcher man — ähnlich wie der unglückliche Malone beim Shakespear — den Vorgängern und Vorbildern des Platon nachspähte. Als solche werden genannt von den Philosophen Philolaus (bei Satyrus und Onetor D. L. III. 9. IIX. 15. vgl. oben die Anmerkung auf p. 174. und 175.), Zeno bei D. L. III. 47. cf. Ast p. 40.; von den Sophisten Gorgias (Dionys. v. H. l. l. cap. 6.); von Dichtern Pindar (bei Dionys v. H. l. l. c. 7.), Epicharm (bei Alkimus D. L. III. 9 seq., vgl. Brandis II. 1. p. 149 ff. u. Mullach. fragm. philos. Gr. p. 131 seq., Ueberweg Grundriss p. 31.), Sophron (bei Duris D. L. III. 18. Athen. XI. 504. Olymp. p. 78. vgl. Bran-

Art [1]), Brauchbarkeit und Schönheit, ja selbst Deutlichkeit und Correctheit [2]) ab, ohne doch alle jene aus der Eigenthümlichkeit

---

dis p. 153 d.), endlich von Anderen Alexamenos (bei Aristoteles, Phavorin, Nikias und Sotion nach D. L. III. 47. u. Athen. XI. 112.), Thukydides u. A. (Dionys. l. l. cap. 6. 26.). Indessen die wenigsten von allen diesen Angaben verdienen auch nur die Prüfung. Sie gehn mehr oder minder von der verwerflichen Tendenz aus, eine grosse literarische Erscheinung dadurch erklärlich zu machen, dass man sie in ihre einzelnen Elemente zerlegt, und sind auch, abgesehn hiervon, nicht beweisend. Bei Sokrates, nicht bei Zeno fand Platon den Dialog, im Leben, nicht in der Schrift. Für seine bestimmte Behandlung desselben aber konnte er sich die anderen Sokratiker eben so wenig zum Muster nehmen, als wie er ihnen dazu dienen mochte. Alexamenos ist ein zu dunkler Name für uns, als dass wir viel über ihn urtheilen könnten. Bei Epicharm treffen die Beziehungen, die man ihm zu Plato zu geben versucht, mehr die Sache als die literarische Form: und für diese würde selbst Sophron mit seinen Mimen, wenn zwar auch ein unerlässliches, so doch keinenfalls das bedeutsamste Moment vertreten.

[1]) Ausser den hierauf bezüglichen, einander widerstreitenden Urtheilen eines Theopomp (Athen. l. l.) und Panaetius (D. L. II. 64.), sowie den bekannten Desavouirungen, die Sokrates, Gorgias u. A. den sie betreffenden Dialogen gegeben haben sollen, gehört hieher manches von dem schon früher Erwähnten, wie die bittere Beziehung der Phaedostelle auf Aristipp, die Zurücksetzung des Aeschines bei Gelegenheit des Dialogs Kriton (vgl. oben p. 43. 1., 49. 1., 59. 3., 61. 2., 62. 1. u. s. w.) Dass auch Timon sich die ähnlichen von Platons Namen entnommenen Wortspiele nicht entgehn liess, ist am Ende weniger verwunderlich, als dass überhaupt das Alterthum so wenig den richtigen Gesichtspunkt in dieser ganzen Frage zu finden wusste. Man denke indessen an die zum Theil so freie Composition der Reden in den Geschichtswerken, um zu begreifen, dass man auch bei Platons Schöpfungen darauf verfallen konnte, den Massstab äusserer geschichtlicher Wahrheit an sie zu legen. Daher auch das auf die wirklichen oder angeblichen Anachronismen gelegte Gewicht!

[2]) Um nicht bei den Urtheilen alter Kritiker über einzelne Dialoge oder einzelne Eigenschaften des Platonischen Styls stehn zu bleiben, hebe ich hier — instar omnium — allein die etwas zusammenhängenderen Erörterungen bei Dionys v. Halicarnass de adm. vi dic. in Dem. passim. coll. de comp. voc. 18. p. 115. heraus. Nicht bloss den practischen Nutzen, die politische Einsicht spricht — ähnlich wie Isokrates — dieser herbe Censor dem Platon mit den characteristischen Worten ab: *οὐ σοὶ δέδοται πολεμήϊα ἔργα*: sondern auch das rein Literarische übergiesst er mit so starkem Tadel, ja Spott, dass man verwundert ist, wie ihn die Voraussetzung solcher Fehler, wie er sie z. B. im Menexenus findet, nicht zur Aechtung des ganzen Werks treiben musste, zumal da er sich bewusst ist, nicht bloss sein eignes Urtheil,

seiner Schriften hervorgehnden Rücksichten zu bedenken, dass er nirgends, weder in Sache noch in Sprache unmittelbar vor uns steht (vergl. I. p. 11.), dass er erhabene Persönlichkeiten nicht gemein, gemeine nicht erhaben, geschwätzige nicht kurz, lakonische nicht weitläuftig reden lassen konnte, dass nur aus der Anlage des Ganzen seine Einzelnheiten richtig beurtheilt werden können, und dass selbst Anachronismen, Widersprüche und andere ähnlich ins Auge fallende Züge oftmals sehr wohlüberlegte Mittel für nicht so handgreiflich offenbare Zwecke gewesen sind. Ein Hauptruin methodischer Behandlung der Platonischen Schriften ist auch die unter verschiedenen Modificationen auftretende Voraussetzung von einer noch ausser jenen anzunehmenden Geheimlehre. Insofern hat aber doch auch diese Tendenz etwas Gutes an sich, als sie wenigstens nicht bei dem ersten oberflächlichsten Eindruck stehn zu bleiben gestattete, während die Mehrzahl der übrigen Urtheile diesem allein ihren Ursprung verdankt. Belege für alles dies haben uns theils frühere Gelegenheiten schon gebracht, theils wird sie uns der weitere Verlauf in grösserer Anzahl bringen. Hier genügt es im Allgemeinen auf sie zu verweisen: und nur die Frage drängt sich auch hier wieder auf, ob, wenn man beachtet, wie nachlässig die Menschen die platonische Tradition betrieben haben, und wie Grosses dessen ungeachtet dieses Philosophen Werke auch in literarischer Hinsicht gewirkt [1]) haben — ob nicht grade

---

sondern auch das vieler Anderer, wo möglich das des Platon selbst, auszusprechen (p. 153.). Und doch fehlt es ihm keineswegs nach allen Seiten hin an Gefühl für Platons Grösse und Schönheit. Er tadelt nicht bloss Platons ἀπειροκαλία ἀκαιρία κενοσπουδία, φιλοτιμία, παχύτης, ἀδυναστία, πολυτελεία, u. s. w, sondern lobt auch dessen ἀκριβεία, σεμνότης; ja, er mag sich in der Gegenüberstellung solcher Urtheile sogar äusserst gerecht vorgekommen sein, während dieselbe, in der That, doch nur auf einen verborgenen Widerspruch seiner Auffassung hinweist. Er macht den Platon zur Folie für den Demosthenes, wir halten ihn vielmehr für einen Theil von dessen Grundlage.

[1]) Diese Wirkung bis in alle Einzelnheiten zu verfolgen, muss Sache der Literaturgeschichte bleiben. Wegen des Einflusses auf die Komödie s. oben p. 156. not. 1., auf die Redner p. 154. 2. Vgl. auch Theil I. p. 74. not. 2. in Betreff der Literarkritik u. s. w. Wie unzählige Male ist schon allein die Form des Dialogs, und zwar näher die des Symposiums dem Platon

dies Missverhältniss Zeugniss ablegt für die auch in der Bücherwelt waltenden fata, sage ich besser für die auch über dieser waltenden Providenz, deren ich schon früher gedachte. (Vgl. I. p. 79. 1. sowie II. p. 71. 1.)

§. 18.

Der Platonismus und der Ausgang der Griechischen Philosophie.

Wir mussten uns eben eine Zeitlang bei Aussenseiten unserer Aufgabe verweilen: wir kehren jetzt zu deren innerlicheren Beziehungen zurück, indem wir nach dem Verhältniss des Platonismus zur späteren Entwicklung der Griechischen Philosophie fragen.

Was aber darüber zu bemerken ist, liegt bereits in dem einen Ausdruck „Ausgang" beschlossen, den wir auf den in Frage stehnden Abschnitt der Griechischen Philosophie anzuwenden für erlaubt halten. Nachdem die Griechische Philosophie ihren Morgen in Thales, Heraklit und Pythagoras, und auf der Höhe der drei Meister ihren Mittag gehabt, beginnt ihr Abend unmittelbar nach, oder streng genommen, bereits einige Zeit vor dem Tode des Letzten unter denselben. 322 stirbt Aristoteles, aber schon etwa ein Decennium früher beginnt die absteigende Bewegung, mit der wir es fortan — wie bisher mit einer aufstrebenden oder auf der Höhe befindlichen — zu thun haben. Auch an diese kann sich vielleicht später noch eine Verpflanzung aus der Heimath in fremden Boden, und dadurch ein zweites neues Leben anschliessen. Aber jedenfalls die erste, ursprüngliche und aus völlig eigener Kraft hervorgewachsene Entwicklung war vorbei. Fast in gleicher Art und in demselben Maasse wie diese abnimmt, nehmen nun aber auch nicht bloss die Grade der Uebereinstimmung, sondern auch überhaupt die Berührungspunkte mit dem Platonismus ab, und

---

nachzuahmen versucht; worüber man einige Materialien in v. Heusde's Initia findet.

ein Bericht über den Ausgang der Griechischen Philosophie gestaltet sich daher ganz von selbst zur Geschichte von dem in der altgriechischen Welt immermehr abnehmenden Einfluss der platonischen Ideen.

Um indessen dieser Behauptung die rechte Begründung zu geben, wird es unerlässlich sein, in der nachplatonischen Philosophie zunächst zwei Hauptgruppen und sodann innerhalb jeder derselben wiederum die einzelnen zu ihr gehörigen Glieder von einander zu unterscheiden: zu der ersteren gehören die Vertreter aus einer der drei Schulen der grossen Meister; die andere bilden die ältere Stoa, Epikur und die Skeptiker. Alle haben das Gemeinsame unter sich, dass sie sich von der durch den Platonismus für die Philosophie erworbenen Höhe — mehr oder minder bedeutend herabbewegen: aber den Ersteren widerfährt dies, indem sie einen schon vor ihnen vorhandenen und nicht von ihnen selbst erfundenen, sondern nur adoptirten Standpunkt vertreten, und in dieser Vertretung statt zu bewahren alteriren, statt zu verbessern verschlechtern; den Letzteren dagegen, indem sie neue Standpunkte zu begründen zwar den Glauben und die Absicht haben, ohne es factisch aber zu etwas Anderem als zu willkürlicher Deformation der bisher gesicherten Grundlagen zu bringen. Repristination des Veralteten ist auf der einen, unberechtigte Neuerung auf der anderen Seite der Grundfehler.

Von den Sokratischen Schulen stellen wir, in der Vertretung des Diogenes, die kynische voran, weil diese und dieser sachlich wie persönlich die geringsten Beziehungen zum Platonismus besessen zu haben scheinen. Ein persönlicher Verkehr zwischen Diogenes und Platon wird in der Anekdotenliteratur nicht selten vorausgesetzt: er ist uns aber dessen ungeachtet keineswegs ganz ausser Zweifel, wenigstens nicht, sofern Syrakus und der Hof der Dionyse [1]) sein Lokal gewesen sein

[1]) Nicht einmal dass Diogenes allein, d. h. ohne Zusammentreffen mit Platon, in Syracus gewesen sei, scheint mir ausgemacht. Vgl. meine Dissert. über Aristipp p. 64. not. 2. Sollte sich dasselbe — und zwar mit Einschluss der dem Diogenes in den Mund gelegten Anspielungen auf Sicilien — dessen ungeachtet erweisen lassen: so enthielten diese allerdings auch für Platons Sicilische Reisen wohl eines der ältesten Zeugnisse. Indessen so viel Ver-

soll, und nur hypothetisch möchte ich daher zugeben, dass derselbe, wenn er überhaupt Thatsache ist, etwa in der Art stattgefunden haben mag, wie ihn die Anekdoten schildern, denen zufolge Diogenes dem Platon Hochmuth, Genussucht, Verschwendung, Characterlosigkeit, sowie in Betreff seines Unterrichts Willkühr, Ungenauigkeit und „aufreibende Wirkung“ [1]) vorgeworfen, Platon aber mit Glück nicht nur die Beschuldigung des Hochmuths dem Diogenes zurückgegeben, sondern auch noch die des praktischen wie theoretischen Ungeschicks [2]), der Uebertreibung und Unverschämtheit hinzugefügt haben soll [3]). Immer aber würde dieser Verkehr nur zur Bestätigung dessen dienen können, was sich aus Betrachtung der sachlichen Beziehungen beider Philosophen ergiebt. Ihre Vergleichung bietet wenig Interesse dar, nicht bloss weil Diogenes Aeusserungen grösstentheils unter ganz bestimmten Voraussetzungen geschehn und desswegen auch auf ganz particuläre Pointen zugespitzt sind, sondern noch mehr, weil sie dem Platonismus gegenüber einen zu grellen und unvermittelten Contrast offenbaren. Diogenes ist unter allen Philosophen wohl der grösste Gegner der Grazien, deren grösster Liebling unter jenen Platon ist, der Platon, dem nach dieser Seite hin selbst sein Speusipp kaum genügt

trauen vermag ich doch nicht in jene Geschichtchen von den Feigen, den Teppichen, dem Kohl u. A. zu legen, die man bei Horat. Epist. I. 17. 13., Valer. Maxim. IV. 3. extern. 4., Anaxandrides (Diog. Laert. III. 26.) und Diog. L. VI. 25—27. 58. coll. II. 68. 102. findet.

[1]) Vgl. Diog. L. VI. 24. und 40. Die Geschichte mit dem Hahn, als Verspottung einer angeblich Platonischen Definition des Menschen dankt offenbar den Verhandlungen im Sophist und Politikus ihren ganzen Ursprung. Das bei Diog. L. VI. 69. 70. aus der Logik des Diogenes Mitgetheilte zeigt noch eher mit Aristoteles, als mit Platon Verwandschaft.

[2]) Auf Letzteren würden wir es auch beziehn müssen, dass Platon dem Diogenes das „Auge“ für die Ideenwelt abgesprochen haben soll (Diog. L. VI. 53.), wenn dieser Geschichte nicht überhaupt die oben p. 65. 1. berührten Bedenken entgegen ständen.

[3]) Der Ball fliegt übrigens von beiden Seiten hin und her. Platon entlarvt den Diogenes nach einem Aristotelischen Ausdruck als einen βαυκοπανοῦργος, sofern Dieser seinen Stolz mit einem andern tritt (DL. VI. 26.) und ähnlich bei dem κατακρουνίζεσθαι (41.). Aber auch Diogenes giebt den ihm von Platon angehängten „Hund“ (40.) und Bettler (67.) nicht ohne Geschick zurück.

haben soll: wie begreiflich also, dass Beide nicht einmal so viel Berührung unter einander gehabt zu haben scheinen, um ihre Zusammenstellung als fruchtbar erscheinen zu lassen [1]). Eine Carricatur ist Diogenes und zwar mehr noch die des Antisthenes als die des Sokrates, wofür ihn, ich weiss nicht ob mehr aus Schonung oder aus Bitterkeit, schon Platon selbst [2]) erklärt haben soll [3]).

Etwas mehr Beziehungen zum Platonismus als die Kyniker besitzen schon die späteren Kyrenaiker, d. h. diejenigen Mitglieder dieser Schule, unter deren Hand der von Aristipp nicht ohne Geist und Besonnenheit begründete Hedonismus an formeller Bestimmtheit zwar gewann, an sachlicher Frische, Einheit und Haltbarkeit aber doch eben so viel einbüsste. Durch beide Veränderungen musste dieser Standpunkt aber mehr noch als bei seinem ersten Vertreter den Contrast seines innern Wesens gegenüber dem Platonismus offenbaren, wie dies selbst da der Fall ist, wo er einzelne Durchgangspunkte mit diesem gemein hat. So hören wir von einer Richtung dieser Schule, dass sie die Freundschaft und andere ähnliche Interessen des sittlichen Lebens aus dem hedonistischen Gesichtspunkte aufhob, während eine andere [4]) sie aus eben diesem Gesichtspunkte zu begründen strebte. Platon aber hatte in seinem Philebus den innern Widerspruch dieses Gesichtspunktes selbst, sowie anderseits im Lysis den hohen unveräusserlichen Werth der Freundschaft als sittlichen Gutes hervorgehoben [5]). — Jene erstere

---

[1]) Dennoch werden Beiden gelegentlich auch dieselben Geschichten nachgesagt. Vgl. Stobaeus serm. 77. mit Diog. L. VI. 65. oder, was Diog. L. VI. 5. coll. 48. über die Nothwendigkeit, nicht in Bücher, sondern in die Seele zu schreiben, gesagt wird, mit der besprochenen Phaedrusstelle.

[2]) Offenbar mit Anspielung auf den rasenden Ajax. Vgl. Aelian. var. hist. XIV. 33. woraus Diog. L. VI. 54. wohl entstanden. Wegen Antisthenes s. auch oben p. 64. 65.

[3]) Noch weniger verlohnt sich das Verweilen bei anderen Kynikern, wennschon es z. B. vom Krates bei Diog. L. VI. 98. heisst, dass er in seinen Briefen sehr gut philosophirt, und in der λέξις zuweilen an Platon erinnert habe.

[4]) Zu dieser gehörte Annikeris (D. L. II. 96. coll. 93. 98), über dessen Verwechselung mit dem angeblichen Befreier des Platon (vgl. das Glossem in II. 86.) man Menage ad l. und ad III. 20. vergleiche.

[5]) Eben dieselbe Erwägung, dass Freundschaft weder bei ganz Wei-

Richtung verzweifelte auch an der Erreichbarkeit der *εὐδαιμονία*, während diese ihrer bei einiger Anstrengung auch unter den ungünstigen Umständen gewiss zu werden vertraute [1]). Auch hier tritt Platon wieder beiden zugleich entgegen, der einen, sofern sein Philebus die Erfordernisse für das im Leben erreichbare Gut sehr genau, und nicht eben allzu hoch greifend bestimmt, der andern sofern eben dieser Dialog hoch über jenes Gut hinaus noch auf die Idee als dessen unerreichbares Vorbild hingewiesen hatte. Und so treten uns auch sonst vielfach die bezeichnendsten Differenzen entgegen. Ein Hegesias überredete zum Tode, indem er Gleichgültigkeit gegen das diesseitige Leben, ja Furcht vor demselben einflösste. Wie schön hatte dagegen der Phaedon vor Selbstmord gewarnt, wiewohl, oder soll ich nicht lieber sagen, weil er so ganz von der Gewissheit einer ewigen Welt jenseits des „Flusses“ und der „Sandbank“ dieser Zeitlichkeit durchdrungen war. Derselbe Hegesias legte mit Platon die Sokratische Theorie von der Unfreiwilligkeit des Fehlens zu Grunde, aber während Platon mit dieser seine Ueberzeugung von dem Vorzug der Strafe vor der Straflosigkeit bei begangenem Unrecht zu vereinigen gewusst hatte, entwickelte er daraus eine politisch wie pädagogisch höchst unpraktische Lockerung der Strafgerechtigkeit (Diog. L. II. 95.) So können also auch diese, zwar keineswegs gewöhnlich zu nennenden, doch aber in ihrem Egoismus und Kosmopolitismus, in ihrem Sensualismus, Scepticismus und Atheismus practisch wie theoretisch gleich gemeinschädlichen und dabei so äusserst kurzlebigen Gedanken der Kyrenaiker für die gesunde Harmonie und unverwüstliche Jugendfrische des Platonismus nur eine sehr vortheilhafte Folie abgeben [2]).

---

sen noch bei ganz Unverständigen statt haben könne, die den Platon zu seiner Definition der Freundschaft geführt hatte, benutzte Theodoros, um diese ganz aufzuheben. Und eine ähnliche Unproductivität findet sich auch sonst wohl bei diesen Kyrenaikern. Sie operiren mit Platon's Bausteinen, aber nach eignem Plan.

[1]) Vgl. D. L. II. 94. mit 96.

[2]) Hierzu gehört es auch, dass sich die überlieferten Dialogentitel dieser Zeit entweder ins Mythologische, oder auch, wie beim Ἀποκαρτερῶν des Hegesias, ins Abstracte verlieren, statt an der historischen Bestimmtheit festzuhalten, die die Regel des Platon gewesen war.

Und etwas Aehnliches gilt nun endlich drittens auch von der megarischen sowie der elisch-eretrischen Schule [1]), wiewohl es nicht zu übersehn ist, dass grade hier der Berührungspunkte [2]) mehr und wichtigere sind, als bei den beiden vorhin behandelten Schulen. Vielleicht deutet schon das hierin liegende Missverhältniss auf einen im Innern ihrer Gedanken liegenden Widerspruch, jedenfalls aber glaube ich denselben an ihnen wahrnehmen zu können. Derselbe entspringt aus ihrer Combination der Sokratischen und Eleatischen Voraussetzungen und er bewirkt eine scharfe, durch keine nachfolgende Vereinigung wieder ausgeglichene Theilung der wissenschaftlichen Arbeit zwischen Polemik und Dogmatik. Für die Zwecke der Ersteren, die ihnen wohl überhaupt die wichtigeren gewesen sind, bedienen sie sich nicht selten Platonischer oder doch der auch dem Platonismus zu Grunde liegenden Sokratischen Elemente, so wenn sie gegenüber dem Stoischen oder auch von andern Seiten her verfochtenen Materialismus den vom Sinnlichen unabhängigen Werth des Denkens betonen [3]), oder wenn sie den Aristotelischen Formalismus, ähnlich als wie es der historische und Platonische Sokrates dem sophistischen gegenüber vermocht hatte, in seinen eignen Netzen zu fangen versuchen. Aber so rüstig sie nach diesen und ähnlichen Seiten auch polemisiren, so unfruchtbar sind sie doch zur Aufstellung eigner Thesen, was sich indessen

[1]) Die Berechtigung, von den Megarikern collectivisch und in Zusammenfassung mit jener andern Schule zu reden, darf ich als erwiesen voraussetzen. Vgl. u. A. Ritter Bemerk. über d. Phil. d. Meg. Schule p. 5. u. Prantl Gesch. d. Logik I. p.

[2]) Freilich die Annahme persönlicher Berührungen scheint mir zum Theil aus chronologischen Rücksichten unhaltbar. Dagegen, dass Menedemus Platon gehört haben sollte (Diog. L. II. 125. 134. 135.) erklärte sich schon Jonsius, den Menage mit Unrecht aus Plutarch und Cyrill zu widerlegen versuchte (ad l. l. 128.). Die ganze Geschichte von den Gesetzgebungen, zu denen Platon seine Schüler gesandt haben soll, ist verdächtig.

[3]) Dies liegt als Grundgedanke auch in manchen ihrer bekanntesten Sophismen, wie z. B. in der Elektra und vielleicht auch dem Lügner, nach Ritters Vermuthung (a. a. O. p. 38 seq), der über ihre Stellung zur Stoa p. 36 bemerkt, dass sie dieser in den wichtigsten Punkten ganz entgegen gesetzt waren. Vgl. Plutarch de stoic. repugn. 10. 46. Aristokles bei Euseb praep. evang. XIV. 17.

auch sehr wohl begreifen lässt, selbst wenn man nur ihre Abweichungen vom Platon beachtet [1]). Sie übertreiben nämlich dessen idealistische Richtung in gewissen Beziehungen eben so sehr als wie sie in anderen hinter derselben zurückbleiben. Das Erstere widerfährt ihnen z. B. wenn sie die Sinneserkenntniss nicht blos unter das Denken herabsetzen, sondern noch mehr als billig ihres Werthes berauben [2]). Das Andere aber, wenn sie an die Ideen nicht glauben und überhaupt keinerlei Vielheit in die Einheit des Seienden zulassen wollen [3]). Mit dem Einen verschliessen sie sich die Thür zur Erforschung der diesseitigen, mit dem Andern diejenige zur Spekulation über die jenseitige Welt. In beidem documentiren sie also, wie wenig sie bei allen äusseren Berührungen mit der Platonischen und nachplatonischen Philosophie innerlich die Höhe der ersteren zu behaupten wissen. Wie Eukleides, so vermag auch seine Schule dem Platonischen eine Weile zu folgen, dann aber sinkt sie wieder ins Eleatische zurück, und, wie es wohl zu gehn pflegt, erbittert sich nun die aus Schwäche zurückbleibende über das Glück des rüstiger Fortschreitenden. Ohne skep-

[1]) Hiernach lässt sich also auch über des Herakleides Ansicht (D. L. II. 135.), dass Menedemus die Platonischen Meinungen getheilt, mit der Dialektik aber überhaupt nur Scherz getrieben habe, wohl noch anders beurtheilen, als wie Ueberweg (Grundriss p. 64) es mit der Hinzufügung thut: „Beides wird nicht in einem allzu strengen Sinne zu nehmen sein.“

[2]) Wir würden sagen „ganz und gar,“ wenn man nicht mit einigem Grunde vermuthet hätte, dass z. B. Diodor doch auch der Wahrnehmung eine gewisse Wahrheit zu vindiciren gesucht hätte. Vgl. Ritter p. 23. 25.

[3]) Als ausdrücklicher Gegner der Ideen wird Stilpon erwähnt Diog. L. II. 119. vgl. Ritter p. 30. 32. Eben dahin gehört es aber auch, wenn die gegenwärtige Bewegung und alles Vergehn geläugnet, wenn nur dem Wirklichen Möglichkeit, diesem aber auch Nothwendigkeit zugesprochen, wenn die Tugend in ihren einzelnen Arten nur als nominell verschieden, und der Weise als erhaben gefasst wird, wie über jede Empfindung, also auch über die des Schmerzes, so auch über jedes Bedürfniss, also auch z. B. über das der Freundschaft. Vgl. Sext. Empir. adv. Mathem. X. 85. 97. 347. Aristot. Met. IX. 3. Cicero de fato. 6 und 7. Seneca epist. 9. Plutarch de tranq. anim. 6. de rep. St. l. l. de virtut. mor. 2. Arrian. Epict. II. 19. Alles dies beweist doch nur, wie wenig die Megariker Ewiges und Zeitliches mit einander zu vermitteln wissen.

tische[1]) Anwandlung ist die megarische Schule gewiss nicht zu denken.

Während nun aber so die Sokratiker durchgehnds noch unter Sokrates zurücksinken, weil sie sich nicht zu Platon aufzuschwingen wissen, so fragt es sich jetzt nach den Peripatetikern weiter, ob diese sich etwa durch treuen Anschluss an ihren Meister und durch glückliche Behauptung von dessen Standpunkt auf gleicher Höhe mit dem Platonismus zu halten oder wohl gar über denselben hinauszuheben wissen. Aber auch das muss verneint werden, und zwar nach allen drei Voraussetzungen, die hierin zu liegen scheinen. Zunächst nämlich darf nicht übersehn werden, dass, wennschon die peripatetische Schule im Ganzen sich strenger und unselbstständiger an ihren Meister anschloss, als wie dies in einer anderen der bisher erwähnten Schulen der Fall war (vgl. oben p. 141.): desswegen doch auch in ihr nicht alle und in allen Beziehungen dem Vorbilde des Aristoteles nachgingen. Aber auch selbst wo dies Letztere äusserlich oder sogar innerlich der Fall war, erreichen die Peripatetiker damit doch nicht immer die gleiche Tiefe und Reife, Vielseitigkeit und Mässigung, die Aristoteles besessen. Und es muss daher drittens behauptet werden, dass sowohl da, wo die Peripatetiker ihrem Meister treu bleiben, als auch da, wo sie von ihm differiren, des Gegensatzes gegen den Platon mehr ist, als der Uebereinstimmung mit ihm, wobei dieser Gegensatz in den meisten Fällen auch nur auf Kosten der Wahrheit selbst stattfindet.

In dem Aristotelischen Standpunkte lag ein in dieser Stärke früher noch nicht vorhandenes Interesse für allerlei Arten der Erfahrung und Erfahrungswissenschaft. Mehrere der Schüler des Lyceums zerstreuen sich daher auch auf diesem Gebiete und zwar mit einem solchen Eifer, dass sie das Philosophische ihres eigentlichen Ausgangspunktes darüber zum Theil vergessen und verwischen. Dies ist nicht nur dem Herakleides wider-

---

[1]) Das beweist vor allem das bekannte ἕτερον ἑτέρου μὴ κατηγορεῖσθαι dessen Consequenz doch jede Art von Erkenntniss aufhebt. Plutarch adv. Col. 22. 23. Simplic. Arist. Phys. fol. 26 a. coll. Noct. att. XI. 12. Diog. L. II. 134.

fahren, den wir schon oben [1]) bei den Platonikern einreihen zu müssen geglaubt haben, sondern zum Beispiel auch dem Dikaearch [2]) und Aristoxenus [3]). Ihnen dürfen — des gleichen Resultats wegen — auch noch einige der Späteren zugesellt werden, bei denen der realistisch wissenschaftliche Trieb überhaupt nicht nur nach der speculativen, sondern ebenso auch nach der empirischen Seite hin erlischt, und einem rhetorischen Formalismus den Platz abtritt, wie dies namentlich beim Kritolaus der Fall gewesen zu sein scheint [4]).

---

[1]) Abweichend von unseren obigen (p. 138. 152.) Bemerkungen nähert eine Autorität wie Brandis (Handb. III. 1. p. 576. not. 35.) den Heraklides allerdings mehr den Aristoteles als den Platon an. Indessen auch wenn er hierin gegen Zeller II. 1: p. 725. coll. I. p. 647. 2.; 685 seq. Recht behielte, würde dadurch doch das, worauf es im Texte ankömmt, nicht alterirt werden. Beziehungen hat Herakleides unläugbar nach beiden Seiten, aber nach keiner sind dieselben rein; und sein Hauptinteresse scheint mir immer doch das empirische gewesen zu sein. Von seinen Dialogen ist ausser bei D. L. V. 86. auch bei Cicero ad Attic. XIII. 19. und ad Quint. fratr. III. 5. die Rede, wo es sich um das Zurücktreten des Verfassers handelt. Ebenso bei Proklus in Parm. I. extr. p. 54. ed. Cousin, wo bei ihm, wie beim Theophrast die Beziehungslosigkeit seiner Prooemien mit dem nachfolgenden Dialog getadelt wird.

[2]) Daher der Vorzug, den er dem praktischen vor dem theoretischen Leben giebt, was zusammen hängt mit dem materialistisch-pantheistischen Standpunkt seiner Psychologie. Letzterer hatte er auch Dialoge gewidmet, in denen das Oratorische, Mimische und Scenische ziemlich reich ausgebildet gewesen zu sein scheint (vgl. Zeller 719. 2), wennschon er am Platonischen Phaedrus das φορτικόν tadelte (D. L. III. 38.). Seine „hartnäckige“ Kritik des Platon vermuthet man in den drei, nach Mitylene, als dem Ort ihrer Handlung lesbisch genannten Dialogen, wie die des Aristoteles in den Korinthischen.

[3]) Nach Cicero Tuscul. I. 10. war ihm, der mit Recht musicus idemque philosophus heisst, die Seele ipsius corporis intentio quaedam. Er erneuerte also eine Ansicht, die sowohl der Phaedo als auch Aristoteles (de anim. I. 1.) widerlegt hatte.

[4]) Eine der frühesten Aeusserungen dieser Tendenz ist wohl darin zu erblicken, dass Eudemus, der, wie Phanias, den τρίτος ἄνθρωπος besprochen hatte, dies in seiner Schrift περὶ λέξεως gethan hatte (vgl. Prantl Gesch. d. Logik I. p. 353. coll. p. 18. not. 50.). Eben diese Tendenz, philosophische Gegenstände grammatisch oder rhetorisch zu behandeln, gipfelt nun aber bei denjenigen Peripatetikern, die sich zuerst mit der Römischen Welt berühren, und um deren Willen die berüchtigte Erzählung des Strabo von

Indessen auch wo der eigenthümliche Boden der Aristotelischen Philosophie der Hauptsache auch gewahrt bleibt, wie namentlich beim Eudemus [1]) Theophrast [2]) und Strato: wird

---

dem Schicksal der Aristotelischen Schriften entstanden ist. Den Weg hat der Indifferentismus gebahnt, den wir bei manchen Peripatetikern antreffen, theils in Rücksicht auf die Versetzung ihrer Standpunkte mit anderweitigen philosophischen Elementen, theils in Rücksicht auf die anfangs mit so grossem Eifer erfasste empirische Forschung. Selbst Strato unterscheidet sich in letzter Hinsicht sehr wesentlich von den ältesten Gliedern der Schule.

[1]) An diesem γνησιώτατος τῶν Ἀριστοτέλους ἑταίρων ist besonders seine theologische Richtung bemerkenswerth, weil diese wenigstens scheinbar eine Annäherung an Platon enthält. Es handelt sich dabei nämlich um das Verhältniss Gottes zur Welt überhaupt und zur sittlichen insbesondere, und wenn nun auch in der ersten Beziehung ihn mehr noch die Schwierigkeiten der Aristotelischen Fassung beunruhigt, als Platonische Gedanken angezogen haben mögen: so scheint dies in der letzteren Rücksicht doch offenbar der Fall zu sein. Ethik I. 1. heisst es von der Glückseligkeit, dass sie erreicht werde entweder durch μάθησις oder durch ἄσκησις oder ἐπιπνοίᾳ δαιμονίου τινος (ὥςπερ ἐνθουσιάζοντες) ἢ διὰ τύχην. Im innern Zusammenhange hiermit steht es, wenn Eth. VII 14. das Glück einiger unfehlbar glücklicher Menschen von der τύχη auf die φύσις, von dieser aber auf Gott zurück geführt, und dabei der interessante Zusatz gemacht wird: τὸ δὲ ζητούμενον τοῦτ' ἐστὶ, τίς ἡ τῆς κινήσεως ἀρχὴ ἐν τῇ ψυχῇ· δῆλον δή, ὥςπερ ἐν ὅλῳ, θεὸς καὶ ἐν ἐκείνῃ· κινεῖ γάρπως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον· λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος ἀλλά τι κρεῖττον· τί οὖν ἂν κρεῖττον καὶ ἐπιστήμης εἴη καὶ νοῦ πλὴν θεός; κ. τ. λ. mit dem unerlässlichen Emendat. Und so wird denn auch Eth. VII. 15. Gott nicht nur als Urheber der Sittlichkeit, sondern auch als deren ὅρος bestimmt, den zu denken den wahren Inhalt der höchsten Glückseligkeit ausmache. Denkt man an das Platonische Θεὸς μέτρον πάντων, sowie an die Erörterungen der Tugendlehre zurück, in denen bei der Alternative, ob die als Gut gedachte, und somit in genaueste Beziehung zur Glückseligkeit gesetzte Tugend von Natur oder durch Uebung oder durch Lernen entstehe, auf jedes Glied derselben sowohl bejahend als verneinend geantwortet wird, je nachdem mit demselben die durch die Erinnerung an die Praeexistenz vermittelte Beziehung auf die Ideenschau verknüpft wird oder nicht — so bedarf die Aehnlichkeit der Eudemischen Aeusserungen mit den Platonisch-Sokratischen keiner weiteren Hervorhebung. Indessen auch deren Differenz übersehe man nicht, welche nicht nur darin besteht, dass bei Eudemus die Praeexistenz gar nicht anerkannt wird, sondern auch innerhalb des zeitlichen Lebens, mit dem allein Eudemus zu thun hat, die Stellung des Theoretischen zum Practischen eine ganz andere ist. Den sittlichen Werth oder Unwerth des Menschen begründet nach Platon seine Theilnahme an der Ideenschau. Nach Eudemus wirkt Gott — also doch wohl auf unmittelbar practischem

doch auf einzelne Seiten der Lehre des Aristoteles noch ein ganz anderes Gewicht gelegt, als wie sie es bei diesem em-

---

Wege — das Sittliche in der Seele. Nach ihm ist das Ziel und Ende des ganzen Verlaufs daher auch das Denken Gottes, also ein theoretisches Moment, während Platon das Theoretische, weil als Grundlage, dann zugleich auch als Mittel zur Erreichung des Sittlichen fassen kann. Ueber andere Beziehungen des Eudemus zu Platon siehe Zeller p. 701. not. 1. und p. 709. not. 5. Ebendenselben auch über Eudem's Neffen, Pasikles oder Pasikrates, p. 710. 1., wo eine bezeichnende Parallele mit dem Anfang des VII. Buches der Platonischen Republik geltend gemacht wird.

[2]) Dass Theophrast noch den Platon gehört (D. L. V. 36) ist zwar, wie Brucker (p. 841. not. k.) und Zeller (p. 640.) erinnern, nicht unmöglich, doch ebenso unsicher, als die Uebertretung der Platonischen Geschichte vom Zaum und Sporn auf ihn und Kallisthenes (Diog. L. V. 39. vgl. oben p. 69. 1.). In Styl, Form und Inhalt berührten sich seine Schriften vielfach mit den Platonischen, selbst wo sie dasselbe nicht ex professo betrafen, wie dies bei einigen (Diog. L. V. 43. ἐπιτομὴ τῆς Πλάτωνος πολιτείας vgl. Zeller p. 694. 1. D. L. V. 47. τῶν Ξενοκράτους συναγωγή, πρὸς τοὺς ἐξ Ἀκαδημίας) allerdings auch der Fall war. Die Süssigkeit und Eleganz seines Styls wird über Aristoteles, und dem Platon zur Seite gestellt (vgl. Zeller p. 640. 3., 643. 4. und Ritter III. p. 407.); an seinen Dialogen war das Vorhandensein von Prooemien und deren Beziehungslosigkeit zum weiteren Verlauf (vgl. oben p. 75 not. 1.) sowie wahrscheinlich auch eine wenigstens der Platonischen Zurückhaltung gegenüber Uebertreibung zu nennende Steigerung des Mimischen besonders bemerkenswerth. Wenigstens sprechen für das Letztere sowohl was von ihm persönlich erzählt wird (vgl. Zeller 690. 2.) als auch seine Charactere. Wenn er über die Liebe (D. L. V. 42. 47. Athen. XIII. 562 e. 567 b. 606 c. Strabo c. 478.), Freundschaft (D. L. V. 45. Hieron. VI. 517 b. Gellius I. 3, 10. VIII. 6. vgl. Zeller p. 692. 693.), Lust, Glückseligkeit u. A. handelte, musste er auch dem Inhalte nach vielfach mit Platon zusammen treffen, und Reminiscenzen an diesen und Sokrates verwischen zuweilen sogar den Aristotelischen Grundton in etwas, während es natürlich auch an polemischen Beziehungen nach jenen Seiten hin nicht fehlt. Die Liebe fasste er sinnlicher, die Freundschaft practischer, das ganze Leben kleinmüthiger als Platon auf. Er stellte die Platonische Forderung des ὁμοιοῦσθαι θεῷ auf, aber scheint zugleich die akademische Ansicht von der Seligkeit Gottes bestritten zu haben. Er behauptet die Providenz Gottes in der Welt und die Zweckmässigkeit der letzteren, aber ohne diese durchgehnds für nachweisbar und jene für geschieden von dem natürlichen Lauf der Dinge zu halten. Des Uebels fand er mehr als des Guten in der Welt, während Platon sich doch damit begnügt hatte, nur die Unerlässlichkeit des ersteren zu betonen. Zusammenhängend damit ist seine Schätzung der äussern Güter die ihm nicht selten als Ueberschätzung ausgelegt und hart

pfangen hatten, so namentlich auf die Abkehr von alle dem, was gegenüber der Welt überhaupt und der Sinnenwelt insbesondere als ein Jenseitiges erscheint: eine Tendenz, die zum Theil in Aristoteles selbst ihre Wurzel hat, von dessen Schülern aber doch unvorsichtig und irrthümlich gehandhabt, und so bis zum kaum mehr verhüllten Sensualismus und Atheismus gesteigert worden ist[1]).

---

getadelt worden ist (vgl. Ritter p. 410. und Zeller p. 643. 2.), während eine principielle Dreitheilung der Güter doch im Wesentlichen nicht von Platon und Aristoteles abweicht. (Zeller p. 685. 2. 686.) Sehr treffend bringt Zeller dies auch mit seiner specifisch gelehrten Haltung zusammen, der es übrigens nicht widerspricht, wenn er — mit Aristoteles und Platon — der wissenschaftlichen, insonderheit der naturwissenschaftlichen, Forschung gewisse Schranken setzte. Am meisten schätze ich an ihm, dass er sowohl Platon und seine Schüler, als auch seines eigenen Meisters Gedanken mit Unbefangenheit zu beurtheilen strebt, wennschon er in Betreff jener auch nicht immer das Richtige trifft, und bei diesen nicht immer zu einer wirklichen Verbesserung gelangt. Der Speusippischen „Vergöttlichung des Mathematischen" stellt er den „unbewegten Beweger", der platonischen Auffassung von der Zeit die Aristotelische gegenüber. Den Begriff der „falschen Lust" fasst er in der richtigen Weise, die auch die des Platon gewesen war, vielleicht aber ohne dies Letztere einzusehen (vgl. die von Zeller angeführten (p. 683. 687. 2. 693. 7.) Stellen aus Diog. Laert. ins, Athenaeus, Olympiodor und Aspasius). In der Opfertheorie konnte ihn selbst ein Porphyrius — wir untersuchen später, mit welchem Rechte — als Vorgänger betrachten. Aber auch die Aristotelischen Begriffe der Bewegung und Energie unterwirft er Aporien, die den eigensten Grund und Boden des Peripatetischen zu erschüttern drohn. (Die Belege für alles dies bietet Zellers umsichtige Darstellung des Theophrast, besonders p. 648. 654. 3. 655. 3. 657. 1—3. 658. 660. 5—7. 663. 8.)

[1]) Das „duo quum dicaut idem, non est idem" hat sich wohl selten in so interessanter Weise erfüllt als an dem Verhältniss des Aristoteles zu seinen Anhängern; die nicht nur trotz, sondern einige Male auch wegen ihres beabsichtigten Anschlusses an ihn von ihm abweichen. So z. B. wollen sie ihn oft nur ergänzen und vervollständigen: indem sie aber desswegen auf von ihm übersehene Momente den Accent legen, gewinnt das Ganze einen andren Character. Zeller Vgl. p. 684 der etwas, Aehnliches speciell von der Ethik hervorhebt. Ebenso führt die dem Aristoteles nachgeahmte Methode des Aporien-aufwerfen zuweilen zu einer recht rücksichtslosen Kritik des Aristotelischen. Theophrasts Abweichungen sind zum Theil nicht unbedeutend, und beruhen doch nur auf Ausdehnung des Aristotelischen Begriffs der Bewegung auch auf die höheren Seelenthätigkeiten. (Zeller p. 676). Ja! sogar die psychologischen Ansichten von Aristoxenus und Dicaearch

Und kann man nun noch daran zweifeln, dass sowol jene erste als diese zweite Gruppe sich fast in gleichem Masse wie von dem Platonismus, so von der Wahrheit entfernt. Natürlich fehlt es bei Beiden nicht ganz an Elementen der entgegengesetzten Art [1]), aber wie verschwinden diese doch in der Gesammtphysiognomie der Schule. Allmälig erwächst in dieser, sehr unähnlich Dem, was wir über das Verhalten des Aristoteles selbst als beglaubigt angesehn haben, eine Bitterkeit gegen alles Platonische, deren unerfreuliche Frucht auf literarischem Gebiete uns ja schon der voraufgehende Paragraph in so manchen schiefen und ungünstigen Berichten und Auffassungen dargestellt hat. Eine solche Bitterkeit ist aber in der Regel ein ziemlich sicheres Kennzeichen dafür, dass man selbst noch nicht zu wahrer innerlicher Superiorität gegenüber dem Standpunkt, den man bekämpft und tadelt, durchgedrungen ist [2]). Und auch abgesehn von dieser mehr persönlichen Stimmung, ist es nicht auch in der Sache selbst oft, als ob Platon seinen Theaetet, seinen Phaedon u. s. w. gar nicht geschrieben hätte? Mit solcher Naivetät erneuert man die in diesen Werken widerlegten Irrthümer, und ignorirt die in ihnen aufgestellten Wahrheiten. Wahrlich: ob Aristoteles selbst grösser sei als Platon, darüber mag vielleicht gestritten werden können, aber dass im Lyceum nur äusserst wenige waren, die Diesem auch nur die Schuhriemen zu lösen verdienten, das scheint mir ausser allem Streit zu sein.

Je weniger uns nun aber hiernach die Stellung befriedigen kann, die von den Sokratikern und Peripatetikern zu den ihrer Fortpflanzung harrenden Platonischen Ideen eingenommen wurde: mit desto grösserer Spannung richtet sich unsere

---

schliessen sich doch wenigstens als Missverständniss an die Aristotelische Lehre von der Seele als Form des belebten Körpers an. (Ritter p. 416. 1. 2. u. 417. 1).

[1]) In dieser Rücksicht verdient der Ausdruck οἱ περὶ Πλάτωνα Περιπατητικοί Beachtung, der von Epikur angegriffene Vertheidiger des Identitätsprincip betrifft, und den Prantl p. 360. not. 37. aus Joann. Sic. schol. ed Hermog. VI. p. 201. ed. Walz. hervorgezogen hat. An dieser Stelle kommt ausserdem auch das bekannte Eunuchenräthsel aus der Republik vor.

[2]) Vgl. die bitteren, aber doch nicht unbegründeten Bemerkungen von Prantl p. 347. seq.

Aufmerksamkeit auf die weiteren Schicksale der Akademie, als der zu solcher Fortpflanzung ganz eigentlich bestimmten Schule. Und von ihr kann es nun auch wirklich nicht mit Recht verkannt werden, dass, verglichen mit jenen andern Beiden, ihr Abstand oder Abfall von der Höhe des Platon kein sehr erheblicher zu nennen ist. Im Gegentheil: die Entwicklung dieser späteren Akademie verläuft genau so, wie man es nach der ganzen Situation ihrer früheren Vertreter, und überhaupt unter Berücksichtigung der für sie in Frage kommenden Zeit- und Schulverhältnisse nur erwarten kann. Ich finde, dass in der Mehrzahl der neueren Darstellungen die Akademie ziemlich ungünstig beurtheilt wird [1]). Aber sollte dies nicht vor Allem daherstammen, dass man in ihr, der Schule des Platon, wenn nicht eine ganze Reihe anderer Platone, so doch anderer Aristoteles zu finden erwartete, und in dieser Erwartung allerdings sich getäuscht findet. Oder auch aus der Unbequemlichkeit, welche man dabei empfindet, wenn man ihren Zusammenhang mit dem von ihr scheinbar so heterogenen Standpunkt des Meisters, ihre Verschiedenheit von der scheinbar so ganz mit ihr identischen Skepsis festzustellen versucht — eine Unbequemlichkeit, die aber auch gar nicht aufkommen würde, wenn man nicht — zum Theil an der Hand ungenauer Ueberlieferungen, zum Theil aber auch selbst über diese noch hinausgehend — jene Heterogenität und diese Identität sich noch grösser vorstellte, als sie wirklich gewesen ist. Oder endlich auch aus der Unterschätzung von solchen mit den Akademikern in Berührung tretenden neuen Gestalten, wie namentlich die Stoa ist, deren wachsende Machtentfaltung die auf ihrem ererbten Besitz ruhende Akademie allerdings nicht unerheblich bedrängt und gedrückt hat. Bringt man alle diese Momente gehörig mit in Anschlag, so wird man in die gewöhnlichen Herabsetzungen der Akademiker wenigstens nicht ganz mit einstimmen können. Es ist wahr, sie haben sich mehr von der äusseren Rücksicht auf ihre Umgebungen, als

[1]) So z. B. selbst von Ritter, Brandis, Zeller u. s. w. während Prantl allerdings einen andern Ton anschlägt, aber dieser Letztere doch mehr aus Hass gegen die Stoa als aus Anerkennung für die Akademie.

von den aus dem Innern des Platonischen Systems selbst hervorgehenden Motiven treiben lassen: aber dass sie auch nur ein einziges derselben gradezu verläugnet hätten, lässt sich mit Nichts beweisen. Sie haben mehr zu bewahren als zu vermehren, mehr zu vertheidigen als anzugreifen verstanden: aber war Beides nicht vielleicht eine ganz vernünftige Abschätzung wie ihrer eignen Kräfte einerseits, so der Grösse der von ihnen doch immer stillschweigend vorausgesetzten Leistung ihres Meisters anderseits. Es ist wahr, sie haben sich aus dieser Leistung mehr der ethischen, als der physischen, psychologischen und metaphysischen Bestandtheile angenommen: aber folgten sie darin nicht einem in jener Zeit ganz allgemeinen Zuge der philosophischen Bewegung, den man tadeln und verwerfen mag, aus dessen Vorhandensein auch bei ihnen man aber nichts für ihre besondere Eigenthümlichkeit schliessen kann. Es ist endlich wahr, dass bei ihnen je länger je mehr das streng philosophische Interesse überhaupt erlischt: aber ist das nicht noch zu allen Zeiten das gleiche Schicksal aller Philosophenschulen gewesen? Sie alle kommen mir wie das unausbleibliche Zurückschwingen des Pendels vor, den die energische Hand ihres Stifters mit Nachdruck nach Einer Seite hin gestossen hat. In diesem allgemeinen Sinne mag man auch die Akademiker tadeln — nicht aber wegen Einzelnheiten oder im Vergleich mit den Sokratikern und Peripatetikern. Auch glaube ich, dass man sie, wenigstens für unsern Zusammenhang nur als Ein in sich verbundenes Ganzes auffassen darf, wenn schon ich nicht läugnen will, dass es nach anderen Rücksichten berechtigt sein mag, von zwei, drei, vier, oder auch gar fünf verschiedenen Akademien zu reden.

Zunächst die Namen des Polemon, Krates und Krantor bezeichnen innerhalb der Akademie denjenigen Moment [1]), wo man zum ersten Mal inne wird, dass die gleichsam noch aus dem eignen Munde des Platon herrührende Tradition ver-

[1]) Auf sie trifft daher am Meisten zu, was nicht nur von ihnen, sondern auch von Speusipp und Xenokrates Academ. II. 42. gesagt wird: Diligenter ea, quae a superioribus acceperant, tuebantur.

stummt, und daher das Bedürfniss verspürt, sich an den in Schrift niedergelegten Ausdruck seiner Lehre zu halten, und denselben möglichst genau zu constatiren [1]. Dass dies Bestreben nach einer ruhigen und gleichmässigen Verständigung über den Inhalt der Platonischen Schriften jetzt heraustrat, war um so natürlicher und berechtigter, je weniger die ältesten Vertreter der Akademie es schon besessen zu haben scheinen [1]. Diese fühlten sich wahrscheinlich noch zu sicher in ihrem allgemeinen Zusammenhange mit dem Meister, als dass sie es sich hätten versagen wollen, grade nur auf die dunkelsten und schwierigsten Punkte in dessen Lehre mit grübelndem Scharfsinn einzugehn, ohne dabei allzu ängstlich die Platonische Correctheit ihrer Erörterungen zu überwachen, ohne auch die Gefahren sonderlich mit in Anschlag zu bringen, die aus der Veränderung und der vom Platonismus immer mehr abweichenden Beschaffenheit der Zeitumgebungen hervorzugehn drohten. Jetzt aber, wo man je länger je mehr bemerkte, dass wie die eigne, so die Philosophie anderer Schulen in Begriff war sich entweder in blosse Gelehrsamkeit aufzulösen [2], wenn nicht zu solchen Richtungen sich zu bekennen die alle ersten, practischen wie theoretischen Voraussetzungen des Platonismus in Frage stellen [3]: jetzt drangen

[1] Auch Ritter p. 545. not. 4. bemerkt bei Gelegenheit der Ἀττικοὶ ἐξηγηταί in dem von Cousin herausgegebenen Phaedocommentar (Journal des savans 1835. p. 143. seq.), dass nicht schon die ältesten Akademiker die platonischen Schriften commentirt zu haben scheinen, was offenbar einen recht characteristischen Unterschied von dem Verfahren der Peripatetiker mit den Aristotel. Schriften enthält. Krantor aber wird als erster Ausleger der Platonischen Schriften, dh. des Timaeus, bei Proclus in Tim. p. 24. und bei Plutarch de anim. procr. in Tim. erwähnt. Polemon lernten wir schon oben (p. 154. 155) als Gewährsmann für die platonische Schülerschaft des Demosthenes (Diog. L. VIII. 46.) kennen. Mit Xenokrates theilte Krantor die halbunrichtige Ansicht von dem Genetischen in Tim. p. 35. a. seq. als blosser Darstellungsform. Dagegen von dessen Fassung der Seele als Zahl wich auch er ab, worauf wir beim Plutarch zurückkommen. Seine Notiz über die Atlantissage verdient nicht das Gewicht, das z. B. Susemihl II. p. 295. auf sie legt.

[2] Vgl. das oben p. 151. über Heraklides und Eudoxus Bemerkte. Von andern Schulen lag diese Gefahr besonders den Peripatetikern nahe.

[3] Man denke abgesehn von mehreren Sokratischen Schulen an die Stoiker, Epikureer und Skeptiker, auf die wir noch näher einzugehn haben.

diese Akademiker sehr mit Recht auf das Naturgemässe und Einfache, auf das im praktischen Leben Verwerthbare und mit Deutlichkeit in den Platonischen Urkunden Ausgesprochene. Eine besondere Vorliebe für die rein theoretischen Seiten des Platonismus in ihrer strengen Eigenthümlichkeit spricht sich darin allerdings eben so wenig aus, als Stärke der eigenen spekulativen Productivität. Aber mehr noch als der Letzteren bedurfte es gegenwärtig auch nur der Treue und der praktischen Einsicht zur Bewahrung und Vertheidigung des Vorhandenen. Diese Akademiker betonen daher auch gerne, wo sie es nur irgend können, ihre Uebereinstimmung mit andern Philosophenschulen, wie namentlich mit den älteren Peripatetikern [1]; der Polemik aber gingen sie mehr aus dem Wege, als dass sie dieselbe aufsuchten [2].

Bald aber musste sich auch Diese ihnen immer mehr aufdrängen, und wäre es auch allein wegen der wachsenden Machtentfaltung der Stoa gewesen. Auf den Gegensatz gegen

[1] Dass diese von Cicero so oft ausgeführte Ansicht auf Polemon zurückgeht, erinnert Ritter l. l. not. 1. unter Bezugnahme auf Acad. II. 42.

[2] Sonst hätte auch schwerlich eine Schrift wie die des Krantor περὶ πένθους eine so einstimmige Bewunderung auch von Seiten nicht platonischer Standpunkte finden können. Denn ihr Inhalt war doch nur ein geschickt zusammengefasster und nach einer einzelnen Richtung hin entwikkelter Ausdruck alt-platonischer Gedanken, wie sie uns z. B. im Phaedo, Theaetet, der Republik u. s. w. oft entgegentreten. Vgl. die Monographien von Schneider (Zeitschr. für Alt. W. 1836.) Meier Halle 1840 und besonders Kayser Heidelberg. 1841. Denselben Geist verrathen auch sonst manche von den nur zu fragmentarisch überlieferten Einzelheiten: so die Bestimmungen über den Unwerth des zeitlichen Lebens, das Verhältniss der sittlichen Güter und der Affecte u. s. w. (adv. Math. XI. 41. seq. vgl. Zeller p. 696. und besonders p. 697. not. 2.), so die ganze persönliche Haltung dieser Männer, die nach aussen aristokratisch abgeschlossen, innerlich aber durch schöne — und gewiss nicht, wie die Ueberlieferung will, im Schmutz sich verlierende — Bethätigungen der Freundschaft und Liebe verbunden waren. Vgl. Polemons treffliche Definition des Eros als θεῶν ὑπηρεσίαν εἰς νέων ἐπιμέλειαν bei Plutarch ad princip. inerud. 3. 3. und Arkesilaos anerkennende Aeussernng ἢ θεοὶ ἢ λείψανα χρυσοῦ γένους bei Diog. L. IV. 21 mit den Auslegern z. St. die auch auf die Beziehung auf Republ X. aufmerksam machen. Von Polemon erzählt D. L. IV. 16. in ähnlicher Weis eine plötzliche Bekehrung, wie sie auch von Platon und andren Platonikern im Umlaufe ist. Vgl. Delbrück's Platon p. 6. 21.

diese hat man daher auch ganz vorzugsweise zu achten wenn man die Stellung des Arkesilaos und Karneades [1]) richtig verstehen will. Bei ihnen beginnt die ἐποχή, das Zurückhalten der eigenen Entscheidung über der gleichmässigen Abwägung der gegnerischen und entgegengesetzten Urtheile, und damit der Schein des Eristischen und Skeptischen. Aber es ist auch eben nur ein Schein der Skepsis, der, wie auf der Akademie überhaupt so auf diesen beiden Vertretern derselben liegt; und man missversteht dieselbe vollkommen, man würdigt unsere auf sie bezügliche Ueberlieferung unrichtig [2]), wenn man in ihrer sogenannten Skepsis etwas Anderes erblickt, als eine nur etwas gleichmässiger gehandhabte, und unter veränderten Umständen selbstverständlich auch etwas anders wirkende Ausübung der alten Sokratischen Methode. Peirastischer Natur ist ihre Skepsis, die beim Arkesilaos mehr paedagogischen, beim Karneades mehr polemischen Character, bei Beiden aber eine unmittelbare Beziehung zur Stoa hat. Die Stoa war Sensualismus, und der Sensualismus, der damals übrigens auch noch über das Bereich der Stoa weit hinaus verbreitet war, raubt und verliert jedes Auge für das Uebersinnliche. Wo dies Auge fehlte, konnte der Platonismus keinen Eingang finden. Wer also diesen lehren wollte, musste zuvor jenen beseitigen, er aber konnte nicht besser beseitigt werden, als durch Entwicklung des vielleicht unbewusst, ja selbst widerwillig in ihm liegenden Keimes zur Skepsis. Einen solchen Keim trägt auch der Platonismus in sich, durch seine zwar nicht unbedingte Verläugnung aber doch zuweilen Vernachlässigung zu nennende Behandlung des Sinnlichen. Einen ungleich grösseren Keim dieser Art enthält aber der Sensualismus in sich, sofern er das überall in die sinnliche Welt hineinragende Geistige eben so wenig ganz los zu werden, als von seinen Voraussetzungen aus zu begreifen vermag. Eine

[1]) Ueber Ark. vgl. Brodeisen Altona. 1821. Geffers Götting. 1841 1845. über Karneades Roulez ann. Gandav. 1824/5.

[2]) Weder Stoischen Gewährsmännern, als Gegnern, darf man allzu sehr trauen, noch Skeptischen, die die Akademie all zu nahe an sich heranzuziehn trachten. Und doch äussert sich selbst Sextus Empiricus zum Theil behutsamer, als Neuere, die sich auf ihn berufen.

nicht ganz unbrauchbare Vorschule für den Platonismus war daher die Skepsis: noch unzweifelhafter aber war sie eine sehr gefährliche Gegnerin gegen die Stoa. Vornämlich in jener Eigenschaft finden wir sie beim Arkesilaos, über den der bekannte Vers des Aristo [1]) ein durchaus schiefes Urtheil enthält, in dieser dagegen beim Karneades, dessen bekannte Selbstcharacteristik allen Ernstes für mehr als eine gutmüthige Ironie zu nehmen ist [2]). Arkesilaos wollte Philosophie lehren, wenn auch immer nur in dem besondern Sinne seiner Schule [3]): aber er vermochte dies nicht anders, als nach Ausrottung des die griechischen Gemüther vielfach beherrschenden sensualistischen Vorurtheils. Karneades dagegen wäre vermuthlich nie als Philosoph aufgetreten, sondern immer nur als Redner — wozu ihn die Natur eigentlich bestimmt, und auch wirklich mit ganz besondern Gaben ausgerüstet hatte — wenn ihn nicht die bei allem Irrthum doch so selbstgewisse Haltung der Stoa dazu gereizt hätte. Weil Arkesilaos überhaupt noch Etwas lehren, und zu diesem Ende zunächst auf das ethische Verhalten der Menschen einwirken wollte: darum gebot er seiner Skepsis bei dem Begriff des εὔλογον einen Halt der bei einem auch nur leidlich consequenten Kopf, sonst durch Nichts zu rechtfertigen gewesen wäre, hierdurch aber auch ausreichend begründet ist. Dem Karneades aber scheint es schon gar nicht mehr darauf angekommen zu sein, theoretische Einsicht in das Wesen der natürlichen, menschlichen oder göttlichen Dinge zu verbreiten, sondern allein darauf, rednerische Wirkung auf die Menschen auszuüben. Jener mochte noch zuweilen an einen Weiterbau in Betreff der Platonischen Ideen denken, wennschon er sich dafür etwas zu lange bei den Vorarbeiten für denselben aufhielt. Karneades aber wollte nur die belagerte Burg seines Meisters entsetzen, indem er ihren Angreifern in den Rücken fiel,

[1]) πρόσθε Πλάτων, ὄπιθεν Πύῤῥων, μέσσος Διόδωρος D. L. IV. 33. s. d. A. z. St.

[2]) εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος οὐκ ἂν ἦν ἐγώ. Diog. L. IV. 62.

[3]) Dass er im Besitze der Platonischen Bücher gewesen, wird Diog. L. IV. 32. ausdrücklich erwähnt. Zweifelhaft ist mir die Behauptung, dass die Akademiker entweder gar nicht oder doch nur so wenig aus principiellen Gründen geschrieben hätten.

und dabei zugleich sein eigentliches Feld, die Rhetorik zur Bestellung frei bekam. Seine Polemik lässt sich daher auch zwar ziemlich tief in die einzelnen Stoischen Lehren, — und zwar nicht minder nach der ethischen wie nach irgend einer andern Seite hin ein: aber es wäre doch mehr als gewagt, wenn man desswegen nun entweder das Gegentheil der von ihm angefochtenen Lehren, oder auch die Gründe, mit denen er stritt, für seine eigne Meinung ausgeben wollte. Wenn schon sein vertrauter Schüler Kleitomachos diese nicht heraus zu finden vermochte: wie viel weniger Grund haben wir hierin einem unserer Berichterstatter zu trauen, wie viel weniger werden wir selbst zu der hākligen Unterscheidung im Stande sein zwischen Dem, was er nur disputandi caussa vorbrachte, und Dem, was er sich selbst davon aneignete [1]).

So endigt also auch hier die philosophische Haltung — wenn schon aus andern Gründen und in anderm Verlauf, so doch dem letzten Resultate nach — mit gleicher Unproductivität und Aussichtslosigkeit wie bei den Sokratikern. Aber gab es denn nicht vielleicht an andern Orten andre Männer die die Fackel philosophischer Forschung energischer zu schwingen, und dadurch in lebendigeres Glühen zu versetzen verstanden?

Den Inhalt der dritten Periode griechischer Philosophie bilden die Systeme der älteren Stoiker und Epikureer, sowie der eigentlichen Skeptiker. Ihr gemeinsamer Character ist das Epigonenthum. Nicht jede beliebige Existenz der Schwäche und Niedrigkeit pflegt man Epigonenthum zu nennen, sondern nur diejenige, deren Schwäche doch noch immer irgend einen, sei es wirklich vorhandenen, sei es zum mindesten prätendirten Zusammenhang mit einer grössern Vergangenheit besitzt. Epigonen waren dem Alterthum die ihre Väter rächenden Helden von Theben, ihrer Zeit gegenüber mächtige und eigenthümliche Gestalten aber doch nicht zu vergleichen mit jener älteren Generation. Und Gleiches gilt von

1) Dies stellt auch solche Bestimmungen wie die von Prantl p. 499. 5. so hart getadelten über die Stellung der Logik in ein etwas anderes Licht, als er darauf fallen lässt.

den Philosophen dieser Periode. Sie erstreben Neues und Eigenthümliches, das unterscheidet sie von dem eben besprochenen Schülerthum, das wenn auch in verschieden hohem Grade, doch überhaupt nur in Wegen zu wandeln beabsichtigt, welche die Meister ihnen voran gegangen waren. Aber ihr Streben misslingt ihnen, sie kommen in verschiedenem Sinne, doch über das Alte nicht hinaus, dies unterscheidet sie von dem philosophischen Heroenthum der Meister, von denen bei aller Gemeinschaft unter einander doch jeder für sich ein originaler Kämpfer ist.

Ganz besonders nehmen diese drei Schulen eine derartige Stellung zum Platon als dem Höhenpunct der mittleren Periode ein, es fehlt keinem dieser Standpunkte eine oder mehrere Coincidenzen mit jenem, und wäre es bei den Stoikern auch nur die energische Absicht ihrer Ethik, bei den Epikureern die ästhetische Heiterkeit ihrer Darstellung, so wie bei den Skeptikern der Gegensatz gegen die Zuverlässigkeit der Sinne gewesen. Aber bei keinem von ihnen treten diese Momente doch in demselben Zusammenhange, in derselben Bedeutung auf, wie beim Platonismus, und überhaupt was sie abgesehen von Einzelnheiten aus diesem entlehnen, was sie principiell mit diesem gemein haben, benutzen sie nicht anders denn als einen vorübergehenden Durchgangs-, höchstens als einen Ausgangspunkt, von dem sie sich je länger je mehr entfernen. In demselben Maasse wie sie dies thun, büssen sie aber auch an objectiver Wahrheit, an wissenschaftlicher und sittlicher Würde ein. Mit Bewusstsein verlässt Aristoteles die ihm unsicher erscheinende Höhe des Platonismus, unwillkürlich gleiten jene andern drei von eben dieser Höhe herunter. Oder wäre es nicht also zu beurtheilen wenn wir die Stoiker, Epikureer und Skeptiker gemeinsam die Transcendenz des Geistigen gegenüber dem Sinnlichen, sowie des Göttlichen gegenüber der Welt, die sittliche Güte der göttlichen Providenz gegenüber dem Bösen und dem Uebel, sowie die sittliche Freiheit des Menschen gegenüber der allgemeinen Nothwendigkeit der Dinge, kurz alle jene Züge einer tieferen Spekulation verleugnen sehen, die am nachdrücklichsten der Gestalt des Platonismus aufgedrückt waren, die aber doch auch weder dem Sokrates

noch dem Aristoteles ganz gefehlt hatten. Und ist nicht gerade dies das zugleich unbefangenste und grösste Zeugniss für den Platonismus, dass er gewissermassen der Werthmesser ist für den in den Gedanken jener Spätern enthaltenen Bestand an Wahrheit? freilich von einem noch höhern Standpunkte aus mag die wie durch Aristoteles, so auch diese späteren vollzogene Beseitigung oder Verhinderung der platonischen Alleinherrschaft als ein Verdienst und Glück betrachtet werden müssen, aber innerhalb der griechischen Philosophie konnte doch nichts grösseres geleistet werden, als die Hypothese der Ideenlehre. Mit mächtiger Hand hatte Platon durch Diese der in dem sinnlichen Diesseits durchaus befangenen griechischen Welt eine Thür ins Uebersinnliche aufgestossen; er hatte sich aufgeschwungen, wie ein Vogel sich aufschwingt über die Erde, um in das ewig lichte Reich der Ideenwelt einzugehen, und wenn er auch dabei vergessen hatte auch den zurückgebliebenen zu zeigen, wie sie ihm nachzufolgen im Stande wären, oder vielmehr wenn er ihnen zwar einen Weg doch aber nur einen solchen gezeigt hatte, der sich schon bei der ruhigen Prüfung des Aristoteles als unbetretbar erwies — wie wenig bedeuten alle diese Bedenken am Ende doch! Man musste das kühne Unternehmen des Platon aufgeben, aber bekam als Ersatz dafür kaum mehr als eine Lücke. Die Platonische Lösung der Aufgabe war mislungen, aber die Aufgabe selbst blieb bestehen, und auch von jeder andern befriedigendern Lösung entfernte man sich, je mehr man dem Platonismus den Rücken wandte.

In formeller Hinsicht war das System die grosse Leistung der voraufgegangenen Periode gewesen und dies System mit seinen drei Gliedern der Dialektik, Physik und Ethik, zumal gerade in dieser Abfolge derselben war zwar am deutlichsten aber doch nicht allein beim Platon ich sage nicht ausgesprochen aber doch vorausgesetzt; auch die Aeusserungen des Sokrates liessen es schon ahnen, sowie die krausere Architectonik des Aristoteles sich darauf zurückführen liess. Es bezeichnet daher ohne Weiteres schon einen Theil des Verfalls, wenn wir sehen, dass das System überhaupt und diese bestimmte Gliederung und Abfolge desselben insbesondere von

allen späteren alterirt und ignorirt wird. Als die Vorherrschaft der Physik beseitigt war, hatte die erste Periode, die eine aufsteigende Bewegung enthielt, ihr normales Ende erreicht. Es ist unverkennbar eine absteigende Bewegung, wenn in der dritten Periode das systematische Gleichgewicht im vermeintlichen Interesse der Ethik gestört wurde, denn die Ethik ist allen Epigonen die Hauptsache, mag sie nun wie bei den Stoikern die mittlere Stelle einnehmen, hinter welcher nur noch die in ihrem Zweck sich veräusserlichende Logik steht [1]), mag sie wie bei den Epikureern voran treten und von hier aus ihre entscheidenden Impulse auf die beiden andern Glieder ertheilen, oder endlich auch wie bei den Skeptikern den dritten Platz wie zur Bezeichnung der eigentlichen Pointe des Ganzen einnehmen: immer präponderirt die Ethik auf Kosten der andern Glieder, d. h. mit andern Worten, die Wissenschaft nähert sich der Gefahr, nicht mehr um ihrer selbst willen sondern um der Motive des practischen Lebens willen betrieben zu werden. Und wie gleichmässig sind ausserdem im Grossen und Ganzen angesehen diese Motive, wie kleinmüthig kleinlich, ja irrthümlich zu nennen. Man lernt diese Motive am sichersten kennen wenn man die Formeln beachtet, in denen diese drei Schulen das höchste Gut zu bestimmen gedenken; der Ausdruck wechselt und auch die Tendenz des Inhalts ist nicht bei allen dreien dieselbe, aber im Grossen und Ganzen kommt das „Nach der Natur leben" der Stoiker, das Lustleben der Epikureer und die Ataraxia der Skeptiker doch auf ein und dasselbe hinaus.

In dem, was so eben über die Stellung der Ethik während dieser Periode bemerkt wurde, liegt schon ausgesprochen sowohl, dass auch die Stellung der beiden andern Disciplinen

[1]) Ueber diesen Punkt herrscht freilich nicht nur in den neueren Darstellungen, sondern auch in den Berichten der Alten, ja vielleicht schon in den eignen Aeusserungen der Stoiker eine gewisse Verwirrung. Unseres Erachtens lässt sich dieselbe indessen leicht heben, wenn man nur die verschiedenen Gesichtspunkte gehörig auseinander hält, je nachdem es sich um die Reihenfolge der äusseren Darstellung oder um die der Schulmittheilung oder um die innere begriffliche Abfolge handelt.

nicht die richtige wurde, wie dies namentlich für die Logik an den Stoikern, für die Logik und Physik aber an den beiden andern deutlich heraustritt, als auch, dass alle diese und andere Alterationen der systematischen Form im innern Zusammenhange mit inhaltlichen Voraussetzungen und Tendenzen stehen. Auf diese wird es indessen besser sein mit Unterscheidung der drei Schulen von einander als in einer Collectivbetrachtung einzugehen.

Auch unter den zu dieser Periode gehörigen Stoikern müssen bestimmte Unterscheidungen beachtet werden. Wir reden dabei natürlich nicht von dem Gegensatze, in welchem unseres Erachtens die Stoiker dieser Periode zu ihren späteren Nachfolgern stehen; selbst das mag dahin gestellt bleiben, ob es durchgehends möglich ist, den persönlichen Antheil jedes Einzelnen urkundlich auszusondern, wenn schon einer fortgesetzten Forschung in dieser Beziehung vielleicht noch mehr gelingen wird als gegenwärtig angenommen zu werden pflegt. Aber zwei Gruppen treten jedenfalls von einander, von denen die eine einen in sich geschlossenen Zusammenhang und dadurch auch den eigentlichen Kern der Schullehre bezeichnet; die andere aber freiere Gestalten umschliesst, welche jenen Kern in gewisser Weise zwar voraussetzen, in anderer Art demselben aber auch eben so bestimmt entgegenstehen und gerade auch zum Platonismus ist das Verhältniss des Zenon, Kleanthes und Chrysipp nicht genau das gleiche, wie das eines Ariston, Herillus und Anderer.

In Zenon kommt das stoische Princip sich entwickelnd gleichsam erst her aus den früheren Philosophien, sowie aus den zu einer eigenthümlichen Verarbeitung der letzteren auffordernden praktischen Interessen. Es wird bekanntlich ein xenophonteisch-sokratisches Element als der erste etwas gewaltsame Impuls bezeichnet, der den Zenon wie zur Philosophie überhaupt so zu seiner besonderen Stellung in derselben geführt habe. (Diog. L. VII. §. 3.). Aber damit wird doch nur das erste Glied innerhalb einer Kette von Einflüssen und Voraussetzungen bezeichnet, die im stoischen Standpunkt zusammentraten, und es bedurfte gar nicht noch erst der ins Breite arbeitenden Thätigkeit des Chrysipp, um die Stoa als ein Ni-

veau erscheinen zu lassen, dem kein bedeutenderes Glied der früheren Entwicklung völlig fern gestanden hätte, auch bei Zenon selbst war dies bereits der Fall und selbst die abgrenzende und verfestigende Eigenthümlichkeit des Kleanth beseitigte diese Art von universeller Vorbereitung des stoischen Princips keineswegs. Diese und die ihr zu Grunde liegende gelehrte Bildung ist vielmehr nächst dem, was zu jener vorhin schon erwähnten Alteration der systematischen Form geführt hat das entscheidenste Moment zur Erklärung der stoischen Eigenthümlichkeit.

Untersuchen wir jetzt nämlich noch etwas genauer die Gründe aus, und die Umstände unter welchen die drei Glieder des Systems sich in jener neuen Weise zusammenfanden, so tritt uns vor Allem die Beziehung der Stoa zu Platon und Aristoteles und nach dieser die zu allen frühern Philosophien entgegen. In einer gewissen Erlahmung der philosophischer Anstrengung nämlich vermögen die Stoiker die Transcendenz der platonischen Idee nicht fest zu halten, ja nicht einmal mit Aristoteles wollen sie die logische Unterscheidbarkeit der Form von der Materie zugeben, da ja auch Aristoteles selbst abgesehen von Gott durchgängig das reale Zusammensein dieser beiden gelehrt hatte. Hiermit ist ohne Weiteres sowohl der Pantheismus, als auch der Materialismus der Stoiker gegeben und diese beiden sind die gemeinschaftliche Quelle aller ihrer weitern Gedanken [1]). Sofern sie damit die Lehre der beiden

---

1) So namentlich ihres Determinismus in der Ethik und ihres Sensualismus in der Logik. Freilich Zeller III. 1. p. 20. bestreitet dies ausdrücklich und zwar weil sonst ihre Ethik nicht so sehr auf die Unterwerfung der Sinnlichkeit hätte gerichtet und mit einer so wenig negativen Haltung hätte begabt sein können. Aber dem letzteren Fehler sind die Stoiker keineswegs entgangen und der Nachdruck den sie dessen ungeachtet besitzen stammt nicht so wohl aus einer strengen Gegenüberstellung von Sinn- und Unsinnlichem, die sich bei ihnen fände, als vielmehr aus ihrem Determinismus — gerade so wie beim Heraklit — her. Mit Platon (Sophist. p. 247 d.) nennen sie Alles das wirklich, was entweder wirken oder leiden kann, sehr abweichend vom Platon vindiciren sie diese Eigenschaften aber nur dem Körperlichen. Und doch lässt sich auch mitten in ihrem Materialismus weil der gerade Gegensatz so eine Art Analogie von Platons Idealismus nachweisen. Nach Platon ist gerecht, wer an der Idee der Gerech-

Meister zu verbessern glauben, erscheinen sie sich selbst als ein fortschreitendes Glied der philosophischen Bewegung; da sie dies aber in unsern Augen nicht auch wirklich sind, so kann es uns nicht wundern, sie auf den Standpunkt der ersten Periode eben hiermit zurücksinken zu sehen, ja nicht nur sokratische Schulen, sondern Sokrates selbst dient ihnen dazu als Mittelglied. Nur dass sie nicht anders, als mit Reflexion die veralteten Standpunkte eines Heraklit und Anderer wieder einzunehmen vermögen, die ursprünglich doch in vollkommenster Naivetät entstanden waren. Welch' ein grosser Unterschied aber darin liegt, ob Gott und die Welt, Materie und Immaterielles stillschweigend in einander gegriffen werden, oder ob man diese und ähnliche Seiten absichtlich auf einander reducirt, nachdem bereits ausgebildete Systeme auf deren Unterscheidung gedrungen haben, das bedarf keiner weitern Auseinandersetzung. Hiermit ist aber auch alles Bemerkenswerthe gegeben, was an der stoischen Physik entgegentritt. Die leitenden Gedanken darin sind Heraklits, die Details der Ausführung aber grösstentheils Aristoteles Eigenthum und selbst die accommodative Stellung, welche die zur Physik gerechnete Theologie sich zur Volksreligion gibt, ist nur die vollständigere Ausführung der heraklitischen Methode, und doch verleugnet auch diese Repristination vorsokratischer Ideen die Thatsache nicht ganz, dass sie, wenn auch der Hauptsache nach umsonst in Platons Schule gewesen war. Denn was ist z. B. der ganze Begriff des *λόγος σπερματικός* anders, als eine Uebersetzung der platonischen Idee in die Sprache des stoischen Princips [1])

---

tigkeit Theil hat, nach den Stoikern ist tugendhaft in wem sich Tugendstoff befindet (vgl. Zeller p. 48 u. 52) — Wenn aber in der angegebenen Weise das Verwerfen der platonischen Transcendenz und somit eine Uebereinstimmuug mit der bei den Peripatetikern herrschenden Tendenz auf Immanenz der eigentliche Ausgangspunkt der Stoa ist, wie dies doch auch von Manchen (vgl. z. B. Ueberwegs Grundriss p. 130.) anerkannt wird, so heisst es zu weit gehen, wenn man in dieser Lehre wie z. B. Prantl p. 401. thut, nur ein Fortwuchern der vorsokratischen und sophistischen Elemente erblikt.

[1]) Zu dieser Uebersetzung gehört freilich auch die Ausprägung des schon im Parmenides verworfenen Nominalismus, über den man die Belegstellen bei Zeller p. 58. 1. findet, andrerseits vergleiche man diesen Gedanken des stoischen λόγος doch auch nur mit Heraklit, um sich davon zu überzeugen, dass zwischen beiden Platons Ideenlehre nicht ohne Einfluss in der Mitte gelegen hat. Heraklit redet von einem ewig lebenden Feuer und die Vernunft tritt uns mehr nur wie eine Eigenschaft desselben entgegen, grade umgekehrt lassen die Stoiker die materielle Beschaffenheit als die Eigenschaft eines Wesens erscheinen, dessen eigentliche Substanz das Geistige ist.

und auch jene religiöse Schwung der den Kleanth zu seinem Hymnus begeistert, steht in einem ähnlichen Verhältniss zu platonischer Religiosität.

Eben dieser Schwung, eben dieser Begriff des *λόγος* leitet uns nun aber auch über in den ethischen Theil. Denn wenn hier die letzte Forderung dahin lautet, übereinstimmend mit sich, übereinstimmend mit der Natur zu leben [1]), an der Natur ist es doch vorzugsweise der Pol des Göttlichen, auf den es ankommt und aus dem allein auch die Strenge und der Ernst hervorgehen, die den einzelnen Bestimmungen der stoischen Ethik nicht abzusprechen sind. Indessen gerade auf diesem Gebiete tritt auch, sehr deutlich der innere Widerspruch hervor, der von der Wurzel an die ganze Haltung der Stoiker durchdringt. Sie suchen für praktische Schäden Hülfe und suchen sie bei einer ziemlich gelehrt gehaltenen Philosophie; sie philosophiren mit den Mitteln der Systeme aus der zweiten Periode um zu denen der ersten zurückzukehren. Das rächt sich durch den stehenden Widerspruch in jeder Abtheilung ihrer Ethik. Ihre Güterlehre will das sittliche Gut so streng als möglich fixiren, aber indem sie es dadurch in seiner absoluten Höhe zu etwas völlig Unerreichbarem macht, fühlt sie sich gedrängt, neben diesem ersten Begriff als eine Art von Abkunft mit der Wirklichkeit den des Vorgezogenen zu stellen, der sie dann auch glücklich bis ins Gewöhnliche des alltäglichen Lebens herabzieht. Ihre Lehre von den Handlungen spaltet der ähnliche Dualismus von Kathekon und Katorthoma und die von den Trieben der von Apathie und Eupathie. So geht ein doppelter Zug durch alle ethischen Gedanken der Stoa ein unausgeglichener Gegensatz durch ihr Inneres. Sie will ein Leben nach der Tugend, aber sie löst das Sittliche in das Natürliche auf

---

[1]) Auch Speusipp gebot nach der Natur zu leben, woran Ueberweg p. 133 mit Recht erinnert.

ohne es diesem anders als in ganz nachdrucksloser Weise entgegen zu setzen. Sie bekämpft mit Leidenschaftlichkeit die Lust, aber von vorn herein kämpft sie mit stumpfen Waffen, weil sie keinen Unterschied von Leib und Seele festhält [1]). Sie ruft mit vielem Pathos zur Sittlichkeit auf, aber entzieht uns die Möglichkeit, sittlich zu werden, indem sie den Uebergang vom Schlechten zum Guten, vom Thoren zum Weisen läugnet [2]). Sie begreift die Freiheit des Willens, als unerlässliche Voraussetzung der sittlichen Thätigkeit, aber ihr naturalistischer Determinismus schliesst jede eigentliche Freiheit in seinen Consequenzen aus. So verfehlt die Stoa das Ziel, das sie sich vorgesetzt und wie wohl sie dies fühlt, vermag sie dasselbe doch nicht aus den Augen zu lassen. Sie stellt uns, wie z. B. in ihrem Weisen ein Ideal auf, das allen Platonismus noch an Excentricität überbietet, aber dass sie an dasselbe nicht einmal halb so fest wie Platon an das seinige glaubt, zeigt ihr naives Geständniss, dass dieser Weise höchstens im goldnen Zeitalter und vielleicht auch damals nicht gelebt haben möge. Welcher weitern Begründung bedarf es daher auch wohl, wenn ich behaupte, dass alles das, was im Platonismus und zum Theil auch noch beim Aristoteles harmonisch gegen einander abgewogen war, bei den Stoikern auseinander gerissen und somit seiner innern Kraft beraubt sei. Und doch bedarf es auch hier nur einer Vergegenwärtigung der Einzelheiten, um zu bemerken, wie oft die stoische Ethik ihre anspruchvollsten mit Bauten platonisch-aristotelischen Trümmern aufbaut [3]).

Wenn dies aber in dem Theile geschieht, der doch nach ihrer einstimmigen Versicherung das eigentliche Ziel ihres

[1]) Daher auch ihre von Platon wie Aristoteles abweichende Auffassung der Empfindung und der Begierde vgl. Zeller p. 103. daher auch ihre Meinung von der Sterblichkeit der Seele die mit ihrer Gestattung des Selbstmordes in einem eben so genauen Zusammenhange steht, wie bei Platon die entschiedene Verwerfung des letzteren mit seiner begeisterten Einsicht in die Unsterblichkeit der Seele.

[2]) Diese Lehre ist als Caricatur der sokratischen Lehre von der Einheit der Tugend eben so sehr deren grades Gegentheil in gewissem Sinne, als in anderm deren Consequenz.

[3]) Schon Diog. L. VII. §. 33. vgl. §. 4. macht auf das Vorkommen

Systems ist, wie kann das Gleiche uns in der Logik überraschen, deren Stellung zum System übrigens eine ganz äusserliche ist, nur dass formell der ganze Inhalt des Systems nach den Regeln dieser Logik begründet wird. Daher auch hier ein so offen vorliegender und doch durch nichts zu beseitigender Widerspruch in der mit so grosser Prätention vorgetragenen Lehre vom Kriterium [1]), daher dieser formelle Mechanismus, nach dem man Begriffe und Worte, Urtheile und Sätze, Schlüsse und Perioden auseinander legt und zusammensetzt. Der Theätet war für diese Philosophen nicht geschrieben [2]) und doch ward er von ihnen benutzt. Sie begnügten sich ja damit Bilder, Wendungen und Lehren aus ihm sich anzueignen, die hier deutlich genug nur als vereinzelte und dienende Momente der höhern Ansicht bezeichnet waren [3]).

Bei dieser Beschaffenheit des eigentlichen Kerns und Stammes der stoischen Lehre kann es nicht weiter überraschen, dass einzelne Glieder der Schule sich freier zu demselben, ja in gewissen Beziehungen ihm sogar gegenüber stellten. Ariston that dies, sofern er die ganze Philosophie auf die Ethik und auch diese wiederum mit Ausschluss des paraenetischen und hypothetischen Theils auf die Frage nach dem höchsten Gute reduciren wollte. Die Logik sollte nichts für uns sein, weil sie den zwar künstlichen aber doch nur werthlosen Geweben der Spinnen gleiche, die Physik aber sollte unsere Fassung übersteigen, und auch in der Ethik wollte er nichts von dem Vorgezogenen, nichts von einer Wahl in Betreff der Mitteldinge wissen [4]). Seinen Standpunkt charakterisirt mithin vor Allem die Tendenz auf Vereinfachung und Beseitigung der gelehrten oder speculativen Bestandtheile, dann aber zeigt er sich inner-

der Weibergemeinschaft bei Zenon wie bei Platon aufmerksam. Dieser Fall ist aber doch nur einer von vielen. Von Persaeus werden andrerseits sieben Bücher gegen die Gesetze erwähnt. Vgl. §. 36.

[1]) Das Nähere s. bei Zeller p. 37.

[2]) Aehnliches gilt vom Kratylos.

[3]) So z. B. das nachher so verbreitete Bild von der tabula rasa.

[4]) Er wollte also jene vorhin als Consequenz bezeichnete Trivialität vermeiden, durch welche ihm die Philosophen seiner Schule den Ammen und Pädagogen das Ihrige vorweg zu nehmen schienen.

halb des Praktischen von einer selbst die allgemeine Schullehre noch überbietenden Schroffheit. Während er aber zu wenig den äussern Gütern und der Wirklichkeit des Lebens, zu wenig aber auch zu gleicher Zeit der theoretischen Forschung einräumte, überschätzte dagegen Herillus eben diese beiden Seiten, die erstere, sofern seine Lehre von dem veränderlichen Unterzweck den er neben das höchste Gut des Weisen stellte doch nur eine verstärkende Modification von der allgemeinen stoischen Anerkennung des Vorgezogenen war, die andere aber sofern er vielleicht unter dem Einfluss peripatetischer Eindrücke den ganzen Werth des Lebens in die Theorie verlegte. So treten in diesen beiden Männern zwei Extreme auf die einerseits zwar von der herrschenden Tendenz abweichen, andererseits aber doch auch in jener nicht ohne alle Wurzeln waren, zum gewissen Zeichen, dass das schöne zum mindesten echt griechische Verhältniss von Praxis und Theorie wie es Platon bestimmt hatte, in der Stoa das Gleichgewicht verloren hatte. Die Weisheit erklärt die Stoa auch noch für eine Wissenschaft, aber das Streben nach Weisheit ist ihr doch nur die Uebung der Tugend als einer nothwendigen Kunst, und das scholastische Leben, welches im Lyceum gepriesen wurde, galt ihr nur als eine andere Art der Lust. (Zeller p. 16.) Die Stoa hatte den ersten Schritt von der Höhe des Platonismus abwärts gethan, indem sie den Begriff Gottes in den der Welt und den Begriff des Geistes in den der Sinnlichkeit aufgehen liess; der zweite erfolgte durch Epikur, der sich nicht darauf beschränkte in jener theologischen und psychologischen Hinsicht zu identificiren, sondern auch das Einzelne von jedem — innerweltlichen und innersinnlichen — Bande des Allgemeinen zu befreien gedachte. Independentismus ist daher sowohl in der Physik als in der Ethik der eigentliche innerlichste Grundzug des Epikureismus und zwar in der Physik ist er es, weil er es in der Ethik ist. Um den einzelnen Menschen in seinen sittlichen Leben als autonom auffassen zu können, wird auch in der allgemeinsten Beschreibung der Welt das Einzelne zerstückelt für sich hingestellt und jene berüchtigte kleine Declination der Atome, in der der erste Anstoss zur wirklichen Weltbildung liegt, wird nicht bloss deswegen ersonnen, weil sonst überhaupt kein Anfang der Dinge zu rechtfertigen wäre, sondern zugleich und insonderheit, weil die menschliche Freiheit oder vielmehr Willkür schon hier im Voraus berüchsichtigt wird [1]). Ein ethisches Motiv ist also auch hier der erste Schlüssel zur richtigen Auffassung des Systems. In dem eben Gesagten liegt dann aber auch schon weiter das ganze Verhältniss bestimmt, in welchem Epikur wie zum Demokrit einerseits, so zum Aristipp andererseits steht: er erneuert die Naturauffassung des einen aber nicht sowohl um ihrer selbst, um einer auf sie zu gründenden Wissenschaft willen, sondern lediglich wegen ihrer ethischen Bedeutung als Beruhigungsmittel, um im Genusse des Lebens nicht gestört zu werden; er erneuert das ethische Princip des andern, aber indem er ihm eine wesentlich veränderte physikalische Anschauung zur Grundlage giebt. Hedonismus setzt nicht immer mit Nothwendigkeit die mechanische Naturauffassung voraus, wie dies das Beispiel des mehr auf dynamische Ansichten zurückweisenden Aristipp beweist, aber die mechanische Auffassung ihrerseits treibt mit innerer Folgerichtigkeit zum Hedonismus. Es begreift sich daher auch leicht, dass die Differenzen des Epikur gegenüber dem Demokrit mehr von Laune und Zufall als von inneren Gründen abhängig sind, während dagegen in den ihn von Aristipp scheidenden Eigenschaften die Verschiedenheit der Persönlichkeit, sowie der wissenschaftlichen und zeitgeschichtlichen Umgebungen in sehr bedeutsamer Weise sich wiederspiegelt. Es liegt etwas ungleich Männlicheres und Naiveres, es liegt mehr Keckheit und zugleich mehr relative Wahrheit in der Manier des Aristipp als in der des Epikur. Man merkt es dem Letztern nur zu sehr an, dass er wissenschaftlich wie sittlich gleichsam ein schlechtes Gewissen bei der Aufstellung seines Princips hat, während Aristipp durch eine gewisse Harmlosigkeit in der Vertretung mit der Unrichtigkeit des vertretenen Princips ei-

[1]) Trendelenburg's (über Nothwendigkeit und Freiheit p. 158.) Bemerkung, dass weder der Atomismus ein psychologisches noch der Hedonismus ein ethisches Motiv für die Freiheit besitze, trifft meines Erachtens daher nur dann zu, wenn man, was Epikur aber nicht thut, zwischen Willkür und Freiheit unterscheidet.

nigermassen wieder aussöhnt, dies wiederum hat aber nur darin seinen Grund, dass zwischen Aristipp und Epikur in der Mitte die Erscheinung des aristotelisch-platonischen Systems lag, in welchem der Lust ihr volles Recht schon gegeben war, ohne dass man deswegen zu der Ueberschätzung derselben gelangt wäre, wie sie dem Hedonismus zu Grunde liegt.

Nach Aristipp ist das Wesen der Lust eine bestimmte Art der Bewegung, nach Epikur ist es mehr Ruhe als Bewegung. Dies athmet zunächst den kleinmüthigen Geist des Zeitalters, sowie das furchtsamere Temperament [1]) des Philosophen, es scheint aber auch sachlich als dringend motivirt gegolten zu haben durch die Polemik in welcher Platon die Bewegung zu einem blossen Mittel für den Zweck des Guten herabgesetzt hatte. Er hatte die Lust auf Bewegung zurückgeführt und eben darum schon des höchsten Charakters für verlustig erklärt. Dieser letztern Folgerung [2]) mochte aber Epikur dadurch zu entgehen glauben, dass er die Lust mehr in der Ruhe als in der Bewegung zu suchen gebot. Oder hätte dies seinen Grund etwa darin gehabt, dass er die körperliche Lust im gewissen Sinne hinter die geistige zurücksetzte? Eine Uebereinstimmung besteht jedenfalls zwischen diesen zwei Behauptungen, mag unter ihnen das Verhältniss von Grund und Folge übrigens gewesen sein wie es will und auch unmittelbar auf diese Hervorhebung der geistigen Lüste ist Platon's sorgsame Charakteristik derselben gewiss nicht ohne Einfluss gewesen. Es mögen auch andere Gründe nach dieser Seite gewirkt haben, eingeflossen in die Ueberlegung ist aber jedenfalls auch der Eindruck den der Philebus hervorbringt.

Mit der Auffassung der Lust als Ruhe und mit der Her-

---

1) Der Furchtsamkeit beschuldigt auch Ritter pag. 476 den Epikur während dagegen Trendelenburg ein Motiv der epikureischen Philosophie in der tapfern Bekämpfung der Furcht erblickt, (a. a. O. pag. 160) Aber des letzteren Argumentation ist offenbar nicht richtig, da nicht der tapfer genannt werden kann, der sich und Andere von der Nichtigkeit einer Gefahr zu überreden sucht, sondern nur der, der eine Gefahr als solche anerkennt, ohne sich ihr deshalb zu entziehen.

2) Dieselbe liegt theils direkt theils indirekt im Philebus und auch Aristoteles theilt dieselben wie Ritter pag. 465 mit Recht erinnert.

vorhebung der geistigen Lust ist aber auch endlich die dritte Aristipp von Epikur unterscheidende Forderung des letztern gegeben, nach welcher nicht die einzelzeitige Lust, sondern nur das Gesammt-System der Lüste das Ziel des Lebens sein soll, und erst hierdurch ist eigentlich eine fortlaufendere Zusammenstellung der epikurischen Gedanken mit den platonischen ermöglicht, sofern erst hierdurch der Versuch einer allseitigen Würdigung der sittlichen Beziehungen vom hedonistischen Gesichtspunkte aus einigermassen gelingen konnte, wenigstens in höherem Maasse als es beim Aristipp der Fall war. Aristipp ist wie ein Künstler mehr durch unmittelbaren Tact, Epikur durch ruhige Berechnung in seinen Lehren geleitet; Aristipp ist daher persönlich dem Platon noch immer congenialer als Epikur, aber die entwickeltere Gestalt der Lehren des letztern bietet zur Zusammenstellung mit Platon und auch mit Aristoteles doch ungleich mehr Anknüpfungspunkte dar [1]). Schon gleich die Grunddefinition der Philosophie, wonach sie eine Thätigkeit sein soll, die durch Reden und Ueberlegungen ein glückseliges Leben zu erwirken hat, ist von der Art, dass Platon zwar nichts gegen ihren Wortlaut und das was sie enthält wohl aber wegen dessen was sie vermissen lässt und wegen der Auslegung die jener Wortlaut, im Zusammenhange des Systems empfangen muss, bedeutendes einzuwenden gehabt hätte. Platon sowohl wie Aristoteles wissen ihre Worte nicht hoch und voll genug zu wählen, da wo sie uns die Aufgabe der Philosophie beschreiben wollen, Platon weiss ausserdem nicht vorsichtig genug den organischen Zusammenhang zwischen Ewigem und Zeitlichem, zwischen Theoretischem und Praktischem, zu betonen und wenn bei dieser Gelegenheit Aristoteles von ihm abweicht, so geschieht es doch vorzugsweise nur wegen seiner begeisterten Vorliebe für die Theorie. Aber

---

1) Hiermit soll freilich dem nicht widersprochen werden, was Zeller pag. 272. vgl. pag. 274. über die merkwürdige Bevorzugung des Sokratischen vor dem Platonischen und Aristotelischen bemerkt. Einzelne aristotelische termini begegnen uns oft, wie z. B. bei der Definition der Zeit (vgl. Ritter p. 483.) aber auch das Ganze der epikurischen Terminologie setzt das Voraufgegangensein des aristotelischen und platonischen Systems voraus.

von allem Dem findet sich nichts in jener epikurischen Definition, kein Bezug auf das ewige Jenseits und auch im Diesseitigen nur die ausschliessliche Beschreibung der Glückseligkeit als des praktischen Zweckes, dem gegenüber das in den „Reden" vertretene Geschäft der Logik, und dasjenige der Physik, welches man in den „Ueberlegungen" angedeutet finden mag, lediglich die Bedeutung von Mitteln besitzen [1]. Auch beim Epikur, wie in der Stoa liegt nämlich der Logik fast nur ein polemisches, höchstens noch ein formales Motiv zu Grunde, da die über beide scheinbar noch hinausgreifende Untersuchung über das Kriterium in der That nichts weiter ist als eine der Beweise durchaus entbehrende gewaltsame Abbiegung der im Theätet erzielten Resultate auf die durch den Hedonismus gebotene sensualistische Pointe [2]. Auf ein so kleines und noch dazu aus fremdem System erborgtes oder vielmehr entwendetes Besitzthum schwindet hier der ganze Inhalt jener Kunst zusammen, von welcher als einer Gabe der Götter Platon die höchste wissenschaftliche Vorstellung gehabt hatte [3]. Wie könnte ihr bei Epikur auch wohl noch eine höhere Bedeutung bleiben, da ihr Ziel in jener sensualistischen Pointe von vorne herein, d. h. von der Ethik her, ihr vorgeschrieben wird. In diesem letzteren theilt gleiches Schicksal mit ihr die Physik; auch Platon und Aristoteles hatten dieser Disciplin wegen ihrer Berührung mit der Materie den höchsten wissenschaftlichen Werth abgesprochen, was sie in ihr bringen, ist dessen ungeachtet mit staunenswerther Energie des Beobachtens und Durchdenkens verarbeitet, Epikur dagegen glaubt sich die grösste

1) Das Nähere darüber s. bei Zeller p. 208. Auch über die Fachwissenschaften urtheilte Epikur ziemlich wegwerfend und oberflächlich.

2) Beispielsweise beachte man wie in den bei Ritter und Preller §. 377 gesammelten Stellen überall selbst der Wortlaut des Theätet durchklingt.

3) Ueber Epikur's Stellung zum Principium identitatis, zur Disjunction u. a., die übrigens in unsern Berichten nicht ganz deutlich heraustritt s. Prantl p. 403. Bezeichnend ist es, dass Epikur von dem stoischen λεκτόν diesem Mittelding zwischen sinnlicher und geistiger Existenz nichts wisssen will. Den Widerspruch, den Ritter (pag. 486 vgl. Ritter und Preller §. 379) zwischen den Berichten des Sextus Empirikus und Diogenes Laertius in Betreff der für die δόξα zu verlangenden Bestätigung findet, lege ich mir in der von Zeller p. 213. 1 vorgeschlagenen Weise zu recht.

fast kindische Liederlichkeit in seinen Detailerklärungen [1]), in seinen Principien aber die einfache Wiederholung [2]) früherer Standpunkte verzeihen zu dürfen, da ja mit Allem Dem nichts weiter betrieben wird, als nur die Befreiung vom wirklichen oder vermeintlichen Aberglauben [3]), ja Epikur hat selbst eine Scheu davor, eine zu strenge Gesetzmässigkeit in seiner Naturwissenschaft aufkommen zu lassen, indem er meint, dass eine solche Voraussetzung die Ruhe des sittlichen Lebens mehr noch zu beeinträchtigen vermöge, als z. B. der Glaube an menschenartige Götter [4]). Denn eben auf solche Beruhigung und Schmerzlosigkeit des Lebens wird Alles und Jedes bei ihm hingewandt: so die Weisheit, die dem Epikur wie dem Platon Hauptttugend und gleichsam Substanz aller Tugenden ist, aber nicht, weil in ihr ein Band mit dem Ewigen erblickt wurde, sondern nur, weil ohne sie die gleichmässige Vertheilung und Anordnung der Lüste zu einem System des ganzen Lebens nicht erreicht werden kann, so die Freundschaft in Betreff deren einzelne Aeusserungen des Epikur immerhin edel und feinsinnig gewesen sein mögen ohne aber doch etwas Anderes als höchste Norm vorauszusetzen, als wie den Eigennutz der Lust [5]); so das ganze Staatsleben, an dem Epikur dem

1) Beispiele solcher Art s. bei Zeller p. 218. vgl. Ritter und Preller §. 382.

2) Daher Cicero (de nat. deor. I. 26.) denn auch in so maliziöser Weise die von Epikur für sich in Anspruch genommene Originalität anerkennen lässt — sicut mali aedificii domino glorianti se architectum non habuisse. seq.

3) Zu dem vermeintlichen Aberglauben, den Epikur uns austreiben will, gehört auch die Sehnsucht nach Unsterblichkeit, der er seinen frivolen und nicht einmal neuen Beweis für die Gleichgültigkeit des Todes entgegenstellt. Schon Ritter hat D. L. X. 124. 125. mit dem Axioch. p. 369. zusammengestellt (p. 478. 3. 479. 1. vergl. Zeller p. 229. 2.). Dass Epikur auch die Weissagung und Aehnliches verwirft, braucht kaum ausdrücklich bemerkt zu werden, dagegen wegen des bedeutsamen Contrastes mit der platonischen Theologie, die Unveränderlichkeit und Güte als Grundzüge des göttlichen Wesens behauptet, verdient es Beachtung, dass Epikur als solche die Unveränderlichkeit und Glückseligkeit bezeichnete (Ritter p. 502.)

4) D. L. X. 133. 134.

5) Wenn Ritter p. 474 Not. 2. die dem Epikur zugeschriebene Lehre, der Weise werde unter Umständen für den Freund auch sterben, nicht für

Liebhaber die Betheiligung offen liess, ohne aber von jener ernsten Pflicht des Einzelnen gegen die Gemeinschaft etwas zu ahnen, kraft deren Platon einst selbst die mit dem Höchsten beschäftigten Philosophen gegen ihren Willen hatte zwingen wollen [1]), so alle und jede einzelnen Lehren, unter denen keine ist, die die neuerdings zuweilen hervorgetretenen Rechtfertigungsversuche des Epikurismus als verdient erscheinen liesse. Weder einen männlichen Gegensatz gegen die Furcht, noch ein Verdienst um die Humanität, noch endlich den Ernst streng wissenschaftlicher Untersuchung vermag ich dieser Schule zu vindiciren, wie alles dies ihr neuerdings nachgerühmt worden [2]). Auch sie war allerdings ein relativ nothwendiges Glied für die Vollständigkeit der griechischen Entwickelung der Philosophie, aber ihre Nothwendigkeit reducirt sich doch darauf, dass sie die einmal im Absteigen begriffene Entwickelung eine Stufe weiter nach unten führte.

Freilich die letzte Stufe solcher absteigenden Entwickelung war doch erst mit der Skepsis erreicht, aber wie kann man sich wundern, dass auch sie nicht ausblieb, wenn man bedenkt wie viele Schwächen der ganzen früheren Entwickelung anhafteten, wie viel verborgene Widersprüche zumal in den beiden

aufrichtig gemeint hält, so scheint, mir dieser Zweifel unberechtigt. Unter Umständen kann ja das Leben doch noch eine grössere Durchschnittssumme von Lust besitzen, wenn es für den Freund aufgeopfert wird, als wenn es ohne diesen gespart wird.

1) Epikur empfahl die Theilnahme an der Politik so oft Lust dadurch zu erreichen sei, die Stoa gebot sie, so oft nicht ein höheres Interesse davon zurückhalte. Aber die meisten Stoiker haben ein solches Interesse fast immer dagegen, und die meisten Epikureer eine solche Lust fast nie darin gefunden, unpatriotisch wie sie beide waren. Epikurs Argument gegen pythagoreische und also auch platonische Gütergemeinschaft, dass dieselbe ein unter Freunden nicht berechtigtes Misstrauen voraussetze, ist wie manche andre Einzelheit bei ihm fein und treffend, aber nicht gerade neu, denn schon Aristoteles urtheilte ganz ähnlich.

2) So äussern sich ausser Trendelenburg (s. o.) auch Zeller p. 242. 263. der die Aufklärungsversuche und das, was er den humanen Geist nennt, zu unbedingt als ein Verdienst des Epikur ansicht, und Ueberweg, (p. 145) der die wissenschaftliche Berechtigung des Epikureismus in dem Streben nach einer Objectivität der Erkenntniss erblickt. Noch viel oberflächlicher urtheilt auch hier, wie fast überall Denis Histoire de la morale p. 255—386.

äusserlich einander so heterogen gegenüberstehenden innerlich aber vielfach verwandten [1]), dogmatischen Systeme der dritten Periode lagen, und wie nahe endlich überhaupt beim Ermatten des wissenschaftlichen Geistes zunächst eine gewisse Zweifelsucht der Unwissenheit [2]), dann aber auch weiter eine professionelle Ausübung der Skepsis liegt. Freilich Skepsis bezeichnet fast immer nur den Anfang oder das Ende einer Periode des wissenschaftlichen Aufschwungs [3]), aber kann man sich wundern, dass sie hier auftrat, wo es wirklich mit der Gesammtentwickelung der griechischen Philosophie zu deren natürlichem Ende ging. Bezeichnend ist an dieser Gestalt in Hinsicht auf den Platonismus daher auch eben nur Das, dass dieser an Jener so gut wie gar keinen Antheil hat. Da, wo die Fackel der griechischen Philosophie überhaupt verlischt, ist auch kein Funke platonischen Geistes aufzuweisen

1) Auf diese innere Verwandschaft der Stoiker und Epikureer ist schon seit dem Alterthum häufig genug hingewiesen worden.

2) Diesen treffenden Ausdruck gebraucht schon Ritter p. 499.

3) Stäudlin's Geschichte des Skepticismus ist gegenwärtig veraltet, aber die ihr zu Grunde liegende Aufgabe könnte auch jetzt noch in sehr fruchtbarer Weise erörtert werden. Jedenfalls verdient die antike Skepsis, mag sie auch an Gedankentiefe hinter einzelnen modernen Arten zurückstehen, mag auch von ihr wie von aller Skepsis gelten, dass sie an einem inneren Widerspruch zu Grunde geht, so fern sie den Geist und die Wissenschaft nur zur geistlosen Aufhebung der Wissenschaft verwendet und durch einen unvermeidlichen Zirkel in den stärksten Dogmatismus umschlägt, dennoch die Wegwerfung nicht mit welcher z. B. Sextus Empiricus von Prantl p. 500. verfolgt wird. Die Anspielungen, welche er in seinen zum Theil dialogisch verfassten Sillen auf Platon machte s. bei Mullach fragmenta philosophorum gr. p. 83. vo. 65—72. 86 und vielleicht 119. Auch für das Leben und persönliche Beziehungen des Platon sind die Skeptiker wie Sextus Empiricus, Phavorinus Berichterstatter, wenn schon in einem nicht guten Geiste.

§. 19.

Der Platonismus und die Philosophie der römischen Welt.

Nachdem die natürliche Entwickelung der griechischen Philosophie abgelaufen war, erfolgte noch eine künstliche oder jedenfalls tendenziös zu nennende Reproduction derselben durch Verpflanzung auf römischen Grund und Boden. Ueber die Umstände, unter welchen dies zweite Hauptglied der classischen Philosophie sich herausbildete, über die allgemeine Bedeutung, welche demselben zukommt [1]), bedarf es zuvor einiger Bemerkungen, ehe wir die besondere Stellung desselben zum Platonismus zu bestimmen vermögen.

Die Stadt Oropos war von den Athenern zerstört worden und zur Strafe dafür hatten die Römer eine Geldbusse über Athen verhängt die das heruntergekommene Haupt der griechischen Welt nicht zu erschwingen vermochte. Zur Erledigung dieser Angelegenheit beschlossen die Athener eine Gesandschaft nach Rom und zwar glaubten sie die edelsten Kleinodien ihrer damaligen Bildung den Römern vorführen, sie glaubten die Schätze ihrer philosophischen Weisheit bieten zu müssen, um nur ihre goldenen und silbernen Schätze behalten zu dürfen. Die hiedurch veranlasste Erscheinung des Academikers Karneades, des Peripatetikers Kritolaus und des Stoikers Diogenes in Rom war der entscheidende Anstoss durch welchen es wenn auch nicht überhaupt zuerst, so doch zuerst in nennenswerther Weise, wenn auch nicht ohne auf Schwierigkeiten zu stossen so doch ohne diesen Schwierigkeiten auf die Dauer zu unterliegen, eine Philosophie in Rom gab [2]). Ueberlegt man diesen scheinbar so zufälligen Anlass

---

[1]) Vgl. mit unserer Auffassung die freilich nur zum Theil zusammentreffenden Bemerkungen bei Braniss Entwicklungsgang der Philosophie. Breslau 1842. p. 238. seq.

[2]) Die bekannten Belegstellen findet man z. B. bei Ritter und Preller §. 450.

und nimmt dazu den geringen Erfolg, den nach der streng wissenschaftlichen Seite hin alles Philosophiren innerhalb der römischen Welt nur davon getragen hat, so kann man ungewiss werden, ob überhaupt ein bedeutsamer, wohl erkennbarer Plan der weltgeschichtlichen Oekonomie hinter dieser Versetzung des auf griechischem Boden entstandenen und vergangenen Gewächses innerhalb der römischen Welt verborgen liegt. Indessen führt zur Wahrnehmung eines solchen Plans schon die Beobachtung der bezeichnenden Eigenthümlichkeiten, durch die sich das Ganze der römischen Philosophie von dem der griechischen unterscheidet. Die römische Philosophie ist von Anfang an in ihren Tendenzen ungleich praktischer und populärer, wenn schon zugleich in ihren Voraussetzungen gelehrter gewesen als die theoretisch-aristokratische und doch zugleich naivere Art der Griechen. Eben deswegen steht jene hinter dieser an wissenschaftlicher Tiefe, Frische und Originalität zurück. Noch unmittelbarer als bei den Griechen melden sich jetzt die Bedürfnisse und Schäden des praktischen Lebens zu einer Berücksichtigung auch durch die Philosophie. Noch grösser wird der Umfang der Massen angesetzt auf die man wirken will: nicht ein Volk nur ist es, nicht eine bevorzugte Classe desselben, sondern die Gesammtheit der allmälig immer mehr in weltbürgerlicher Einheit gedachten Menschheit [1]). Aber eben zur Erreichung dieser Zwecke nöthigt die blosse Thatsache des Voraufgegangenseins der griechischen Philosophie zu einer viel vorsichtigern Vorbereitung gelehrter Art. Man wagt nicht sofort eigene Gedanken zu haben, ehe man sich nicht mit mehr oder minder Gründlichkeit über die Gedanken der Griechischen Philosophie unterrichtet hat, man übersetzt ehe man producirt, man resumirt und polemisirt mehr als der Frische der eigenen Gedankenbildung zuträglich war. Man wirft in materieller Hinsicht namentlich die Fesseln der Nationalität, in formeller die des Systems ab, nur um sich desto ungehemmter nach möglichst vielen Seiten verbreiten zu können, und ohne dabei zu bedenken, wie jene angeblichen Fesseln doch

---

[1]) Macaulay sagt einmal, jede wissenschaftliche Lehre büsse an ihrer inneren Würde, sobald sie auf ein grösseres Publikum zu wirken beginne.

auch zugleich Quellen des eigenthümlichsten wissenschaftlichen Lebens gewesen waren. Jenen Fesseln entging man, aber dilettantische Unsicherheit, egoistische und kosmopolitische Oberflächlichkeit nahmen statt dessen Ueberhand. Will man sich alle diese und ähnliche Unterscheidungszeichen zwischen griechischer und römischer Philosophie auf Einen allgemeinen Ausdruck zurückbringen, so kann es vielleicht am kürzesten in Anknüpfung an jenes früher erwähnte Wort des Platon geschehen, nach welchem dieser für die Verwirklichung seiner hochgespannten Forderungen in einem doppelten Falle das Beste zu verhoffen wagte, entweder wenn die Philosophen zur Herrschaft gelangten oder auch wenn die Herrscher des Staats zu philosophiren begönnen. Man kann sagen, dass in der griechischen Philosophie immer nur das erste versucht, wenn schon nie mit dauerndem Erfolge erreicht sei. Sokrates wollte ja dem Staate gute Bürger erziehen und er glaubte es nicht auf besserem Wege zu können als durch die Philosophie. Die Antwort, welche Athen darauf gab, war, dass es ihn als gottlosen Neuerer, als einen Verderber der Jugend mit dem Tode bestrafte. Auch Platon legte in die ganze Ausmalung seines politischen Ideals zu viele und bestimmte Beziehungen auf sein Volk und seine Zeit, als dass ihm nicht in höherer Form eine ähnliche praktische Endabsicht aller seiner Bestrebungen zugeschrieben werden müsste wie dem Sokrates und wenn er dessen ungeachtet ein weniger angefochtenes Schicksal als dieser hatte, so lag dies darin, dass er weniger zudringlich und concret heraustrat. Endlich auch Aristoteles war ein Philosoph, der nicht daran zweifelte dass für die Besserung und Bewahrung des praktischen und politischen Lebens eins der wesentlichsten Mittel die Wissenschaft sei, wie wenig diese Wahrheit aber durch ihn selbst bekräftigt werden konnte, das zeigt am Besten sein Verhältniss zum Alexander. Alle drei Haupt-Philosophen [1]) zeigen also, dass

[1]) Ueber die Epikureer und Stoiker haben wir uns auch in dieser Hinsicht oben geäussert. In der skeptischen Consequenz liegt gar kein bestimmtes Verhältniss zur politischen Betheiligung. Die Stellung der Vorsokratiker aber erforderte eine längere Auseinandersetzung, als wir sie hier geben dürfen, wo es sich nur um das allgemeine Resultat handelt.

bei ihnen nur das erste Glied jener platonischen Alternative versucht und misslungen sei, es blieb somit der römischen Philosophie die Möglichkeit und Aufforderung das zweite zu versuchen. Dass in der römischen Philosophie dies wirklich geschehen ist, ist in meinen Augen die weltgeschichtliche Bedeutung derselben, die zugleich ihre innere Zugehörigkeit zur griechischen Speculation, ihren Antheil an deren Classicität begründet [1]). Es sollte dem Heidenthum gegeben sein innerhalb seines Bezirks sich so erschöpfend als möglich und nach allen in dasselbe gelegten Kräften auszuwirken, darum sehen wir nicht blos in Griechenland die Philosophen nach der Herrschaft, sondern auch in Rom die Herrscher und Lenker des Staats nach der Philosophie trachten. Man denke doch nur zunächst an die beiden mächtigen Kaiser welche auf dem Throne philosophirt haben; an Marc Aurel, den Vertreter eines der frühesten Standpunkte aus dem römischen Weltalter, und an Julian, der sich anklammerte an denjenigen philosophischen Standpunkt, der zuletzt erschien und alle seine Vorgänger zu absorbiren gedachte. Aber auch sonst sind es in Rom zu allen Zeiten einflussreiche Staatsmänner, Redner und Rechtsgelehrte seit den Tagen des Cicero gewesen, welche philosophirt haben, äusserlich war daher der Zusammenhang zwischen Praxis und Philosophie unter den Römern grösser als unter den Griechen, man will auch das Gelehrteste was man erforscht, nur für das allgemeine Bedürfniss und das Beste Aller verwerthen. Nur dass man innerlich nicht auch die vollen Consequenzen zieht. Wenn in Griechenland das erwünschte Ziel ausblieb vor Allem wegen einer Schuld die auf Seiten der Philosophie selbst lag, hier wurde es nicht erreicht

[1]) Factische Diremtion des der Idee nach Zusammengehörigen ist einer der allgemeinsten Züge in der formellen Signatur der ganzen heidnischen Geschichte, offenbar, weil das in Dieser sich bewegende Leben seinen innern Einheitspunkt verloren hat. Indem aber grade dadurch die auseinander gerissenen Glieder einzeln sich mit desto grösserer Selbstständigkeit zu entwickeln vermögen, gewinnt das Ganze der heidnischen Geschichte wiederum eine andere, höhere Einheit, die aber nicht sowol in den von den Völkern selbst als vielmehr in den von Gott mit ihnen verfolgten Absichten besteht.

weil dieselben Praktiker, die sich zur Philosophie bekennen, dieselbe nichts desto weniger verläugnen, sobald es sich um die unmittelbare Berührung mit dem praktischen Leben handelt. Wer hätte je mehr Worte von der Philosophie gemacht als Cicero, und doch werden wir gleich näher sehen, wie er nur dann philosophirt, wenn ihm das Politisiren und Rhetorisiren entweder noch nicht oder nicht mehr zu Gebote steht. Auch Seneca, auch Marc Aurel u. A. lassen doch ihre Philosophie jedes Mal zu Hause, wenn sie auf's Forum gehen und wenn bei den Neuplatonikern allerdings eine andere Absicht vorliegt, so beweist doch auch bei ihnen grade der Erfolg, wie wenig selbst dann wenn die Initiative von der Praxis ausging der Bund der letztern mit der Philosophie durchzuführen war. In Griechenland hatten die Philosophen Herrschaft erstrebt, aber dies Streben war weder ihnen selbst noch dem Volke zum Heil ausgeschlagen, und in Rom hattten die Herrscher angefangen zu philosophiren, aber ihre Philosophie hatte ihre Herrschaft nicht wirklich ergriffen und durchdrungen, ihre Herrschaft hatte jedenfalls die Schäden des wirklichen Lebens, den Einsturz aller seiner damaligen Grundlagen nicht zu verhindern vermocht. Auf einem doppelten Wege geschlagen stand somit die alte Welt da, ohne zu jener Einheit vom philosophischen Wissen und praktischen Leben durchzudringen zu wissen, deren Herstellung ihr doch ein stets sich erneuendes Bedürfniss war. Braucht es hier noch langer Ausführungen, um darauf hinzuweisen, dass sich eine höhere Absicht der angedeuteten Art eben in dieser zunächst das Auge berührenden Erfolglosigkeit durchsetzte und ist nicht auch speciell die bedeutsame Stellung die der Platonismus einnimmt, ohne Weiteres klar? Denn die von ihm als Bedingung für einen bessern Zustand des Staatswesens gestellte Alternative konnte uns ja so eben zur Orientirung über die allgemeinste Bedeutung der römischen Philosophie dienen. Und selbst wenn man noch das als eine wesentliche, mit dem Bisherigen noch nicht berührte Seite in ihrer Bestimmung hervorheben wollte, dass die Verpflanzuug der Philosophie von Griechenland nach Rom gleichsam das Vorspiel, ja die unerlässliche Vorbereitung für deren Versetzung in die christliche Welt gewesen sei, so lässt

sich doch auch daran gleichfalls die bedeutsame Rolle des Platonismus nachweisen. Wie ohne die einleuchtende Klarheit und Tiefe seiner Gedanken ohne die Schönheit und Anmuth seiner Formen die Loslösung der Philosophie vom griechischen Boden jedenfalls nicht mit der gleichen Leichtigkeit möglich gewesen wäre, so auch weiterhin nicht das fruchtbare Eindringen derselben in die christliche Welt. Die Geschichte des Platonismus erzählen, heisst daher auch für diese Zeiten, den rothen Faden nachweisen, der sich durch die philosophische Entwickelung der Haupt-Probleme überhaupt hindurch zieht [1]).

Betrachtet man nun die einzelnen Gestalten dieser Epoche, so gliedern dieselben sich wie in andern Beziehungen so auch in Hinsicht ihrer Stellung zum Platon, in zwei Gruppen, deren eine den Zusammenhang mit dem Voraufgegangenen fast ausschliesslich zu vermitteln bestimmt scheint, während für die andere der Versuch der neuen eigenthümlichen Leistungen das Vorherrschende war; die treibenden Motive der erstern sind daher auch noch mehr von rein ethischer Art während dagegen die der andern mehr und mehr eine religiöse Färbung annehmen. Die Hauptglieder der ersten Gruppe, von unbedeutendern und weniger zusammenhängenden Namen abgesehen, sind Cicero und die jüngere Stoa, ebenso die der zweiten der Neupythagorismus und der Neuplatonismus. Für Philo von Alexandrien aber, den man vielleicht auch noch in diesem Zusammenhange erwarten könnte, behalten wir uns die geeignetere Stelle in der Verbindung mit den christlichen Ideen vor [2]).

---

1) Hiernach ermesse man, ob und wie weit die Bemerkung von Braniss Entwickelungsgang der Philosophie p. 246. richtig ist, dass selbst die grossen speculativen Formationen des Platon und Aristoteles nur in der gelehrten Forschung oder höchstens in der Anerkennung einzelner isolirt stehender Individuen noch fortgelebt hätten, während dagegen Epikureismus und Stoicismus einander unüberwindlich gegenüber gestanden und sich allein in die allgemeine Beherrschung der römischen Welt getheilt hätten. — Uebrigens mögen hier als solche Individuen aus der Röm. Welt, die den Platon verehrten, nur genannt werden, Cato (über dessen Selbstmord nach Lecture des Phaedo man vgl. v. Heusde in dem später anzuf. Buche p. 288 thes. 8.) Scipio (Cicero de rep. IV 3. „tuus Plato") Brutus vgl. v. Heusde p. 285. thes 3. u. Plutarch vita Bruti 6. 97.)

2) Die Namen, die sich sonst noch aus diesem Zeitalter der Phi-

Wenn man hin und wieder den Cicero als den römischen Platon [1]) bezeichnet findet, so liegt dem allerdings eine bis auf einen gewissen Grad richtige Wahrnehmung zu Grunde. Es ist dies die Wahrnehmung von der völligen Singularität, welche, wie Platon als Gipfel der griechischen, so Cicero als Anfänger der römischen Philosophie besitzt; und wenn daher irgend einer von den Römern mit diesem Ehrentitel geschmükt werden soll, so kann es freilich nur Cicero sein. Nur ihm ist es gelungen, eine mit dem ächt- und alt-römischen Volks-Charakter nach allen oder doch den meisten Seiten übereinstimmende Philosophie herzurichten. Er hat die Philosophie als Rednerin auftreten lassen, in welcher Gestalt allein sie eine allgemein anerkannte Existenz auf dem römischen Forum und in der Hauptstadt überhaupt zu gewinnen vermochte; und wenn auch andre das Gleiche nach ihm gethan haben, dass er der erste war, der sich durch kein Vorurtheil und keine in der Sache selbst liegende Schwierigkeit von dem Versuche abschrecken liess, den Griechen auch den Ruhm des Geistes und der Philosophie zu entreissen, den einzigen, den sie noch vor den Römern gerettet zu haben schienen, das sichert immerhin dem Cicero eine Bedeutung für die römische Philosophie wie sie sonst kein Zweiter in Anspruch nehmen kann. Aber freilich dabei bleibt diese ganze Grösse des Cicero doch immer nur eine sehr relative und nach dem Niveau, über das er sich erhebt, abzumessende. Ein römischer Platon mag Cicero immerhin sein, ein Platon an sich ist er deswegen noch lange nicht. Ungleich richtiger ist es daher auch, wenn man nicht sowohl diese beiden Männer zu einem Doppelstern zu identificiren sucht, als vielmehr sich einfach damit begnügt die Abhängigkeit des römischen Denkers vom griechischen, die ausserordentliche Verehrung, welche jener diesem zollt, mit einem Worte also den Philo-Platonismus des Cicero an's Licht treten zu lassen. Das ist ein Gesichtspunkt, der schon im Al-

losophie beibringen lassen sind eben nur Namen. Sie werden in dem Folgenden daher auch entweder ganz übergangen, oder doch nur gelegentlich erwähnt werden.

[1]) Treffender noch könnte Cicero der Römische Baco heissen.

terthume selbst mehrfach aufgestellt und auch neuerdings zusammenhängend durchgeführt ist [1]). Schon Plutarch zeigt in seiner Biographie, dass Cicero in Anlage und Bildungsgang viel Congeniales mit Platon besessen habe und vollends Quintilian vindicirt dem Cicero nicht nur demosthenische Kraft neben isokrateischer Anmuth sondern neben Beiden auch platonischen Reichthum, ja er setzt hinzu, dass Cicero, wie in andern Stücken, so besonders in seiner philosophischen Schriftstellerei, der sich bald verbergende, bald offen zeigende Aemulus Platonis gewesen sei. Und namentlich diese letztere Bemerkung findet sich auffallend bestätigt; es handelt sich bei Cicero nicht etwa nur um ein unbefangenes Abhängigkeitsverhältniss von Platon, vielmehr durch vieles, was den Cicero angeht, zieht sich ein tendenziöses und zuweilen selbst nicht von Kleinlichkeiten freies Anlehnen an den Platonismus, ein sich selbst Parallelisiren oder Rivalisiren mit demselben. Wir werden uns dies wohl am Besten vorzuführen im Stande sein, wenn wir uns zunächst die zahlreichen Lobeserhebungen vergegenwärtigen, mit welchen Cicero im Einzelnen den Platon erhebt, Lobeserhebungen, die auch schon deswegen diese Erwähnung verdienen, weil sie in der lateinischen Welt, u. A. auch bei den lateinischen Kirchenvätern lange nachhallen, und sodann sowohl aus seinem persönlichen Bildungsgange als auch aus seiner Philosophie als dem Resultate desselben die Berührungspunkte mit Platon hervorheben.

[1]) Plut. vit. Cic. 2. Quintil. X. I. Schriften, wie die von Wunderlich, Waldin, Blumenthal, Gernhard, Gylden, Müller u. a. dürfen hier theils als veraltet, theils, weil sie nur in einzelnen Punkten Cicero und Platon zusammenstellen, übergangen werden. Hervorzuheben ist dagegen J. A. C. v. Heusde's M. T. Cicero φιλοπλάτων 1836. Trajecti ad Rhen. (mit dem aus seines Vaters Initia II. p. 97. entlehnten Motto: siquis Romonarum alius, Cicero nobis dicendus Romanorum Plato videtur) dem sich C. F. Hermann de interpretatione Timaei Platonis dialogi a Cicerone relicta Göttinger Progr. 1842. sowie Krische's Ciceronianische Arbeiten anschliessen. Uebrigens spricht v. Heusde seine Auffassung über das Verhältniss beider Philosophen am Präcisesten p. 286. thesis 1. aus: nec Platonicus fuit Cicero, nec Platonis in scribendo imitator, sed in studiis suis omnibus quod ipsius scripta probant, φιλοπλάτων; wozu man die nähere Ausführung vgl. p. 277. de praecipuo philos. Ciceron. fonte.

Dass Cicero von schwärmerischer Verehrung gegen das Platonische erfüllt gewesen, wird man nicht bezweifeln wollen, wenn man ihn selbst bekennen hört, dass er vielleicht mehr als gut seiner Bewunderung für Platon Ausdruck gegeben habe [1]. Nicht allein die Weisheit, der Ernst und der Gedankenreichthum, also Vorzüge sachlicher Art sind es um derentwillen Platon ihm als der princeps doctrinae et ingenii, als der philosophorum omnium princeps, ja sogar als der erste unter Allen gilt, die je geredet oder geschrieben haben, sondern nicht weniger hoch stellt Cicero auch die formellen Vorzüge sprachlicher und stylistischer Art, welche er am Platon bewundert. Er giebt Denen nicht Unrecht, die behauptet hatten, wenn Jupiter griechisch redete, so würde er so reden, wie Platon es gethan, er kennt keinen, der in seinem Schreiben grössere Vorzüge der Beredsamkeit, der Fülle, der Anmuth, entfaltet habe; er nennt ihn und gewiss sehr mit Absicht, den Homer der Philosophen, um nicht blos die philosophische, sondern auch literar-historische Bedeutung hervorzuheben, und wenn er an der einen Stelle sagt, Platon sei nicht bloss ein Meister der Sprache, sondern auch der Tugend und des Geistes, so dreht er es an einer andern auch wohl gradezu um, wenn er sich hier dahin steigert, Platon sei der gewichtigste Meister und Urheber nicht allein des Erkennens, sondern auch des Redens gewesen. Seine ganze Rede bezeichnet er gelegentlich als aus dem hohen und heiligen Quell platonischer Philosophie geflossen, wie er denn Platon wirklich auch oft wörtlich genug copirt; er thut es um so unbedenklicher, je grösser die Autorität ist, die er dem Platon beimisst, denn da heisst es noster Plato, deus ille noster Plato, deus quasi quidam philosophorum und wie das Prädicat divinus von ihm oft hinzugefügt wird, wo er etwas vom Platon erwähnt, so gesteht er auch gradezu, dass dieser Eine ihm statt Tausende gilt, dass dessen Autorität ihn bricht selbst wo derselbe keinen Grund hinzufügt, ja dass er es selbst nicht scheut, mit dem Platon zu irren, statt mit gewöhnlichern Gewährsmännern

[1]) Die Zusammenstellung solcher laudes s. bei v. Heusde p. 1—3. coll. p. 270.

das Wahre zu erkennen. Das ist doch wohl das stärkste von Autoritätsbefangenheit, was wenigstens ein Philosoph je geleistet hat und zugleich ein sehr unplatonischer Zug, da ja der platonische Sokrates so oft die Forderung ausspricht die Rücksicht auf die Sache der auf die Person vorangehen zu lassen.

Aber Cicero hatte auch allerdings seinen guten Grund dazu mit überschwenglicher Begeisterung denjenigen unter den alten Philosophen zu erheben, dem er ohne Uebertreibung zu reden, einen nicht unbeträchtlichen Theil aller seiner rednerischen, wie philosophischen Erfolge verdankte. Sein Leben zeigt den Anlass, seine Schriften zeigen den Grad dieser Abhängigkeit, in welcher er von Platon gestanden. Cicero war nemlich von früh auf zu einer begeisterten Beschäftigung mit den griechischen Schriftstellern der verschiedensten Literaturgattungen hingeführt worden. Seine grossen Vorbilder M. Antonius und Lucius Crassus, der Dichter Archias, sowie sein Freund Atticus, ein Zusammentreffen von sachlichen und persönlichen Anregungen der mannichfachsten Art bestimmte den Cicero nicht blos zu enthusiastischer Liebe für das griechische Alterthum, sondern rieth ihm auch dessen Nachahmung auf's ernstlichste an. Er liest, er übersetzt zum Theil die griechischen Dichter [1]) und Redner, den Xenophon und u. A. auch den Platon. Zweimal in seinem Leben hat er umfänglichere Stücke des Platon übersetzt, aber zu sehr verschiedenen Zeiten seines Lebens und in sehr verschiedener Absicht, das eine Mal den Protagoras [2]) in seiner frühesten Jugend, wo es ihm darauf ankam, sich durch solche stylistische Aufgaben nicht sowohl auf seine philosophische, als vielmehr auf seine politisch-rhetorische Laufbahn vorzubereiten, und das andere Mal den Timaeus [3]) in seinem letzten Lebensjahr zu einer Zeit

[1]) Ich hebe hiervon nur den Aeschyleischen Glaukos hervor, über den man v. Heusde p. 29. 30. sehe. Auch Platon Rep. X. p. 611. kennt ja die Sage.

[2]) Diese Uebersetzung existirte noch zu Priscians und Donats Zeit; die anderer Platonica hatte Cicero nie herausgegeben. vgl. v. Heusde p. 92. aber auch C. F. Hermann p. 14.

[3]) Das Nähere s. b. v. Heusde p. 274. u. Hermann a. a. O. Mitunter

wo er durch Sammlung alles dessen, was ihm für die römische Philosophie ein Bedürfniss und von Werth zu sein schien, seinem eigenen Standpunkt einen gewissen Abschluss zu geben gedachte, und so erscheint uns also schon äusserlich, d. h. nach der Anleitung seiner schriftstellerischen Production angesehen, der ganze Kreis seiner Lebenswirksamkeit eingefasst durch ein genau in's Einzelne eingehendes Studium des Platon. Aber auch noch tiefer angesehen bildet der letztere das eigentliche Band wie zwischen der Beredsamkeit des Cicero und seiner Philosophie, so auch zwischen den einzelnen Bestandtheilen der letztern. Das erklärt sich auch ungesucht und auf das Vollständigste aus Cicero's wissenschaftlichem Bildungsgange; seine früheste Anregung für die Philosophie war freilich weder platonischer noch dem Platon verwandter Art, sie kam ihm vielmehr durch den eigenthümlich modificirten Stoicismus des Rechtsgelehrten Scaevola, aber diese Anregung war auch überhaupt nur wenig intensiver Art und über des Scaevola's philosophische Bedeutung dachte Cicero später wohl nicht grade vortheilhafter, als etwa über die des Cato. Ungleich tiefer überhaupt und speciell für Platon nachhaltiger wirkte auf ihn der Aufenthalt des Academikers Philo zu Rom sowie sein Verkehr mit dem Academiker Antiochus und dem Stoiker Posidonius, während seines eigenen sechsmonatlichen Aufenthalts zu Athen und des etwas kürzeren zu Rhodus [1]).

---

redner waren der Peripatetiker Cratipp und der Platoniker P. Nigidius Figulus. Wiewohl Cicero zur Auslegung des Timaeus manches für uns verlorene Hülfsmittel wie z. B. Posidonius Commentar benutzt haben mag, urtheilte dennoch Hieronymus (comm. in Amos. c. 5 opp. tom. V. p. 103. cf. tom. IV. p. 135) obscurissimum Platonis Timaeum ne Ciceronis quidem aureo ore factum esse planiorem.

[1]) Ausserdem waren Cicero's Lehrer die Epikureer Phaedrus und Zeno, sowie der Stoiker Diodot. Ueber Philo vgl. academ. 4. Brutus 89 de orator. III. 28. I. 11. Tuscul. II. 3. mit der von v. Heusde p. 117. widerlegten Aeusserung des Augustin contra academ. III. 18.: Philo-jam veluti aperire cedentibus hostibus portas coeperat, et ad Platonis auctoritatem Academiam legesque revocare. Von Antiochus heisst es ἐν Ἀκαδημίᾳ φιλοσοφεῖ τὰ Στωικά. Dass Posidonius auch seine platonische Vorliebe schon von seinem Lehrer Panaetius überkommen, bemerkt v. Heusde p. 134. coll. 129. 139. 140. 4.).

Cicero selbst (de fin. V. 1. leg. II. 1.) hat uns in ansprechender Weise den begeisternden Einfluss geschildert, den diese ganze Reise auf ihn geübt habe, im Sinne des Philhellenismus, ja gradezu des Philoplatonismus. Während seine Begleiter zum Theil an den Strand hinunter liefen, um dort an den Stellen zu sein, wo Demosthenes dereinst die Kiesel im Munde seine Beredsamkeit geübt habe, schwebte ihm dagegen mit ganz besonders eindringlicher Kraft die verehrte Gestalt des Platon vor Augen, so oft er sich unter den freilich auch damals schon verwüsteten Oliven der Akademie erging. Und wie er sich durch Atticus eine Statue des Platon nachsenden liess, die er nach seiner Rückkehr zum Schmuck seiner römischen Wohnung bestimmte, so strebte er sowohl sein tusculanum als auch sein puteolanum ganz in Erinnerung und nach dem Vorbilde der Academie gleichsam also als den Schauplatz des römischen Platon einzurichten. Indessen wichtiger als diese Aeusserlichkeiten [1]) ist es ohne Frage, dass Cicero von jenen drei Lehrern eine gemeinsame auf den Platon bezügliche und fortan seine ganze spätere Richtung bestimmende Einwirkung erfahren musste. Beide Akademiker pflegten nachdrücklich auf Platon zurückzuweisen, um in ihm eine höhere Ausgleichung zu finden für die Differenzen welche sowohl die Academiker unter sich, als auch diese von der Stoa schieden. Platon als ein gemeinsames Terrain für die streitenden Richtungen und die Differenzen der genannten als möglichst gering anzusehen, bleibt fortan ein Lieblingsgedanke des Cicero, den er dann auch noch weiter auf das Verhältniss der Akademie und Stoa zu den Peripatetikern ausdehnt. Eben hierin liegt auch schon das tendenziöse am Cicero wie es in ähnlicher Weise überhaupt an den Erscheinungen dieses Zeitalters zu bemerken ist. Wie sein Standpunkt überhaupt mehr der eines philosophischen Welt- und Staatsmannes, eines in der Philosophie dilettirenden Redners als eines eigentlichen Philosophen von Fach ist, so lässt derselbe sich näher dahin cha-

---

[1]) Man vergleiche sie mit Dem, was von ähnlicher Art aus dem Zeitalter der Wiederherstellung der Wissenschaften berichtet wird. Belegt werden sie bei v. Heusde p. 4. 107.

racterisiren, dass er ein mässiger Skepticismus ist, der aber unmittelbar in einen ziemlich unmässigen Eklecticismus umschlägt und diese Beschaffenheit geht ohne Zweifel auf den zusammentreffenden Einfluss jener drei Philosophen zurück. Zwar hat Cicero an jeder Hauptgestalt der alten Philosophie [1]) am Platon, Aristoteles und den Stoikern etwas auszusetzen und eben dieser Widerspruch unter so grossen Autoritäten deutet nach ihm schon auf die schwer erkennbare Natur der Wahrheit hin, begründet also den skeptischen Zug in ihm, aber ermässigt und in's Eklektische umgewandelt wird der letztere doch immer wieder bei ihm durch den imponirenden Eindruck, den jene wissenschaftlichen Leistungen auf ihn gemacht haben. Er meint die Wahrheit möge schwer erkennbar sein, sonst hätten so grosse Männer sie schwerlich so oft sei es ganz verfehlt, sei es nur im Streit mit einander, zu behaupten vermocht aber völlig unerkennbar kann sie deswegen doch auch nicht sein, angesichts eines so reichen Capitals von Erkenntnissen, das sich bei jenen findet. Dies Capital muss aus ihnen Allen zusammengesucht werden. Es ist an sich nur Eine Wahrheit, aber für uns findet sie sich vertheilt und in verschiedenem Maasse vorhanden bei den Stoikern, dem Platon und Sokrates, bei denen Allen man daher in die Schule gehen muss ohne sich an einen Einzelnen zu verkaufen. Dies ist das philosophische in diem vivere dessen zweideutiges Schillern leicht zu tadeln ist, das er uns aber als die allein richtige Methode zu rühmen nicht müde wird. Höchstens erleidet die Anwendung dieser Methode dadurch noch eine gewisse Einschränkung und Modification, theils dass er nicht bei Allen gleich viel Wahrheit anerkennt, sondern z. B. beim Epikur weniger als in der Stoa und wiederum in dieser weniger als beim Platon, theils dass er den einen Philosophen besser kennt, als den andern, wie er z. B. Platon und die Stoa äusserst

[1]) Vgl. Zeller p. 375. Ritter p. 137. p 118 „so sehr er den Platon und Aristoteles rühmt, so hat er sich ihrer doch weit weniger bedient, als der Stoiker, der Epikureer und neuen Akademiker." Für Epikurisches kommen besonders die Bücher de finibus und de natura deorum in Betracht; letztere nach den neuerdings über ihre Quellen gewonnenen Aufschlüssen vorzugsweise bezeichnend für seine oberflächliche Art zu arbeiten.

umfangreich kennt und benutzt, — von ersterem nachweisbar fast jeden Hauptdialog — während dagegen Aristoteles ihm ungleich unzugänglicher gewesen zu sein scheint. Ja er erblickt diese seine Methode sogar bei den grössten Philosophen der Vorzeit schon in Anwendung, er erblickt sie in dem Muster seiner unmittelbaren Lehrer von der Stoa und Academie, in der Epoche der ältern Academiker, in dem Aufwerfen von Aporien beim Aristoteles, zuletzt und vor Allem aber in dem sokratisch-platonischen Dialog, den er selbst bis ins Kleinste hinein nachgeahmt zu haben glaubt. Verfolgen wir diese Andeutung jetzt noch mehr ins Einzelne, so wird es zunächst schon nicht befremden dürfen, dass Cicero's rednerische Schriften so selten Gelegenheit gefunden haben sei es in einzelnen Aeusserungen sei es in Nachahmungen seine Verehrung für Platon hervortreten zu lassen. Denn dies liegt ja in der Sache selbst begründet, in der Beschaffenheit solcher Documente der politischen oder gerichtlichen Beredsamkeit und auch auf seine früheste zum Gebiet der rhetorischen Theorie gehörige Schrift de inventione findet wenigstens etwas Aehnliches seine Anwendung [1]). Grade dann überrascht es aber um so mehr, wenn gelegentlich nun doch einmal eine platonische Reminiscenz ausdrücklich und mit Bewusstsein als solche in dem Munde des Redners hervortritt. So geschieht es z. B. in jener eigenthümlichen schon früher angedeuteten Stelle aus der Rede pro Murena, (29) in welcher Cicero bei Gelegenheit des alten Cato einen höchst bezeichnenden Gegensatz macht zwischen den unwahren und rigoristischen Paradoxien, zu wel-

[1]) v. Heusde geht offenbar zu weit in den platonischen Reminiscenzen, die er auch in dieser Klasse von Cicero's Schriften voraussetzt. Mehrere seiner Anführungen gehen entweder gar nicht, oder doch nur sehr mittelbar auf Platon zurück (de inventione wird mit Phaedrus, Gorgias, Protag. Rep. VI., pro Archia mit platon. Aeusserungen über Beredsamkeit, Dichter und Nachruhm, und vollends die Personificirung des Vaterlands in d. Catilinarien mit der gleichen im Menexenus und den Gesetzen im Kriton zusammengestellt). Unverkennbar ist dagegen die Beziehung des de orator. auf den Phaedrus (des exordium auf die Platanen, des Schlusses auf das Lob des Isokrates) u. nach ad Attic. c. IV. 16 auch auf die Republik (das Wegbleiben des Scaevola.

chen der Stoicismus bei seiner Einführung in das römische Leben Veranlassung gegeben hatte, einerseits, und dem mildernden und besonnenen Einfluss anderer Seits, den die Philosophien des Platon und Aristoteles auf ihre Anhänger auszuüben pflegen. Man wird sich wohl nicht irren, wenn man hierin zugleich eine Beziehung auf seine eigene Erfahrung erblickt. Hatte doch auch er sich ungleich mehr durch seine spätern aristotelisch-platonischen Studien befriedigt gefühlt, als durch den barokken Stoicismus des Scaevola, der eben so wenig mit den römischen Traditionen als mit den Anforderungen der griechischen Wissenschaft in rechtem Einklang stand. So finden wir also in allen Schriften des Cicero die vor seinem 46. Jahre liegen ein verhältnissmässig sehr geringes Heraustreten des Einflusses, welchen auch damals schon längst die platonische Philosophie auf Cicero ausgeübt hatte, dagegen ganz anders steht es um Alles, was nach diesem Zeitraume liegt, um die rhetorischen Arbeiten der Bücher de oratore und des orator, um die mehr politischen de republica und de legibus [1]), welche auch schon in ihren Titeln die platonische Reminiscenz zur Schau tragen und endlich um die rein philosophischen Arbeiten, deren Production ja bekanntlich den grösstentheils thatenlosen Abend im Leben des Cicero ausfüllte. In allen diesen Werken werden wir nun sowohl in Hinsicht auf die äusserliche Form, als auch auf den Inhalt einen sich fast ununterbrochen steigernden Einfluss des Platonismus bemerken können.

Es ist Ein Grundgedanke um den sich schon gleich die rhetorischen Schriften wie um ihren Mittelpunkt drehen und

[1]) Ausser der Rhetorik, dem Orator und den Officien sind alle uns hier angehenden Schriften Ciceros „in dialogo et disputatione," aber nur die Leges gehören zur 4ten der beim Platon unterschiedenen Klassen. In ihnen theilte Cicero sich selbst eine Rolle zu, worüber v. Heusde p. 235. durchaus richtig urtheilt, quod magnopere a Platonis consuetudine abhorreat, veraeque dialogi naturae minime sit consentaneum. Auch Zeller p. 364. hat übrigens Recht, wenn er Cicero's Darstellungsform, abweichend von dessen eigner Meinung mehr auf Karneades, als auf Platon und Sokrates zurückführt. Das Genaueste über dieselbe findet sich bei Krische die theolog. Lehren p. 12. seq.

von diesem bekennt Cicero selbst, dass er ihn dem Platon verdanke. Dies ist der Bund von Philosophie und Beredsamkeit, den er gleich sehr um beider Seiten willen fordert. Persönlich beruft er sich dafür auf seine eigenen rednerischen Erfolge, deren Grund er nicht sowohl auf die rhetorum officinae als auf die academiae spatia zurückführt, sachlich aber auf das Alles gemeinsam unter sich verknüpfende Band der Einheit das zwischen allen einzelnen Künsten und Wissenschaften bestehen und seinen frühesten Ursprung in der Philosophie haben soll [2]). Das ist auch in der That ein echt platonischer Gedanke, der uns vom Phaedrus an wiederholt in den platonischen Dialogen bis zur Republik (und auch epinomis p. 992 a.) hin begegnet, für Cicero aber war es ein glücklicher Griff, um zugleich die Beredsamkeit durch philosophische Begründung zu adeln und der auch damals doch immer nur erst mit halber Gunst von der römischen Welt angesehenen Philosophie den Eingang in die Praxis zu sichern. Das Ideal des Redners wie es Cicero wiederholt entwickelt unterscheidet sich von dem platonischen Ideal des Philosophen nur wie die auf einen bestimmten Punkt bezogene Anwendung von der ihr in grösserer Allgemeinheit zu Grunde liegenden Theorie und zwar stimmt Cicero nicht nur bis auf den Wortlaut hin oft mit Platon überein, sondern er greift auch ausdrücklich auf die Anschauungen der Ideenlehre als die tiefere Voraussetzung dieser rhetorischen Meinung zurück [3]).

Nicht minder genau schliesst Cicero sich aber auch in seinen politischen Schriften an Platon an [4]). Leider kennen

[1]) Vgl. orat. 3. 4. Tuscul. I. 5. de orat. I. 5. III. 6. Liciniana 1. de fin. V. 3.

[2]) Ueber diese ciceronianische Ausführung die ähnlich auch schon Posidonius hatte, äussert sich Seneca.

[3]) Mit der Idealschilderung des Redners (orator 2. de orat. II. 20. Tuscul. I. 3.) vergleicht v. Heusde die des Feldherrn in der Rede pro lege Manilia. u. die Uebertragung der ersteren auf Quintilian. (I. 10.).

[4]) Das stärkste Element, mit dem seine politischen Schriten des platonische versetzen beruht auf Reminiscenzen theils aus seiner eignen Erfahrung theils aus der Lecture solcher Schriften wie die des Cato und Polybius waren. Sein Ideal findet er in einer bestimmten Epoche der Römischen

chen der Stoicismus bei seiner Einführung in das römische Leben Veranlassung gegeben hatte, einerseits, und dem mildernden und besonnenen Einfluss anderer Seits, den die Philosophien des Platon und Aristoteles auf ihre Anhänger auszuüben pflegen. Man wird sich wohl nicht irren, wenn man hierin zugleich eine Beziehung auf seine eigene Erfahrung erblickt. Hatte doch auch er sich ungleich mehr durch seine spätern aristotelisch-platonischen Studien befriedigt gefühlt, als durch den barokken Stoicismus des Scaevola, der eben so wenig mit den römischen Traditionen als mit den Anforderungen der griechischen Wissenschaft in rechtem Einklang stand. So finden wir also in allen Schriften des Cicero die vor seinem 46. Jahre liegen ein verhältnissmässig sehr geringes Heraustreten des Einflusses, welchen auch damals schon längst die platonische Philosophie auf Cicero ausgeübt hatte, dagegen ganz anders steht es um Alles, was nach diesem Zeitraume liegt, um die rhetorischen Arbeiten der Bücher de oratore und des orator, um die mehr politischen de republica und de legibus [1]), welche auch schon in ihren Titeln die platonische Reminiscenz zur Schau tragen und endlich um die rein philosophischen Arbeiten, deren Production ja bekanntlich den grösstentheils thatenlosen Abend im Leben des Cicero ausfüllte. In allen diesen Werken werden wir nun sowohl in Hinsicht auf die äusserliche Form, als auch auf den Inhalt einen sich fast ununterbrochen steigernden Einfluss des Platonismus bemerken können.

Es ist Ein Grundgedanke um den sich schon gleich die rhetorischen Schriften wie um ihren Mittelpunkt drehen und

1) Ausser der Rhetorik, dem Orator und den Officien sind alle uns hier angehenden Schriften Ciceros „in dialogo et disputatione," aber nur die Leges gehören zur 4ten der beim Platon unterschiedenen Klassen. In ihnen theilte Cicero sich selbst eine Rolle zu, worüber v. Heusde p. 235. durchaus richtig urtheilt, quod magnopere a Platonis consuetudine abhorreat, veraeque dialogi naturae minime sit consentaneum. Auch Zeller p. 364. hat übrigens Recht, wenn er Cicero's Darstellungsform, abweichend von dessen eigner Meinung mehr auf Karneades, als auf Platon und Sokrates zurückführt. Das Genaueste über dieselbe findet sich bei Krische die theolog. Lehren p. 12. seq.

von diesem bekennt Cicero selbst, dass er ihn dem Platon verdanke. Dies ist der Bund von Philosophie und Beredsamkeit, den er gleich sehr um beider Seiten willen fordert. Persönlich beruft er sich dafür auf seine eigenen rednerischen Erfolge, deren Grund er nicht sowohl auf die rhetorum officinae als auf die academiae spatia zurückführt, sachlich aber auf das Alles gemeinsam unter sich verknüpfende Band der Einheit das zwischen allen einzelnen Künsten und Wissenschaften bestehen und seinen frühesten Ursprung in der Philosophie haben soll [2]). Das ist auch in der That ein echt platonischer Gedanke, der uns vom Phaedrus an wiederholt in den platonischen Dialogen bis zur Republik (und auch epinomis p. 992 a.) hin begegnet, für Cicero aber war es ein glücklicher Griff, um zugleich die Beredsamkeit durch philosophische Begründung zu adeln und der auch damals doch immer nur erst mit halber Gunst von der römischen Welt angesehenen Philosophie den Eingang in die Praxis zu sichern. Das Ideal des Redners wie es Cicero wiederholt entwickelt unterscheidet sich von dem platonischen Ideal des Philosophen nur wie die auf einen bestimmten Punkt bezogene Anwendung von der ihr in grösserer Allgemeinheit zu Grunde liegenden Theorie und zwar stimmt Cicero nicht nur bis auf den Wortlaut hin oft mit Platon überein, sondern er greift auch ausdrücklich auf die Anschauungen der Ideenlehre als die tiefere Voraussetzung dieser rhetorischen Meinung zurück [3]).

Nicht minder genau schliesst Cicero sich aber auch in seinen politischen Schriften an Platon an [4]). Leider kennen

1) Vgl. orat. 3. 4. Tuscul. I. 5. de orat. I. 5. III. 6. Liciniana 1. de fin. V. 3.

2) Ueber diese ciceronianische Ausführung die ähnlich auch schon Posidonius hatte, äussert sich Seneca.

3) Mit der Idealschilderung des Redners (orator 2. de orat. II. 20. Tuscul. I. 3.) vergleicht v. Heusde die des Feldherrn in der Rede pro lege Manilia. u. die Uebertragung der ersteren auf Quintilian. (I. 10.).

4) Das stärkste Element, mit dem seine politischen Schriten des platonische versetzen beruht auf Reminiscenzen theils aus seiner eignen Erfahrung theils aus der Lecture solcher Schriften wie die des Cato und Polybius waren. Sein Ideal findet er in einer bestimmten Epoche der Römischen

wir dieselben jetzt ja nur in unvollkommener Gestalt. Aber auch in dieser verrathen sie ihre platonische Abkunft auf's Deutlichste, wenn schon von Anfang an ein Hauptpunkt charakteristischer Unterscheidung mit heraustritt. Dieser liegt kurz und gut in dem von Cicero über das Idealbild platonischer Republik gefällten Urtheil, sie sei magis optanda quam speranda (de rep. II. 11.). Signifikanter konnte sich Cicero wohl nicht zum Platon stellen, sofern er damit einerseits zwar Alles für berechtigt anerkennt, was Platon fordert und erstrebt, andererseits aber doch auch zu sehr realistischer Römer und empirischer Staatsmann bleibt, um nicht alles das auf die Stufe eines frommen aber unerfüllbaren Wunsches herabzusetzen. Eine höchst bequeme Auskunft, bei der Cicero also weder Gefahr lief die Autorität des Platon ganz fallen lassen zu müssen, noch auch in den Ruf eines philosophischen Schwärmers zu kommen.

Wir kommen jetzt endlich an die rein philosophischen Schriften des Cicero, die eine zusammenhängende Kette bilden [1]), innerhalb deren jedes Glied deutlicher als das frühere den Platonismus des Cicero, d. h. einen solchen Platonismus zeigt, der durch die neuere Academie hindurchgegangen, zur Versöhnung mit der Stoa und dem Aristoteles gelangt und auch von den Anschauungen der allgeinen Bildung nicht allzuweit entfernt ist [1]). Vorantritt in dieser Reihe die consolatio veranlasst durch den Tod seiner geliebten ihm geistesverwandten Tochter durch den Cicero sich so zu sagen die persönliche Weihe zur Philosophie geben lässt. Er sucht nach Argumenten für die unsterbliche Natur des Gottverwandten Geistes, er richtet sich an dem Gedanken von der Unsterblichkeit des Nachruhms auf, er preist die Philosophie, deren rechte Heimath eben diese unsichtbare Welt des Geistigen und des Göttlichen sei. Einen Phaedon schreibt er damit freilich nicht im entferntesten, aber was er schreibt, stammt in letzter Stelle [2]) doch nur aus dieser Quelle her. Durch das Lob der Philosophie schliesst sich an die consolatio der Hortensius an, sein eigentlicher protrepticus zur Philosophie, mit welchem wiederum die academica als seine erste grössere Schrift verknüpft sind; in dieser soll der skeptische Zweifel der neueren Academie relativ sowohl ermässigt als begründet und gerechtfertigt werden durch Zurückführung auf Platon, der die Wahrheit zwar nicht für unerkennbar erklärt, doch aber durch sein resultatloses Hin und Herreden indirekt die Warnung gegeben haben soll, dass man keiner Ansicht zu unbedingt vertrauen dürfe. Und auf dieser

---

Vergangenheit, während das platonische höchstens zur frühsten Vorgeschichte Athens ein Verhältniss hatte. Platons Staat kommt ihm winzig gegen die Römische Welt vor. Auf ähnlichen Gründen beruht es auch, wenn er in Einzelheiten, wie z. B. in Betreff der Musik von Platon abweicht (v. Heusde p. 280); die 12 Tafeln schätzt er höher als die Bibliotheken aller Philosophen (de orat, I. 44.) Andere philosophische Eindrücke bestimmen seine Politik jedenfalls nicht stärker als die platonischen, und werden oft selbst mittelst dieser bekämpft. So liebt er an Aristoteles dessen Beobachtung für das Wirkliche; aber fast noch mehr als Platon soll dieser die Theorie überschätzt haben; dem Stoischen Egoismus setzt er die platonische Idee von der sittlichen Gemeinschaft entgegen. (Ueberweg p. 153).

[1]) Vgl. zu allem Nachfolgenden De divin. II. 1. mit den Bemerkungen von Ueberweg p. 150—163. Die hier nicht mit erwähnten Paradoxa schliessen sich wohl am Besten den B. de fin. an, etwa wie de senectute der Consolatio, und auch der Laelius den ethischen. Auch die verlorengegangene Schrift de gloria gehört hierher.

[1]) Nicht so grosses Interesse als Schwierigkeit hat die genaue Abwägung dieser verschiedenen Bestandtheile, weil Diese theils wirklich in mehrfacher Verwandschaft untereinander stehn, theils mehr noch als richtig ist, in dieselbe durch Cicero's Eclecticismus gerückt werden.

[2]) Sein unmittelbares Vorbild ist freilich die oben berührte Schrift Krantors περὶ πένθους. Aber auch Diese geht ja am Ende auf Platon zurück. Vergleicht man Cicero mit Platon, so ist es bezeichnend, wie Platons Interesse vornämlich auf den objectiven Erweis für die Prae-existenz und Post-existenz geht, aus welcher erstern er dann auch seine tiefen Bestimmungen über Freundschaft und Liebe herleitet während es dem Cicero mehr auf die Tröstung der durch fremden Tod Betrübten, der im Alter dem eignen entgegengehenden, und auf jene irdische Postexistenz des Nachruhms ankömmt. In Folge davon hat er denn auch für die Freundschaft nur ein ziemlich flaches, und für das Eigenthümliche der platonischen Liebe, wie die Tusculanen zeigen, überhaupt kein rechtes Verständniss. Und doch geht seine Einwirkung auf die spätern Zeiten zum Theil grade von diesen Seiten aus, in denen er vom Platon abweicht.

Voraussetzung beruht dann auch fortdauernd sein ganzes Hervortreten mit dogmatischen Werken, wie dies für die Ethik in den Büchern de finibus de virtutibus de officiis und in den Tusculanen, für die Theologi ein denen de natura deorum de divinatione und de fato und endlich für die Physik in dem Timaeus erfolgt [1]). Auch hier trachtet Cicero überall nach der Wahrheit, aber ohne die „Arroganz" eines sich fest entscheidenden Urtheils, nach Consequenz, aber ohne Paradoxie und Rigorismus, nach Vollständigkeit, aber ohne gelehrte Schwerfälligkeit, nach Gründlichkeit, aber ohne Verletzung der rednerischen und stylistischen Ausschmückung. Kurz, auch hier liegt der innere Zusammenhang seiner Gedanken weit weniger in der Sache selbst, als in der Person, in seiner Eigenthümlichkeit als Redner und Staatsmann, durch die er erst an zweiter und dritter Stelle auch Logiker und Ethiker, Theolog, Physiker und Metaphysiker ist, ohne aber für die hiermit angedeuteten Gebiete ein anderes als abgeleitetes Interesse zu haben. Erklärlich ist dies aus der ganzen Situation des Cicero, aber ein besonderer Anspruch auf philosophische Bedeutung kann ihm darnach nicht vindicirt werden.

Auch das Verhältniss des Seneca zum Platon ist ganz ähnlich wie das des Cicero, das Verhältniss einer gelehrten Reproduction, d. h. einer tendenziösen Rückbeziehung des Seneca auf den Platon, die so sehr sie auch von innigster Bewunderung für ihren Helden und Meister durchdrungen ist, es dennoch sich nicht verbergen kann, dass sie sich keineswegs noch unmittelbar auf einem und demselben Boden mit diesem befindet und die daher auch nicht umhin kann, die alten Gedanken des Platon zu ihren eignen und zum Theil neuen Zwecken zu verwenden. Diese Zwecke sind beim Seneca vorwiegend bestimmt durch die fast ausschliesslich sittliche Haltung, zu der die jüngere Stoa sowohl nach dem

[1]) Am Meisten trifft Cicero da mit Platon zusammen, wo es sich um die Behauptung von der Schwererkennbarkeit Gottes und von der Freiheit des sittlichen Handelns handelt. Wenig platonischen Geist athmen dagegen seine Einschränkung der Providenz und seine berechnende, aber innerlich hohle Stellung zu den Volksgöttern.

Vorbilde der älteren, als auch durch Abstreifung von deren materialistischen und deterministischen Fesseln, über dies Vorbild hinausgehend, gelangt war. Dass der Philosoph ein Arzt der Seelen sei und dass die Seele in ihrer sittlichen Verkommenheit und Schwäche gar sehr eines derartigen Arztes bedürfe, um von jener communis insania befreit zu werden, von jenem allgemein menschlichen Antheil des Unrechts und des Unglücks, welches sich von den Vätern auf die Kinder, von den Kindern auf die Enkel forterbt, das ist der gemeinsame durch die ganze stoische Philosophie der damaligen Zeit mit erwärmender Wirkung hindurchgehende Grundzug, der auch den Seneca bestimmt. Er bestimmt insonderheit auch dessen Verhalten zum Platon, das sich kurz als eine gelehrte Reproduction der platonischen Philosophie aber zu Zwecken der practischen Reform, der sittlichen Besserung für die Gegenwart charakterisiren lässt. Aus diesem Grundverhältniss leitet sich mit Leichtigkeit alles Einzelne ab, was wir für unsere Frage aus Schriften und Gedanken des Seneca beizubringen haben.

Das Moment der gelehrten Reproduction spiegelt sich sehr bezeichnend in einem kleinen Zuge ab, der so klein er an sich erscheinen mag, doch nicht übergangen werden soll, weil er auf eine Differenz zwischen Cicero und Seneca zurück und auf den weitern Verlauf unserer Geschichte vorausweist. Es war Cicero's ganzer Stolz gewesen, dass er es versucht und erreicht habe, die griechische Philosophie in latenischer Mundart reden zu lassen; in seinen Schriften glaubte er sich rühmen zu dürfen, seien die griechischen Philosophen zwar mit Anstrengung aber doch ohne irgend welche wesentliche Einbusse ihres Gedanken-Inhalts, dahin gebracht römisch zu reden. Noch Lucrez hatte über die egestas linguae geklagt als er in seinen lateinischen Versen epikureische Philosophie wieder zu geben versucht hatte, dagegen Cicero glaubte nun schon seinerseits triumphiren zu dürfen, latinam linguam non modo non inopem, ut vulgo putarent, sed locupletiorem etiam esse quam Graecam, ja selbst gelegentlich die Armuth der griechischen Sprache in Rücksicht auf philosophische Nomenklatur bemitleiden zu dürfen o verborum inops interdum, quibus abundare te semper putas Graecia [1])! Hiergegen sticht nun aber sehr bezeich-

nend wieder dasjenige Bekenntniss ab, mit welchem Seneca seine ep. 58. beginnt: quanta verborum nobis paupertas immo egestas sit, nunquam magis quam hodierno die intellexi: mille res inciderunt quum forte de Platone loqueremur, quae nomina desiderarent, nec haberent, quaedam vero, quum habuissent fastidio nostro perdidissent. Und nachdem er dann einige Beispiele für den früheren Gebrauch und gegenwärtigen Verlust von einer Reihe höchst brauchbarer Ausdrücke angeführt hat, lässt er darauf sich selbst von seinem Adressaten einwenden: quid sibi ista praeparatio vult, quo spectat? non celabo te, cupio si fieri potest, propitiis auribus tuis, „essentiam" dicere, si minus dicam et iratis. Ciceronem auctorem hujus verbi habeo, puto locupletem. Si recentiorem quaeris, Fabianum disertum et elegantem, orationis etiam ad nostrum fastidium nitidae. Quid enim fiet, mi Lucili, quo modo dicetur οὐσία, res necessaria natura continens fundamentum omnium? rogo itaque permittas mihi hoc verbo uti. Nihilominus dabo operam, ut jus a te datum parcissime exerceam. Fortasse contentus ero, mihi licere. Quid proderit facilitas tua, quum ecce id nullo modo latine exprimere possim, propter quod linguae nostrae convicium feci? magis damnabis angustias romanas, si scieris unam syllabam esse quam mutare non possum? quae sit haec quaeris? τὸ ὄν. Duri tibi videar ingenii, in medio positum posse sic transferri ut dicam, quod est. Sed multum interesse vides. Cogor verbum pro vocabulo ponere; sed ita necesse est ponam quod est. Diese Stelle ist sehr charakteristisch zunächst schon weil sie darauf hinweist, dass Seneca sowohl genauer als auch vor Allem dass er schwierigere Gegenstände aus der platonischen Philosophie übersetzt als Cicero dies gethan hatte, denn eben nicht sowohl in einer geringen Fähigkeit des Seneca als vielmehr in der grösseren Aufgabe, die er sich gesetzt, in dem grössern Ernst, den er anwendet, liegen seine Klagen über Armuth und Unfähigkeit der lateinischen Sprache begründet. Was Cicero übersetzt,

[1]) Vgl. hierzu Bernhardy Röm. Litt. G. ed. 3. I. p. 31. Die Frage nach dem Verhältniss der philosophischen Entwicklung zu den verschiedenen Sprachen ist eben so interessant wie schwierig.

waren Fragen, die grösstentheils wenn nicht an der Oberfläche so doch nur am Eingange der platonischen Philosophie lagen, während das Interesse des Seneca, wie wir sehen, sich grade den schwierigeren Problemen derselben zuwendet [1]). Und während es dem Cicero bei seinen Uebertragungen, die mehr Paraphrasen als wörtliche Uebersetzungen waren, auf eine Hand voll Noten eben nicht ankam, bezeigt Seneca dagegen Sinn und Verlangen für eine festere Praecision der philosophischen Schulsprache. Beides zeigt also, dass den platonischen Gedanken und Problemen doch noch ein weiterer Wirkungskreis bevorstand als wie sie ihn in dem weichlichen Eclecticismus des Cicero gefunden hatten. Wer den weitern Verlauf unserer Geschichte auch schon hier im Auge hat, wird vielleicht aus dem eben Angeführten bereits vermuthen, dass die weitere Bearbeitung jener Probleme wahrscheinlich nicht sowohl von römisch redenden Zungen, als vielmehr von solchen Seiten her ausgehen wird, die äusserlich zwar auch den römischen Adlern unterworfen waren, die für alle tiefern geistigen und wissenschaftlichen Bedürfnisse sich aber doch nur der Muttersprache des Platon selbst, des griechischen Idioms bedienten. Die Muttersprache des Cicero und Seneca war in ihrer rhetorischen Breite nicht fein, um der Dialektik, in ihrer praktischen Nüchternheit nicht schwungvoll genug, um dem Enthusiasmus des Platon folgen zu können. Das zeigt sowohl die Oberflächlichkeit, die Cicero als auch die ernste Anstrengung welche Seneca beim Uebersetzen an den Tag legte.

Gehen wir indessen weiter auf den Inhalt der von Seneca aus Platon herübergenommenen Gedanken ein, so verräth sich auch in ihnen schon insofern ein echt römischer Einfluss, als Seneca wie in aller früheren Weisheit, so insonderheit in der platonischen gradezu ein Erbtheil für sich erblickt und zwar näher ein solches, das mehr noch sein praktisches Leben als seine Theorie angehe. Mit Cicero hält er die speculative Seite

[1]) Auffallend ist dabei, dass Cicero den theoretischen Fragen neben den praktischen principiell eine grössere Bedeutung beilegt als Seneca, factisch aber das umgekehrte Verhältniss stattfindet.

der früheren Philosophie für nicht mehr übertreffbar, aber als eine unaufhörliche Aufgabe für uns bleibt deren sittliche Anwendung zurück. Das ist die einzige Probe, durch die wir nach ihm beweisen können, dass wir uns frühere Weisheit angeeignet haben, wenn wir handelnd das in's Werk richten, was jene früheren nur geredet haben. Dadurch werden diese im höheren Sinne unsere Vorfahren. Seneca redet gerne von dem Adel der Philosophie, einem höheren als wie ihn uns je die Geburt zu verleihen im Stande sei; den Grund dieses Adels findet er aber doch wiederum nur in der allgemeinen alle angehenden Nutzbarkeit, in der Nutzbarkeit der Philosophie für das Leben Aller. Die Philosophie fragt nichts nach dem Stammbaum des Geschlechts, sie hat durch sich den Platon adliger gemacht, als er von Haus aus seiner Geburt nach war. Sie ist wie die Sonne, die Allen leuchtet, sie will von Allen befolgt und getrieben sein. Sie giebt uns alle die zu unseren Vorfahren, die vor uns je etwas Grosses gesagt oder gethan haben, aber auch nur dann treten wir wahrhaft ihr Erbe an, wenn wir auf uns, auf uns Alle, auf unser Handeln und Leben beziehen was Jene an Wahrheit besessen haben. Aus diesem Grunde scheint Seneca denn auch gerne mit der platonischen Biographie sich beschäftigt zu haben, für deren Ueberlieferung seine Schriften, wie wir bereits früher erwähnt haben, daher auch ein nicht unwesentliches Mittelglied abgeben und wenn schon er dabei nicht als ein völlig blinder Enthusiast verfährt, er bewundert doch ungleich lieber als wie er tadelt. Ueber die einfache Lebensart, über den Ernst, mit welchem Platon seinen Zorn bekämpfte und Aehnliches lässt er sich mit sichtlicher Freude aus und es ist ihm überhaupt Bedürfniss, persönliche Ideale zu seiner sittlichen Selbstaufrichtung vor den Augen zu haben. Er hasst es, den Fehlern nachzuspüren, die auch grosse Männer der Vorzeit gehabt haben mögen; selbst wo auf sie das aliud loqui aliud vivere seine Anwendung wirklich gefunden hätte, würde ja dadurch die Gültigkeit ihrer Vorschriften nicht aufgehoben, er meint, Platon und Aristoteles hätten mehr noch aus dem Charakter als aus den Worten des Sokrates gelernt gehabt und solche Männer wie diese verdienten daher auch mehr als consularische

und praetorische Ehren [1]). Aus dieser Stimmung begreift es sich leicht, dass seine Aufmerksamkeit unter den platonischen Dialogen mehr noch von den vorwiegend praktischen als von den theoretischen gefesselt wird, mehr vom Gorgias, von der Republik, dem Phaedo und Phaedrus, als vom Parmenides, Theätet und Timäus. Dennoch kann man ihn auch in dieser Hinsicht nicht einseitig nennen. Er weiss, dass solche Beschäftigung, selbst wenn sie nur Wahrscheinlichkeit und keine Wahrheit zu Tage fördert, dennoch zur sittlichen Hebung beitraegt, indem sie unsern Geist vom Sinnlichen ab und dem Uebersinnlichen zuwendet. In diesem Sinne behandelt er nun auch die beiden Hauptpuncte, welche wir ihn überhaupt aus der platonischen Philosophie herüber nehmen sehen.

Es ist dies ein Mal das platonische *Ὄν*, d. h. eine Auseinandersetzung (Ep. 58) des sechsfach verschiedenen Sinnes, in welchem Platon das Sein gebraucht hat, eine Auseinandersetzung, wie sich leicht denken lässt, die ihm Gelegenheit giebt, die Grundzüge der platonischen Ideenlehre nach den verschiedensten Seiten hin, und zwar wie Niemand wird verkennen dürfen, in gründlicher Weise auseinander zu setzen. Aber als er damit zu Ende ist, glaubt er nun doch den ganzen Werth derselben in einer ausschliesslich praktischen Rücksicht bestimmen zu dürfen: wenn Du mich frägst, was alle diese Subtilitas mir nützen wird, so bekenne ich offen, sie nützt mir nichts; aber wie ein Caelator seine Augen eine Zeitlang zu schonen abzuziehen und auszuruhen pflegt, so müssen wir auch unsern Geist zeitweise abspannen und durch seine Ergötzungen herstellen, seine Ergötzungen aber liegen in seinen eignen Werken, d. h. in seinen Gedanken. Auch aus solchen lässt sich daher etwas entnehmen, was uns heilsam ist und wäre es auch nichts anderes, so würde die platonische Ideenlehre uns doch jedenfalls das zu lehren im Stande sein, dass alles Sinnliche vom Platon gar nicht einmal für ein

[1]) Vgl. epist. 64. 10; 108. 38. de benef. III. 32. ep. 44. 3., fragm. 23. dialog. 12. 4. dialog. 17. 5., de benef. V. 7. 5. VI. 11. 1. u. 18. IV. 33. epist. 6. 47. dialog. 4. 21; 5. 12, 7. 18. 7. 27. III. 6. 5; IV. 20; 7. 18; 7. 27; VI. 23. III. 7. IX. 17. u. 7. Natur. quaest. V. 18. fragm. 32. 82.

wahres Sein gehalten worden sei, dass er ihm keinen Werth und Bestand beigelegt habe. Sie wird daher dazu beitragen müssen, uns von allen Eitelkeiten des Lebens zu entwöhnen, unser Auge in der richtigen Weise dem Tode gegenüber zu stellen, als solche, die den Tod weder suchen noch fürchten, die ihn weder um dem Schmerz zu entgehen, aufsuchen, noch auch um dem Schmerz zu entrinnen, meiden. Denn die Philosophie, das ist es ja was Platon uns so oft entgegenruft, ist ein fortgesetztes Sterbenwollen des Menschen; und hieran anschliessend entwickelt sich bei Seneca wie bei den Stoikern überhaupt die relative Rechtfertigung des Selbstmordes, die an den Phaedon angeknüpft wird, so entschieden dieser auch dagegen protestirt hatte. Auch für den Seneca ist der sterbende Cato ein bewundernswerther Anblick, wie er in seiner letzten Stunde sein Schwert und den Phaedon des Platon zu sich nimmt. Denn wenn das Eine ihm die Möglichkeit des Sterbens gab, so verlieh ihm der Andere den Willen dazu (Ep. 24).

Noch wichtiger indessen als diese erste Stelle ist vielleicht die zweite, welche im 65. Briefe auf die verschiedene Art des Grundes sich bezieht. Denn hier sucht Seneca den Vorzug der stoischen Auffassung sowohl vor der platonischen als aristotelischen darzuthun, und werden dabei die Fragen auch mehr angeregt als gelöst, so geschieht dies doch jedenfalls in einer durch ihre Gewandtheit anziehenden Darstellungsweise. Die drei Auffassungen von zwei Arten des Grundes bei den Stoikern, von vier beim Aristoteles und von fünf beim Platon macht Seneca anschaulich an dem Beispiel von der Statue. Die Stoiker erkennen darnach nur das Erz an als die Materie woher und Gott als den Künstler von welchem die Statue wird. Aristoteles unterscheidet dagegen das Erz als die Materie, Gott als den Künstler vom welchen der Anfang der Bewegung ausgeht, die Gestalt des Doryphoren als die Form welche das Erz annimmt und endlich den Zweck des Gelderwerbs, der Religion oder was es sonst sein mag um dessenwillen der Künstler gearbeitet hatte. Endlich aber Platon setzt Allem diesen noch als fünftes das Musterbild hinzu, wodurch die Auffassung sich dahin verändert: id ex quo

die Materie als das Erz, id a quo Gott als der Künstler, id in quo die Form welche der Materie eingefügt wird, id propter quod der Zweck des Guten, nach welchem der gute und neidlose Gott alles in der Welt geordnet hat und endlich die Idee des Guten, welche sowie sie das propter quod ist, so auch das ad quod, nach welchem Alles geworden. Und hiergegen bemerkt Seneca nun, dass solche Vervielfältigung der Causae principii ihm entweder zu weit oder nicht weit genug gingen; die vierte und fünfte Ursache sind ihm entweder zu viel oder zu wenig, wenn man unter causa alles Dasjenige verstehen will, was nicht fehlen darf, wenn anders das in Frage stehende zu Stande kommen soll, denn dann müsste z. B. auch die Zeit und Bewegung noch mit hinzutreten, zu viel aber, wenn es sich um die causa prima et generalis handelt, denn dies sind nur Gott und die Materie; dagegen die Form ist nur ein Theil des Grundes weil abhängig von Gott, das Muster gleichfalls nicht mehr als ein Werkzeug Gottes und endlich der Zweck nur eine causa superveniens, nicht aber efficiens. Also hier werden doch ernste Philosopheme des Platon in Angriff genommen, wenn schon charakteristisch genug dabei die Tendenz auf Vereinfachung des Complicirten und auf Nutzbarmachung des Theoretischen vorherrschend ist.

Man erkennt also wohl, Cicero und Seneca haben in ihrer ganzen Erscheinung neben manchen Differenzen doch auch manche Gemeinschaft unter einander, und zwar ist diese Gemeinschaft sowohl von positiver Beschaffenheit und erklärt sich der Hauptsache nach schon aus ihrer beiderseitigen römischen Abkunft und Umgebung als auch negativer Art und tritt erst dann vornehmlich heraus, wenn man sie mit denjenigen Gestalten vergleicht, die uns jetzt weiter zu beschäftigen haben werden. Jenen beiden fehlt nämlich noch ganz und gar der lebhafte Nachdruck des specifisch religiösen Interesses, der in der gemeinsamen Physiognomie dieser der hervorstechendste Zug und als solcher zugleich ein, wenn auch nur ganz indirecter, so doch völlig unableugbarer Hinweis ist auf die inzwischen still und unvermerkt in die Weltgeschichte eingetretene Macht des Christenthums. Bevor wir indessen den hiemi angeregten Betrachtungen nachgehen, bevor wir über-

haupt die zweite Gruppe, die den Abschluss der ganzen alten Philosophie bildet, betrachten können, fesselt uns im Plutarch noch eine von der ersten zur zweiten Gruppe überleitende Zwischengestalt.

Denn zu einer solchen Stellung eignet sich dieser edle und gelehrte Schriftsteller schon nach seiner ganzen äusseren Lebenslage, sowie nach seinem auf dieser beruhenden Bildungsgange, dessen Eigenthümlichkeit besonders die Vielseitigkeit der Beziehungen ist, deren er zur römischen griechischen und barbarischen Welt, zur Praxis und zur Wissenschaft, zur Geschichte und zur Philosophie besitzt, sowie die wirklich harmonisch zu nennende Wechseldurchdringung durch welche er alle diese verschiedenen Beziehungen unter sich zu vereinigen weiss, wobei er noch mehr durch liebenswürdige Milde gewinnt, als durch schlägende Energie imponirt. Alle seine Aeusserungen verrathen das regste Interesse für die sittliche Ausgestaltung des praktischen Lebens, wie für die Förderung der Wissenschaft, und eben dadurch erscheint Plutarch als der glücklichere und grössere Fortführer der schon von Cicero und Seneca verfolgten Bestrebungen. Aber sie verrathen zugleich in völlig neuer Weise ein äusserst warmes und im Ganzen durchaus richtig ausgebildetes Gefühl für alles Religiöse und dies rückt den Plutarch noch näher als an jene beiden Gestalten, an die des Neupythagoreismus und des Neuplatonismus heran. Nur dass auch zwischem Diesen und Plutarch, — noch ganz abgesehen von andern, weniger allgemeinen Beziehungen — auch schon insofern ein wesentlicher Unterschied besteht, als dieselben Elemente bei ihm naiver und eben darum auch vereinzelter auftreten, auf deren reflectirter, ja tendentiös zu nennender Zusammenfassung die Leistung jener Anderen beruht. Die Tendenz auf Gleichgewicht zwischen allen von ihm gepflegten Elementen seiner Bildung ist das eigentliche und vorzüglichste Characteristicum des Plutarch, und wie ihm diese Tendenz jene Mittelstellung anweist zwischen den beiden römischen Philosophen einerseits und den Reproductionen des Pythagoreismus und Platonismus anderseits, so lässt sie ihn auch in eminentem Sinne als ächten und treuen Schüler des Platon erscheinen. Platons innerlichste Grösse liegt grade in dem

nie genug zu bewundernden Ebenmaas aller seiner Seelenkräfte. Hierin aber steht — jedenfalls nach Aristoteles und vor Plotin — kein zweiter Philosoph ihm so nahe wie Plutarch. Derselbe hat auch noch neuerdings oft den mannichfachsten Tadel erfahren müssen, wegen seiner angeblichen Skepsis und Ermattung des wissenschaftlichen Geistes, wegen seiner Liebe zum Glänzenden oder falscher Mystik, und wie die Titel sonst noch lauten mögen. Ich bekenne indessen, dass ich diesen und ähnlichen Ausstellungen doch nur in sehr bedingtem Umfange zuzustimmen vermag. Plutarch will keine todte Gelehrsamkeit, keine spitzfindige oder sich selbst überschätzende Wissenschaft, die ohne Nutzen fürs praktische Leben, ohne Empfänglichkeit für künstlerische Anregung, und vor Allem nicht, die ohne religiösen Sinn und Charakter wäre. Aber er will auch eben so wenig die Blindheit der practischen, die Willkühr der künstlerischen Routine, oder gar die abergläubige Religiösität, deren geheime Verwandschaft mit dem Unglauben grade er auf's Richtigste durchschauet hat. Er will durchaus und in allen Beziehungen den ganzen Menschen, das zeigen unter Anderm auch seine als exemplificirte Philosophie anzusehenden Biographien, die grade durch dies Bestreben so gehaltreich und vielseitig geworden sind, dass man ihnen kein geeigneteres Motto zu geben vermöchte, als das „Homo sum“ des Römischen Dichters. Und auch nicht bloss durch diese seine allgemeine Stimmung und Haltung weist Plutarch auf Platon zurück: das Gleiche zeigt sich auch an den Einzelnheiten, die jener zur wissenschaftlichen Begründung dienen. Der Beweis für diese Behauptung, sowie deren nähere Bestimmung ergiebt sich am Einfachsten, wenn wir uns zunächst in mehr aeusserlicher Weise über die Schriften des Plutarch zu orientiren suchen, und dann weiter einen Blick auf die Grundbegriffe seiner Lehre werfen.

Es verlohnt sich der Mühe, etwa an der Hand der indices, wie z. B, des im 5. vol. der Didotschen Ausgabe befindlichen, dem Kranze der Platonischen Beziehungen nachzugehn, der sich durch fast alle Schriften des Plutarch hindurchzieht. Denn man ermisst daraus, in welchem Umfange Plutarch für uns Quelle der Platonischen Biographie, in welchem Grade

Platon für Plutarch Gegenstand, Vorbild und Ausgangspunkt seiner schriftstellerischen Thätigkeit ist. Ersteres geht vor Allem die vitae, Letzteres die sogenannten Moralia, wiewohl keines von Beiden eine von diesen unter sich eng zusammenhängenden Seiten ausschliesslich an. In beiderlei Schriften sind es oft nur einzelne Ausdrücke und ähnliche Aeusserlichkeiten, die auf Platon zurückgehn, oft aber auch nach Form und Inhalt grade die entscheidendsten Momente. Schon aus dem Leben des Solon (ed. Sintenis. I. p. 156. Platons Oelhandel; p. 181. sein Aufenthalt in Aegypten), des Timoleon (II. p. 6. p. 15. p. 16. Syrakusische Beziehungen), des Aristides (II. p. 161. seine Choregie), des Marius (II. p. 330. die Aufforderung Platons an den Xenokrates, den Grazien zu opfern, p. 381. das dreifache Glück, welches Platon an seinem Leben gepriesen haben soll), des Lysander (II. p. 384. seine Melancholie nach dem Zeugniss des Aristoteles vgl. oben p. 70. 2.), des Lucull (II. p. 497. seine Weigerung, den Kyrenaikern Gesetze zu geben), des Nikias (III. p. 31. der naturwissenschaftlich aufklärende Einfluss des Platon auf Dion), des Phokion (IV. p. 4. als Schüler) des Demosthenes (IV. p. 213. ebenso. vgl. auch Platons Namen in dem Glossem p. 212.) und vor Allem des Cicero (vgl. oben p. 241) des Dion und Brutus (V. p. 103. Beziehung auf die Briefe) lässt sich Vieles von Dem, was gegenwärtig in der Platonischen Biographie vorgetragen zu werden pflegt, zusammenstellen, schon in diesen und andren vitis fehlt es keineswegs ganz an Notizen und Urtheilen über das Platonische Schriftenthum und dessen Schicksale. (wie z. B. Solon I. p. 181. 189. über Herkunft und Unvollendetheit des sinnreich mit dem Olympieion zu Athen verglichenen ἀτλαντικὸς λόγος im Kritias, Perikles I. p. 324. über die Unterscheidung scherzhafter und ernsthaft gemeinter Bestandtheile im Menexenus, Cato IV. p. 101. welche Stelle unmittelbar für jene Zeit dicht vor seinem Tode, mittelbar aber auch schon für früher eine wiederholte Vertiefung in den Phaedon von Seiten des alten Römers beweist). Aber auch die Moralia vervollständigen nach beiden Seiten hin unsere Kenntnisse auf's Beträchlichste (s. in den quaestion. conviv. lib. 8 p. 873. seq. ed. Didot Platons übernatürliche Herkunft,

seinen Geburtstag und die sich daran knüpfenden sehr merkwürdigen Raesonnements; ebenda p. 811. seine gegen den Vorwurf der ὀψοφαγία geschützte Liebhaberei für Feigen; p. 834. vgl. mit de sanit. praec. p. 151. das vom Timotheus seinen Mahlzeiten gezollte Lob wegen ihrer auch noch am andern Tage sich bewährenden Gesundheit; p. 867. die von römischen Knaben veranstaltete Aufführung seiner dramatischen, und als solche den diegematischen entgegengesetzten Dialoge de educat. pueror. p. 2. über das Zusammentreffen von φύσις λόγος und ἔθος in Platons Persönlichkeit und als Grundlage von seiner ἀειμνήστου δόξης; p. 9. über Dion und Epaminondas als platonisirende Staatsmänner; de audiend. poetis p. 55. über sein Bestreben, die ihm von einzelnen Anhängern im thörichten Uebermaas, z. B. durch Nachahmung seiner κυρτότης (vgl. p. 31. mit de adul. et amic. p. 64) gezollte Verehrung zu zügeln; in letzgenannter Schrift p. 63. das freilich nur vorübergehende Interesse, das er am Hofe von Syrakus selbst für die Mathematik zu erregen verstand und die Bewährung seines Characters hier wie zu Athen, gegenüber dem Dionys wie dem Dion; p. 83. insonderheit sein Freimuth gegen den Letzteren; de profect. in virtut. p. 91. die Gegenüberstellung seiner vermeintlichen mit des Meletus wirklicher Undankbarkeit p. 94. über die Nachwirkung und das oft erst später eintretende Verständniss seiner Lehren p. 95. über das Unrecht seine oder des Xenophon Schriften nur um der Sprache Willen zu lesen, vgl. mit conjugal. praec. p. 172. wo Beide auch für Frauen zur Lecture empfohlen werden; p. 101. über seinen Charakter als sittliches Vorbild; de sanit. praec. p. 161. seine beim Schluss der Schule widerholten Aufforderungen zum richtigen Gebrauch der Musse; reg. et imp. apoth. p. 210. sowie de tranquill. anim. p. 566. und c. princip. philos. p. 952. über die Erfahrungen, Resultate und Resultatlosigkeit des Sicilischen Aufenthalts; de Isid. et Osis. p. 463. über das Kaufen seiner Werke def. orac. p. 512 deren partielle Dunkelheit; de fraterno amore p. 587. über seine von ihm in seinen Werken verewigten Brüder Adimant, Glaukon und Antiphon; p. 596. über Speusipps durch ihn veranlasste Sinnesänderung;

de amore prolis p. 601. über seinen Vater Aristo, der seines Sohnes Grrösse nicht mehr erlebte; de sera num. vind. p. 665. seine Herrschaft über den Zorn; de genio Socr. p. 699. sein aegyptischer Aufenthalt und das delphische Problem; de exilio p. 728 sein Aufenthalt in der Akademie; ad princ. iner. p. 952. über seine Weigerung, den Kyrenaikern Gesetze zu geben vgl. mit adv. Colot. p. 1377; non posse suav. p. 1377. über die Unvollendetheit des Kritias; de musica p. 1389. über seine musikalischen Studien bei Damon und Metellus; X. orator. p. 1023 Aeschines, p. 1028. Demosthenes, p. 1033. Hypercides als seine Schüler, nnd p. 1030. sein Todesjahr.) Und wenn man nun den definitiven Werth aller dieser Angaben prüft, so wird man dieselben im Ganzen, dh. abgesehn von einzelnen Unrichtigkeiten, sowie von den Consequenzen der auch von ihm getheilten panegyrischen Tendenz, nicht anders als schätzenswerth finden können. Eben so würde man, wenn Platons Dialoge uns verloren gegangen wären, den systematischen Inhalt derselben schon aus den Moralia, und zwar auf eine im Wesentlichen durchaus richtige Weise, zu reconstruiren im Stande sein; aber auch die vitae würden bei solcher Arbeit mannichfache Ergänzungen liefern. Gar nicht erwähnt werden nur mehrere von den kleinen Dialogen, wenn sich nicht etwa selbst auf diese Beziehungen in den Apophthegmen, oder in den bei Didot unter die Rubrik citata incertae sedis zusammengefassten, oder auch bei Gelegenheit anderer Anführungen nachweisen lassen. Dagegen aus dem Phaedros werden mehre Argumentationen erwähnt, zum Theil als solche, die im gewöhnlichen Bewusstsein eine weite Verbreitung gefunden hätten; der angebliche Widerspruch, der in Betreff der Seele zwischen der Darstellung des Phaedrus und des Timaeus gefunden wird, (vgl. oben p. 87. und 128.) wird de anim. procr. in Tim. p. 1243. in durchaus angemessener Weise erledigt, die sokratische Forderung der Selbsterkenntniss (adv. Col. p. 1368.), die Lysiasrede (de audiend. p. 54. p. 49) sowie die mit Beiden zusammenhängenden erotischen Beziehungen (quaest. conviv. p. 911. p. 1234. p. 1229. vgl. mit dem ganzen Amatorius bes. p. 918.) werden berührt, und unterstützen zum Theil seine Untersu-

chungen über den Unterschied wahrer Freundschaft von Schmeichelei (de adul. p. 62.) über das fatum (p. 688.) über die Trostmittel beim Tode (p. 734 u s. w., anderer mehr den Ausdruck als den Inhalt (wie z. B. quaest. conviv p. 861. 794.) oder nur Persönlichkeiten (wie den Isokrates p. 1019.) betreffender Anführungen ganz zu geschweigen. Und von ähnlicher Art und Anzahl sind auch die auf das Symposium gehenden Beziehungen. Auf den σμῆνος τι ἀρετῶν des Meno bezieht sich Plutarch de amic. mulier. p. 110. de virt. mor. p. 535; auf dessen Zusammenhang mit der Seelenfrage wird consol. p. 144. sowie auf das maeeutische Exempel in den Fragmenten π. ψυχῆς p. 11. u. 13. hingewiesen. Wie überhaupt die Tugendlehre besonders zur Polemik gegen die Stoa führt, so kann auch speciell der Protagoras in der Schrift de stoic. rep. p. 1265. nicht umgangen werden, aus welchem ferner der Prometheusmythus de fortun. p. 117, der Lakonismus de garrulitate p. 618. vorkommt. Auch der Theaetet wird mehrfach in Erinnerung gebracht, (cons. p. 144. de placit. philos. p. 1091. quaest. Plat. p. 1222) wenn schon der Gang, den seine Entwicklung nimmt, uud auf den grade bei diesem Dialog mehr ankömmt als bei jedem andern, nicht grade klar heraustritt. Dagegen nach dem Gorgias wird die Gesundheit als ein Gut gegen die Stoa vertheidigt (de stoic. rep. p. 1272.), sein Todtenmythus erwähnt (consol. p. 144.) und der Vorzug des Unrechtleidens vor dem Unrechtthun (de aud. poet. p. 144.) behauptet. Unter Benutzung von ihm angehörigen Ausdrücken, sowie der Lehre vom Wechsel der Weltperioden, die der Politikus enthält, wird die Dämonenlehre entwickelt (de Isid p. 441. und de def. orac. p. 507.) Auf den Politikus nimmt auch de anim procr. p. 1242. 1245. Rücksicht. Das ἄπειρον des Philebus greift auf's Entscheidendste in die Gedankenbildung des Plutarch ein (de anim. pr. p. 1241.) während man es dagegen wohl kaum für mehr als Spielerei anzusehn hat, was de ei ap. Delph. p. 477. über die doppelte Eintheilung des Philebus, über die des Sophisten, sowie über aller drei Beziehung auf jenes geheimnissvolle ἐι gesagt wird. Mit weitläuftiger Scholastik bewegt sich quaest. Plat. X. p. 1235. über die einfache Bemerkung aus dem Sophisten, wor-

nach der Satz aus ὄνομα und ῥῆμα besteht. In dem Parmenides wird Antiphons Erwähnung von Seiten Platons als ein Beweis brüderlicher Liebe aufgeführt de fratern. amor. p. 587. Aus dem Phaedo schöpft vor Allem die consolatio (besonders p. 129. 144.) aber auch der in religiösen Fragen mehrfach bei Plutarch auftretende Satz καθαροῦ οὐ θεμιτὸν μὴ καθαρῷ θιγεῖν (de Isid. p. 431.) stammt von daher; wie auch die Sokrates als τύχῃ widerfahrene Verzögerung seiner Hinrichtung de fato p. 691. ernstlich untersucht wird. Mehr aber als irgend ein anderes platonisches Werk wird die Republik von Plutarch benutzt. Schon im Allgemeinen wird die theoretische Politik des Platon mit der praktischen Alexander d. Gr. verglichen, um durch die grösseren Erfolge der letzteren den königlichen Eroberer als φιλοσοφώτατος zu erweisen (de Alex. s. virt. s. fort. p. 403). Aber auch auf Einzelnheiten wird oft eingegangen: so auf Platons Brüder im Eingange de frat. am. p. 587. auf sein Ideal der Ungerechtigkeit quaest. conviv. p. 743. de Herod. malign. p. 1041. de adul. p. 61. auf seine Bevorzugung des Unrechtleidens de aud. poet. p. 44. auf seine Bestimmungen über die Mannichfaltigkeit in der Nahrung quaest conviv. p. 806. über die Mythen der Ammen de educ. puer. p. 4. über die Musik praec. ger. reip. p. 1003. (vgl. de music. p. 1389.) de unius in rep. dom. p. 1008. über das γαμήλιον διάγραμμα de Iside p. 457. und die Zahl γάμος de anim. procr. p. 1245. über Herodicus de sera num. vind. p. 670. über die Grösse des Staats quaest. conviv. p. 825. Platon. quaest. IX. p. 1233 behandelt die Platonische Vergleichung der drei — am Wagengespann des Phaedrus veranschaulicht wiedergefundenen — Seelenvermögen mit den drei Saiten. Das vom Platon aus dem Staat vertriebene Mein und Dein soll jedenfalls in der Ehe nicht sein, (conjug. praec. p. 166.) und unter Brüdern nicht zu Unfrieden führen (de frat. am. p. 586.) wie es auch bei der Liebe von selbst verschwindet (amat. p. 938.) Wegen der platonischen Liebe unter Männern hat er paedagogische Bedenken de educ. puer. p. 13. und ähnlich de aud. p. p. 54. de adul. p. 68 amat. p. 928. dagegen stimmt er Platon bei in Betreff des Schlafes und der Anstrengung bei Knaben de educ. puer. p. 9. Ferner kommen vor die

Sonne als Abbild des Guten quaest. Platon. p. 1232. die viergliedrige Erkenntnisstafel ebenda p. 1235 der Pamphylier. Er quaest. conviv. 9. p. 903. jede Anomalie als Quelle von Unruhe de frat. am. p. 587. das Gemeinschädliche von Habsucht und Begierde praec. ger. reip. p. 998 die tyrannische Seele de prof. in virt p. 99. und de virtute et vitio p. 120. die Ruhe in Unglück consol. p. 134. die Seelenfrage, wie sie in der Republik vorkömmt consol. 144. der Parzen- und Sirenenmythus de fato p. 686. 687. quaest. conviv. p. 910. 911. de anim procr. p. 1259. De stoic. rep. p. 1265. wird ein sophistisches Dilemma des Zeno gegen dessen Widerlegungsschrift der Platonischen Republik zurückgebogen und p. 1273. Zeno's Inconsequenz gerügt, der Platons Behauptung, dass der Ungerechte sich selbst Unrecht thue, bald anerkenne und bald verwerfe. Nächst der Republik hat der Timaeus Plutarch am Intensivesten beschäftigt, wofür nicht nur manche Einzelbeziehungen sprechen (s. Didot's index) sondern namentlich auch die in ihrem Inhalte so äusserst merkwürdige Schrift de animae procreatione in Timaeo Platonis (p. 1238—60. mit der Epitome — p. 1263.) auf die wir uns bald genauer zu beziehen haben werden. Ueber die Unvollendetheit des Kritias verräth sich ein wirklicher Schmerz non posse suavit. p. 1337. Und nicht bloss die Gesetze kommen mehrere, die Apologie, der Kratylus und Menexenus einige Male vor, (s. den index) sondern das Letztere gilt selbst von mehreren der unächten Erzeugnisse, die Platons Namen an sich tragen. So bezieht sich auf Kleitophon p. 407. c. de vitioso pudor. p. 647. auf die Schmerzlosigkeit Gottes in epistol. 3. de audiend. poet. p. 44. auf die αὐθαδεία ἐρημίᾳ ξύνοικος in epist. 4. praecept. ger. reip. p. 987. auf die Veränderlichkeit des Menschen in ep. 13. de tranq. anim. p. 575. de cohib. ira p. 562. de vitios. pud. p. 645. auf Minos als Schüler des Zeus in de lege p. 319. de sera num. vind. p. 949. auf das δαιμόνιον im Theages p. 129. c. de fato p. 695. u. s. w.

So weit diese Details; deren Anzahl sich freilich mit Leichtigkeit noch vermehren liesse, die aber auch so schon ausreichen werden, nicht bloss, um im Allgemeinen den Umfang zu bezeichnen in welchem Plutarch Platonisches benutzt,

sondern auch speciell die Richtung, in welcher dies der Fall ist. Und auf diese Richtung weisen nun auch mit völliger Uebereinstimmung die Hauptbegriffe hin, um die es sich in Plutarch's systematischen Lehrentwickelungen handelt. Als solche treten uns nämlich die Begriffe Gottes, der Materie und des Bösen heraus, auf welchen dann weiter auch die Stellung beruht, die Plutarch sich zur Mehrheit der Volksgötter giebt. In allen diesen Rücksichten geht derselbe nämlich von Platonischen Voraussetzungen aus, und nur eine Entwicklung und Ergänzung dieser mag er selbst auch in den meisten seiner Deductionen erblickt haben: schärfer angesehn, verlieren diese sich indessen nur zu oft in einen völlig neuen und heterogenen Character, wenn schon die Gränzlinie zwischen diesen zwei Beschaffenheiten durchgehends eine sehr zarte und schwer fixirbare zu nennen ist

Es ist offenbar der Platonische, oder noch richtiger der der Sokratischen, Platonischen und Aristotelischen Theologie gemeinsam zu Grunde liegende Gottesbegriff, den auch Plutarch voraussetzt, wenn er Gott. „den" Gott, d. i. den höchsten Gott, oder das Göttliche überhaupt in seiner allgemeinsten und eigentlichsten Bedeutuug als das Seiende (ὄν) oder die Substanz (οὐσία), als das Erste und Wichtigste von Allem, als das mit dem Guten identische Eins bezeichnet, das, wie es der Vater, Führer, und König der Welt, so auch deren höchstes Gut und letztes Ziel, deren Idee und Muster ist. Vollkommen, selbstgenugsam und glückselig, ist Gott erhaben über Entstehen und Vergehn, sowie über jede Veränderung; eben so wenig dem Raume wie der Zeit unterworfen, ist er immateriell, bedürfnisslos, und völlig rein, einfach und unvermischt. Er ruht unbedingt, aber diese seine Ruhe ist zugleich das ihm eigenthümliche Glück theoretischer Thätigkeit, und verhindert überhaupt nicht, dass von ihm gesagt werden kann, er sei durch die Bewegung in das Werden hervorgekommen. Er sieht, ohne gesehn zu werden. Er hört nicht, denn er bedarf desselben nicht Eben so wenig bedarf er einer Zunge, da er sich auch so mitzutheilen vermag. Klanglos geht er seine Wege; wie ein Blitz berührt er die Seelen der Menschen, oder auch gar wie ein dunkler Traum nur ertheilt er ihnen Antheil an dem Seinigen.

Den Sinnen ist er unzugänglich, und nur die Vernunft vermag überhaupt mit ihm in Berührung zu treten. Darum heisst er mit gleicher Praegnanz das νοητόν, mit welcher er das Seiende, das Eins, das Erste, das Gute genannt wird. Es ist einleuchtend, wie in diesem Gottesbegriff die negativen Bestimmungen zwar vorherrschen, die entgegengesetzten positiven doch aber auch keineswegs ausgeschlossen sind. Vielmehr besitzt Plutarch diese beiden Grundrichtungen aller philosophischen Theologie, wie dieselben in ihrer Verschiedenheit von einander namentlich auch bei Platon herausgetreten waren. Nach ihm kommt das an sich völlig beziehungslose Sein Gottes durch Bewegung zur γένεσις hervor, eine Wendung, in Folge deren nicht bloss am Gottesbegriff selbst die negativen Bestimmungen durch positive [1]) vervollständigt werden können, sondern auch dessen Verhältniss zur Welt sich inhaltsvoller gestattet. Das Gewordene kann darnach ein von Gottes Wesen ausgegangenes und zu demselben zurückstrebendes Abbild, beziehungsweise nicht bloss ein Werk, sondern auch ein Theil Gottes hiessen. An sich ist Gott für uns, nach Sinn und Vernunft, ein völliges ἄδηλον, sofern er frei ist von aller ἑτερότης, die als διαφορὰ τοῦ ὄντος doch immer in das Werden des Nichtseienden heraustritt: auch selbst dieser Uebergang aber wird für ihn nicht gescheuet, nach dem zuvor der Mittelbegriff der Bewegung eingeschoben ist; und so kann Gott für uns, selbst noch, so lange wir der Leiblichkeit und deren Affectionen unterliegen, zum Wenigsten dunkel, heller dagegen im Jenseits erkennbar sein, wenn schon der eigenthümliche Glanz und die schlechthinnige Einfachheit seines Wesens nie aufhört, unserer Erkenntniss Schwierigkeiten zu bereiten.

Mit diesem Gottesbegriff des Plutarch ist dann aber weiter auch sein Begriff der Materie eigentlich schon mitgesetzt. Denn es bedürfte jener ablehnenden Bestimmungen ja gar nicht,

[1]) Zu diesen positiven Bestimmungen gehört auch das Moment der Persönlichkeit, in Plutarchs Gottesbegriff, das Zeller widerholt als einen Mangel desselben bezeichnet. Als solchen kann ich es nach meinen Voraussetzungen nicht anerkennen. Uebrigens aber liegt bei Plutarch wie bei allen antiken Theologen auf dieser persönlichen Fassung im Unterschiede von der unpersönlichen keinerlei Nachdruck.

wenn es überhaupt nicht noch ein Andres als Gott gäbe, und auch über das Verhältniss dieses Andern zu Gott liegen bestimmte Andeutungen schon vor in jenen positiven Bestimmungen. Es heisst nach ihm Gott gradezu laeugnen, wenn man mit Demokrit und Epikur Nichts Anderes als Leibliches anerkennt. Denn da Gott nicht als leiblich gedacht, ja da ihm an sich nicht einmal eine Einwirkung auf Leibliches zugeschrieben werden kann: so ginge dann offenbar Nichts auf seine Causalität zurück. Wie aber darnach die Existenz der Welt überhaupt auf eine Erklärung verzichten müsste: so wäre insonderheit auch die Möglichkeit des Guten nicht einzusehn. Dieser mechanische Materialismus ist sonach also in seiner Consequenz Atheismus, und vermag als Solcher auch das Räthsel der Welt nicht zu lösen. So lautet Plutarchs Argumentation nach der Einen Seite hin. Nicht minder erzürnt ihn aber auch der Stoische Versuch, Gott zwar überhaupt anzunehmen, ihn aber als die Alles durchdringende Vernunft zu fassen, neben der nur eine an sich eigenschaftslose Materie vorausgesetzt wird. Denn wie vorhin Gott Nichts causirte, so würde er jetzt von Allem Ursache sein müssen, und da er, der Alles vermag, aber doch nur das Beste will, unmöglich das Böse verursachen könnte, so würde dies jetzt ebenso unerklärlich bleiben, wie vorhin das Gute. So lautet seine zweite Argumentation. Den Zusammenschluss beider, und damit den eigentlichen Schlüssel für alle Räthsel erblickt er aber in den Grundgedanken der Platonischen Ideenlehre, zumal wie dieselben im Timaeus entwickelt werden. Denn nach diesen war die Materie bereits, ehe der Weltbildende Gott wirkte, und seine ganze Wirkung kann überhaupt nicht als eine unbedingte Hervorrufung aus dem Nichts gelten. Körperloses zum Körper, Unbeseeltes zur Seele zu machen, vermag selbst Gott nicht; er richtet und ordnet nur, was von Ewigkeit her vorhanden war, aber in unordentlicher Bewegung (ἀκοσμία) durcheinanderging. Nicht vernünftig ist diese ewige Materie, denn alle Vernunft ist mit Gott identisch; aber auch weder ganz unbeseelt noch körperlos, denn dann könnte es überhaupt keine von Gott verschiedene Welt geben. Und grade nur hieraus erklärt sich auch der relative Widerstand, den der

Weltbildende Gott bei seiner Operation antrifft, und durch den es der Physiognomie der ganzen Welt deutlich genug aufgeprägt ist, dass diese zwar nach Möglichkeit aber keineswegs unbedingt ein gutes und harmonisches Ganzes, ein von Gott ausgegangenes und zu ihm zurückstrebendes Kunstwerk ist.

Denn wie vorhin der Begriff Gottes auf den der Materie, so leitet uns jetzt dieser — durch den Mittelbegriff der Seele — auf den des Bösen weiter. Zweierlei Seelen giebt es nämlich, eine gute und böse, die von Ewigkeit her die dem Weltbildenden Gotte als Substrat vorliegende ἀκοσμία bewegen und beseelen. Nicht in dem Körperlichen als Solchem erblickt Plutarch nämlich das Böse, und eben so wenig das Gute in der Seele als Solcher. Es giebt vielmehr eine Weltseele, die, weil sie schlecht ist, nicht erst von der göttlichen Weltbildung her sein kann, sondern schon vor derselben, also ewig sein muss, und die weil sie nicht von Gott ist, schlecht sein kann und auch wirklich ist. Und dem entsprechend muss vom Körper gesagt werden, dass in ihm, zumal unter der Hand des weltbildenden Gottes sich zum Mindesten eben so viel des Guten als des Bösen darstelle. Anderseits darf aber freilich auch nicht verkannt werden, dass, wie in der Seele das Gute so auch im Körperlichen das Böse sich darstelle; und zwar auch hier, wie in der Seele von Ewigkeit her, weil auch hier natürlich ohne Schuldantheil von Seiten Gottes. Nur das bei der durchgängigen Abhängigkeit alles Körperlichen von der Seele, Dieser wie am Guten, so auch am Bösen immer ein grösserer Antheil zukommen zu müssen scheint.

Besinnen wir uns hier über das Verhältniss, in welchem das Entwickelte zur platonischen Lehre steht, so ist sofort klar, dass das frappirendste Resultat, bei dem wir hier angelangt sind, der offen ausgesprochene ethische Dualismus, die Gleichewigkeit des Guten und Bösen, jedenfalls in dieser Bestimmtheit, bei Platon sich nicht findet. Und beachtenswerth ist es daher auch, dass Plutarch sich zur Rechtfertigung dieses Ergebnisses nicht bloss auf Platon sondern auch auf andere Philosophen und Dichter beruft, — auf Hesiod und Euripides sowie auf die unbestimmte Zweiheit der Pythagoreer und überhaupt auf die ganze Eine Seite in deren Kategorien-

tafel, auf den Streit des Empedokles, das ἄπειρον des Anaxagoras, und die στέρησις des Aristoteles — und überhaupt nicht bloss auf philosophische sondern auch auf religiöse Vorstellungen, mögen dieselben griechischen Religionen angehören, wie der Gegensatz von Zeus und Hades, der Bund von Ares und Aphrodite als Eltern der Harmonie, oder auch barbarischen, persischen, chaldaeischen u. s. w. Es ist ihm eine uralte Weisheit von herrenlosem Ursprung, die durch die ältesten Theologen und Gesetzgeber auf alle weisesten Dichter und Philosophen gekommen ist, und die schon allein desswegen unter Hellenen und Barbaren einen mächtigen Glauben findet, weil sie nicht bloss in Worten und Sagen, sondern auch in Weihen und Opfern herumgetragen ist. So ist also der Kreis allerdings gross genug, aus dem Plutarch eine Bestätigung seiner Ansichten entnehmen zu können glaubt, aber mehr als auf irgend eine andere dieser Autoritäten beruft er sich doch immer auf die des Platon, und das genaue Ineinandergreifen der so eben von uns dargestellten und von platonischen Voraussetzungen ausgehnden Gedankengänge führt auch aufs Bestimmteste dahin, wie leicht von jenen aus dies Ergebniss sich zu entwickeln vermochte. Diese plutarchische Lehre von der zwiefachen Wurzel der sittlichen Welt verhält sich zum platonischen Idealismus, wie ein nach dem Tode seines Vaters geborenes Kind zu diesem. Man kann den Wunsch nicht unterdrücken, zu erfahren, was der Vater zu der leiblichen und geistigen Physiognomie derselben gesagt haben würde, zumal ferner stehnde Beurtheiler nicht aufhören zu versichern, dass ihre Züge weniger auf den Vater als auf noch höher hinaufreichende Generationen weisen. Aber die Mutter liebt es am Meisten, in ihrem Sohne das ächte Abbild seines Vaters zu bemerken. Selbst, wenn sie hierin irren sollte, warum wollte man ihr widersprechen? Denn wer versteht es mit Sicherheit, wer hält es überhaupt für der Mühe werth, in dieser schwer zu entscheidenden Angelegenheit Eine Ansicht als die allein richtige zu behaupten? Völlig fremdes Blut fliesst ja doch jedenfalls nicht in den Adern des Posthumus.

Nur in Einem Punkte möchte man allerdings eine nicht ganz unerhebliche Nuance, wenn schon auch nicht mehr als

Das, zwischen dem Verfahren des Plutarch und dem des Platon wahrzunehmen glauben. Dies ist seine Stellung zur griechischen Volksreligion, oder wie man wohl sofort sagen darf, zur Religion der Völker, zur heidnischen Religion überhaupt. Denn eben darin liegt schon gleich das erste Moment dieser Nuance, dass jene nationale Exclusivität, die nun einmal eine unerlässliche Eigenschaft der classischen Graecität gewesen zu sein scheint, und die daher auch in Platons religiöser Stellung sich geltend macht, wenn schon vielleicht bei ihm weniger als bei manchem andern Haupte unter den griechischen Theologen, bei Plutarch im Abnehmen begriffen ist. Schon der Kreis seiner Kenntniss von den verschiedenen barbarischen Religionen scheint grösser gewesen zu sein, als ihn Platon je überschauet haben mag, jedenfalls sein Bestreben ist anhaltender, auch diese Religionen und die ihnen angehörigen Vorstellungen von dem Eindrucke sinnlosen willkührlichen und unschönen Aberglaubens, den sie vielleicht auf ein Griechisches Gemüth machten, zu befreien, und im Sinne seiner zwar aufgeklärten aber die Religion doch auch als ein geistiges Bedürfniss anerkennenden Philosophie auszulegen. Will man sich hiervon einen zusammenhängenden Eindruck verschaffen, so lese man seine in mehr als Einem Betracht merkwürdige Schrift de Iside et de Osiride, vergleiche sie mit den Stellen, in denen auch Platon von Aegypten redet, und man wird erstaunen darüber, wie bei Plutarch zwar durchgehends ein griechischer, ein dem Platonismus entsprungener Geist weht, der aber doch je länger je mehr nur dazu verwandt wird, die, wenn nicht im Erlöschen begriffenen, so doch jedefalls nur unlauter brennenden Flammen der aegyptischen Religion zu reinerem Lichte zu entfachen. Nach einem Eingange, der deutlich genug Reminiscenzen an die altgriechische Theologie der besten Zeit enthält — denn alles Gute, so heisst es hier, müssen vernünftige Menschen von den Göttern erbitten, ganz besonders aber die Erkenntniss der Wahrheit, und von dieser wiederum die das Göttliche betreffende am Meisten; denn durch andere Gaben befriedigt der Gott nur unsere Bedürfnisse, in der Wahrheit aber, die auch nach §. 68 das Süsseste von Allem ist, theilt er, der Bedürfnisslose, uns mit, was er

als sein Eigenstes hat und gebraucht; ist Gott doch auch nicht sowol durch Gold und Silber selig, oder durch Blitz und Donner stark, sondern Beides ist er nur durch die *ἐπιστήμη* und *φρόνησις*, ohne welche auch seine Unsterblichkeit nicht ein *βίος*, sondern nur ein *χρόνος* zu nennen wäre — nach diesem schönen Eingange also erfolgt der Uebergang auf das eigentliche Thema sofort mit der besonderen Wendung, dass grade der Isis, deren Name nebst andern aegyptischen etymologisch gedeutet wird, das Forschen nach Wahrheit ganz besonders lieb und angemessen sei; und in diesem Sinne erfolgen dann Untersuchungen über Mythus und Cultus der Isis, wobei gelegentlich der platonische Satz zur Geltung kömmt, dass Nichtreines Reines nicht berühren dürfe, wobei Platon selbst als Zeuge für den hohen Werth aegyptischer Priesterweisheit auftreten muss, ja die Harmonisirung seiner Philosophie mit der Aegyptischen Religion überhaupt als die Hauptabsicht bezeichnet wird. Die entwickelte Darlegung und Deutung des Aegyptischen bestrebt sich nämlich, sich gleichweit entfernt zu halten von den beiden gleich grossen Verirrungen der *ἀθεότης* und der *δεισιδαιμονία*. Darum streift Plutarch zwar mehrfach auch die äussere Schaale und den nächsten Sinn als etwas Unzulässiges von den behandelten Vorstellungen ab, aber ungleich mehr kommt es ihm doch darauf an, zu conserviren als zu destruiren, wie es ihm denn bei allen Verwahrungen gegen den Aberglauben z. B. doch möglich wird, wenigstens eine relative Rechtfertigung des Thierdienstes zu geben. Besonders interessant ist aber die Entschiedenheit, mit welcher der Euhemerismus, der in allen Göttergeschichten ursprünglich nur menschliche Vorgänge erblickt, zurückgewiesen wird; auch diejenige Auffassung, welche die im Mythus auftretenden Personen für Dämonen ausgiebt, die erst nachträglich zu Göttern geworden seien, befriedigt den Plutarch keineswegs, — eben so wenig als die physikalische oder astrologische Auslegung, nach welcher z. B. Osiris mit dem Nil, Isis mit der Erde, Typhon mit dem Meer identificirt, oder auch in diesen Gestalten das Feuchte, die Sonne, der Mond erblickt wird. Alles Dies sind nach ihm vielmehr nur einseitige und nicht das Ganze treffende Auffassungen, von denen

es p. 451. sehr bezeichnend heisst: *ἰδία μὲν οὐκ ὀρθῶς ἕκαστος, ὁμοῦ δὲ πάντες ὀρθῶς λέγουσίν.* Seine Auffassung aber glaubt zugleich die umfassendste und die richtigste zu sein, wenn er unter Osiris den an sich beziehungslosen und verborgenen Gott, unter Isis seine Erschliessung zum Eingehen in die *γένεσις*, unter Typhon aber den Inbegriff alles Schädlichen und Bösen erblickt. So muss denn freilich das Mysterium der ägyptischen Religion sich in seinem wahren Sinne als identisch mit dem Kern der platonischen Philosophie erweisen, und in ähnlicher Weise bemüht er sich auch sonst um die verschiedensten Vorstellungen und Gebräuche der aegyptischen und anderer Religionen, treu seiner Ueberzeugung, dass, wie die Sonne, der Mond, der Himmel u. s. w. so auch im Grunde die Götter allen Menschen gemeinsam sein, wenn schon sie bei den verschiedenen Völkern verschieden genannt und verehrt werden. Er gestattet sich somit in der Religion einen gefährlichen Eclecticismus, wie er auch in rein philosophischer Hinsicht von diesem Vorwurf nicht ganz freigesprochen zu werden vermag. Aber weder über das Eine noch über das Andere darf man sich doch eigentlich verwundern, da Beides bis zu einem gewissen Grade eine geschichtliche Nothwendigkeit war: der philosophische Eclecticismus, so bald man die gelehrte Kunde von den vielen auf und untergegangenen Systemen der griechischen Philosophie überdachte, und der religiöse, sobald man die sich in dieser Zeit täglich aufdrängende Wahrnehmueg von der noch grösseren Vielgestaltigkeit der heidnischen Religionen machte. Jeder von allen diesen Gestalten auf beiden Gebieten musste man entweder einen gewissen Antheil an Wahrheit zugestehn, oder denselben allen absprechen: es lag im Allgemeinen gleich nahe unbedingt skeptisch und ungläubig zu werden, von einem tieferen Gemüthe wie das des Plutarch war, ist es aber doch viel verständlicher, dass es sich für das andere Glied der Alternative entschied. [1])

[1]) Stellen, wie die von Ritter p. 535. not. 2. u. 3. angeführten, die Liebe für Einheimisches und Tadel über Fremdländisches aussprechen, widersprechen dem im Texte Gesagten nicht, und würden, selbst, wenn sie es thäten, hinlänglich aufgehoben durch Stellen, wie de Is. et Osir. 67.

Und darin liegt nun auch ebenso das zweite Moment, das Plutarchs Verhalten gegen das des Platon nuancirt. Nicht nur an Extension hat bei ihm die Anerkennung für die Volksreligion zugenommen, sofern seine Reflexion auf dieselbe sich vielfach über die griechischen Gränzen hinausbewegt, sondern nicht minder auch an Intensität, sofern man darunter die Betonung der eigentlich positiven, historisch gewordenen, traditionellen Seiten verstehn kann. Wahrlich! auch Platon war an diesen, wie wir früher gezeigt zu haben glauben, nicht ohne Herz und Verständniss vorübergegangen: oft hatte er sie zu schützen gesucht, und selbst, wo er das in sie eingedrungene Verderbniss angriff, bemühte er sich das von ihrem eigensten Boden aus zu thun. Aber dass Plutarch hierin doch noch weiter als Platon ging [1]), beweist schon allein seine Dämonenlehre, oder vielmehr nicht schon so sehr diese Lehre an und für sich, als das Gewicht, welches er auf sie legte. Dämonen und Aehnliches war dem Platon doch auch zuweilen kaum mehr als eine Redefigur gewesen, Plutarchs Satz hierüber geht aber dahin, (vgl. def. orac. 13. de Isid. 26.) dass, wer die Dämonen läugne, damit eigentlich jeden Verkehr zwischen dem Göttlichen und den Menschen aufhebe. Denn nicht der höchste Gott selbst sondern nur solche secundäre Darstellungen des göttlichen Princips können ohne Befleckung sich mit der gewordenen und dem Bösen fast zur Hälfte verfallenen Welt berühren, nur sie können z. B. auch die specielle Providenz über die Menschen üben, an welche Plutarch glaubt, und deren Gewissheit er Angesichts der Ursprünglichkeit und Allgemeinheit des Bösen nur um so mehr festzuhalten strebt.

Vgl. auch Zeller p. 538. wo zugleich Plutarchs Abneigung gegen die jüdische Religion erwähnt wird.

[1]) Allerdings setzt auch Plutarch gelegentlich den platonischen Streit gegen die Dichter fort, (wie z. B. amator. 18; de Stoic. rep. 38. u. o. vgl. Zeller p. 525. not. 5.) aber der Hauptaccent trifft doch die entgegengesetzte Seite. Seine Innigkeit weiss sich oft einen sehr ergreifenden Ausdruck zu geben, und zwar in einer durchaus nicht ungriechischen Weise. Man vgl. z. B. non posse suav. viv. 21. mit dem Eingange des Euripideischen Jon. Aus ihr entspringt auch seine starke Abneigung gegen die heuchlerische Akkommodation der Stoiker.

Seine Dämonenlehre ist somit nicht etwa nur eine Concession an die Volksreligionen, sie ist vielmehr seinem Gedankenkreise nicht minder integrirend als die Theologie. Liegt doch auch in ihr jene einfache und durchdachte Offenbarungstheorie, die bei aller Unzulänglichkeit, die auch ihr noch anhaftet, doch ungleich tiefer ist, als irgend ein Versuch dieser Art den das frühere Alterthum aufzuweisen hat, und deren einzelne Wendungen und Bilder daher auch in der späteren Zeit, selbst von der christlichen Seite nicht selten widerholt werden [1]).

---

[1]) Ausser der im Text berührten Schrift de Iside et Osiride sind es besonders folgende Arbeiten Plutarchs, aus denen man seinen Standpunkt überhaupt, und insonderheit sein Verhältniss zum Platonismus kennen lernt. Speciell platonischen Themen gewidmet sind die quaestiones Platonicae und die Schrift de animae procreatione in Timaeo. (II. ed. Did. p. 1222—1263.) Erstere erörtern die im Theaetet erwähnte Eigenthümlichkeit des Sokrates, Andern zur Geburt zu helfen, ohne selbst zu zeugen, die auf ein göttliches Verbot zurückgehn sollte (1.); die im Timaeus gewählte Bezeichnung Gottes als des Vaters und Schöpfers (ποιητής) des Alles, aus welcher der Unterschied hergeleitet wird, dass der Leib nur das Werk Gottes, die Seele aber zugleich ein Theil seines Wesens, wegen ihres Antheil an Vernunft und Harmonie, nicht nur durch, sondern auch von und aus Gott sei (2.); ferner die Deutung der in der Republik aufgestellten viergliedrigen Erkenntnissscala (3); das Verhältniss von Seele und Leib, das nach seiner zweifachen Beziehung durch das von Saame und Baum erläutert wird (4.) die geometrische Begründung der Elemente im Timaeus (5); die Natur des Flügels im Phaedrus (6.) die ἀντιπερίστασις als Ursache der verschiedensten Wirkungen (7) die ruhende Weltstellung der Erde, sowie die Bedeutung der Sonne als Werkzeug der Zeit vgl. oben p. 134. not. 1. (8.), die in der Republik angedeutete Vergleichung der Seelenkräfte mit den Saiten (9.), die Behauptung, dass der Satz aus ὄνομα und ῥῆμα bestehe (10.), kurz Gegenstände von sehr verschiedener Art, in deren Erörterung Plutarch sich auch nicht immer von aller Willkühr fern zu halten vermag, da sie zum Theil von Platon selbst grade nur angedeutet sind. Bedeutender als alles Dies ist jedenfalls jene andere zur Erläuterung von Tim. p. 35. a verfasste Schrift, die über ein in jener Zeit bereits vielfach discutirtes Thema (p. 1239. lin 13—16.) hauptsächlich folgende Gedanken entwickelt. Ausgehend von dem Grundsatze, dass man nicht eigne Meinungen aufstellen, sondern Platon nur erläutern solle, verwirft Plutarch zunächst die Ansichten des Xenokrates und Krantor, sowie des eklektisch mit Diesen verfahrenden Academikers Eudorus. Xenokrates nämlich hatte die Seele für eine sich selbstbewegende Zahl, Krantor für zusammengemischt aus νοητόν und αἰσθητόν erklärt. (Vgl. oben p. 148. seq. p. 211. not. 1. wegen Eudorus vgl. Zeller III. p.

Diejenigen Punkte, in denen Plutarch von Platon abweicht,
sind ihm selbst als Entwickelungen seiner platonischen Vor-

---

432. Gemeinschaftlich gegen beide zuerst genannte gilt, dass sie so wenig
bei der Seele wie bei der Welt die von Platon gelehrte γένεσις eigentlich
nehmen, insonderheit gegen Xenokrates Darstellung aber, dass Platon die
Seele selbst nie Zahl oder Harmonie genannt hat, wenn schon ihm dieselbe
nach Zahl und Harmonie besteht, und gegen Krantor, dass nach ihm nirgend
die eigenthümliche Natur der Seele, insonderheit nicht ihr Unterschied als
einer unsichtbaren von dem Sichtbaren begründet sein würde. Dazu wider-
spricht die Identificirung des Selbigen mit der Ruhe, des Andern mit der Bewe-
gung, Platons ausdrücklicher, im Sophisten gemachten Unterscheidung die-
ser Begriffe. Und auch der von diesen, wie von andern Seiten her aufge-
botene Eifer, Platon die Ewigkeit von Welt und Seele lehren zu lassen, ist
um so thörichter, als damit Platon's nachdrücklichstes Argument gegen den
Atheismus ganz und gar aufgehoben wird, Die Welt entstand — so lautet
dann Plutarch's weitere Auseinandersetzung. Aber nicht aus dem Nichts,
sondern aus der ἀκοσμία, die vor der Welt war, und Bewegung, Leib und
Seele, aber keinen νοῦς in sich enthielt. Die οὐσία des Leibes ist nun die
im Timaeus als Sitz und Amme geschilderte Materie, die der Seele versteht
schon der Philebus unter seinem ἄπειρον; die leibliche, theilbare Natur des
Timaeus ist aber weder für das πλῆθος in Einheiten und Punkten, noch
für die allzu leiblichen μήκη καὶ πλάτη, vielmehr für Dasjenige zu halten,
was Platon oft mit andern Namen, z. B. im Timaeus als ἀνάγκη, in den
Gesetzen aber gradezu als böse Seele bezeichnet. Wer diese ἀνάγκη oder
jene ἀπειρία auf die Materie als solche, und nicht vielmehr auf die Seele
bezieht, Der vermag nicht das jenen Begriffen zugeschriebene Böse, das in
ihnen enthaltene Widerstreben gegen Gott — von dem unter Anderm auch
der Mythus im Politikus redet — mit der von Platon so oft betonten und
an dem Bilde von den geruchlosen Oelen erläuterten Eigenschaftslosigkeit
der Materie zu vereinigen. Er wird vielmehr in den Fehler der Stoiker
verfallen, die das Böse entweder wider die Bedingung und den Begriff der
Materie, aus deren Eigenschaftslosigkeit herleiten, oder auch auf einen
blossen Zufall zurückführen müssen, dessen Voraussetzung ihnen um so
weniger zugestanden werden kann, als sie selbst sich auf das Nachdrück-
lichste über die unmotivirte Declination der Atome bei den Epikureern
aufgehalten haben. Unter diesen Umständen irrt daher auch Eudemus, (vgl.
oben p. 206. 1.) und mit ihm alle Diejenigen, welche behaupten, dass Pla-
ton die Materie, die er Mutter und Amme der Dinge nenne, zuweilen auch
als Quelle des Bösen auffasse. Für die Richtigkeit dieser seiner Entwick-
lung findet Plutarch einen doppelten Beleg, einmal in dem Verschwinden
jenes groben Widerspruch, den man sonst zwischen dem im Phaedrus ge-
lehrten Nichtentstandensein der Seele, und ihrem Entstandensein nach dem
Timaeus voraussetzen zu müssen geglaubt hat, Ersteres betrifft nämlich den

aussetzungen, und nur in diesem Sinne als ein Hinausgehn
über den Platon erschienen [2]). In der That! waren sie aber

Zustand der ungeordneten Bewegung, Letzteres den nachhererfolgten der Ord-
nung; und sodann in dem Umstande, dass Platon zwar von der Seele in der
angegebenen Weise sowol das Entstanden — als auch das Nichtentstanden-
sein aussage, von der Welt aber nie das Letztere. Hierauf erfolgen dann
mehrere Lücken in unserm Texte, die um so bedauerenswerther sind, als
die dazwischen stehenden Zahlenspeculationen durch diese ihre Zusammen-
hangslosigkeit mit dem Früher und Später nur um so schwerer verständ-
lich sind. Der eigentliche Faden knüpft aber wiederum an mit dem Be-
griffe des Untheilbaren, das nicht bloss wegen seiner Kleinheit und für uns,
sondern unbedingt und an und für sich als solches zu denken ist. Mit ihm
zusammen bildet das Theilbare die Seele; dasselbe liegt zwar auch dem
Leiblichen und der Materie zu Grunde, ist aber an sich keineswegs leiblich,
wesswegen es auch von Platon nicht Amme u. s. w. genannt wird. Sonst
bestände ja auch gar kein Unterschied zwischen den Zusammensetzungen
der Seele und der Welt. In Folge dessen irrt auch Posidonius (vgl. oben
p. 243. not. 3. a. p. 244. not. 1.) wenn er unter der Seele die nach har-
monischer Zahl bestehende Idee des nach allen Seiten Ausgedehnten ver-
steht, da sie vielmehr zwischen Geistigem und Sinnlichem eine Mittelstellung
beruhend auf der gleichen Mittelstellung des Mathematischen, einnimmt.
Denn die Seele wird ja auch schon vor dem Körper construirt, und
ist das Werk Gottes, das sich von der ruhenden und unleiblichen Idee,
als dem Muster der göttlichen Thätigkeit, durch seine Bewegung und
Beziehung zur Leiblichkeit unterscheidet. Auch Zahl ist die Seele — so
widerholt Plutarch — schon desswegen nicht, weil dann zwar die geistige,
nicht aber auch die sinnliche Erkenntnissfähigkeit der Seele erklärt zu
werden vermöchte. Dreierlei aber findet nach dem Schlussresumé des
Plutarch der Weltbildende Gott bei seiner Thätigkeit schon vor: das
mit der Idee identische ὄν, die Materie (ὕλη), von welcher auch die Aus-
drücke ἕδρα, ὑποδοχή, χώρα, u. s. w. gebraucht werden, und endlich
die γένεσις, d. h. die in Bewegung begriffene οὐσία, die zwischen
dem τυποῦν und τυπούμενον in der Mitte steht. Vergleicht man diese
Auseinandersetzung nicht nur mIt andern auf den Timaeus eingehenden
Stellen, (s. Didot's index.), unter denen die aus den quaestion. platonicae
angeführten wohl die bedeutendsten sind, sondern namentlich auch mit der
Darstellung de Iside et de Osir. so kann man allerdings mit Ritter p. 552.
not. 2. darin einen Unterschied erblicken, dass er in jener „mehr darauf
hinarbeitet, den Gegensatz zwischen dem bösen und mittleren Princip auf
den Gegensatz zwischen der bösen Seele und der körperlichen Materie zu-
rückzuführen, in dieser aber geneigter ist, das Böse in beiden zu finden.
Indessen weder für so evident noch auch für so wichtig, wie Ritter ihn

nicht selten ein Zurückbleiben hinter dem Meister, das seine rückwirkende Kraft auch auf die reine Fassung des ursprüng-

---

aufzufassen scheint, kann ich diesen Unterschied halten, wie denn ja auch grade Ritter selbst ausgeführt hat, wie wenig fest beiderlei Darstellungen durchgeführt werden. „Im Ganzen" soll Plutarch sich ja doch nach Ritters eignen Worten, „genöthigt gesehn haben, dem Körperlichen zwar Gleichgültigkeit gegen das Gute und Böse, aber auch eine Kraft zum Bösen zu verleiten zuzuschreiben, und so auch in die Seele zwar einen Hang zum Bösen aber auch eine Leitsamkeit zum Guten zu legen." An sich ist also weder das Leibliche noch die Seele sei's mit dem Guten sei's mit dem Bösen zu identificiren, sondern der letztere Gegensatz kreuzt sich mit dem ersteren; ja er würde begrifflich gradezu nur als ein zum Wesen des Leibes wie der Seele erst hinzugekommenes Moment angesehn werden können, wenn er nicht thatsächlich doch als ein von aller Ewigkeit her existirender gedacht würde. Vor der Weltbildung zeigt sich das Gute in der entgegenkommenden Bildsamkeit von Leib und Seele, das Böse aber in dem relativen Widerstande auf den Gott hier wie da stösst. Die gewordene Welt aber durchzieht ein im Allgemeinen nie beendigter, wenn auch im Einzelnen sich zur Entscheidung neigender Kampf des Guten und Bösen, an dem Leib und Seele, Materielles und Immaterielles gleich sehr Antheil nehmen. Unter diesen Umständen kann ich auch den von Zeller p. 524. gebrauchten Ausdruck, dass Plutarch „den ethischen Gegensatz des Guten und Bösen zum Dualismus der kosmischen Prinzipien erweitert habe," nicht sehr zutreffend finden, da man unter Plutarchs kosmischen Prinzipien streng genommen doch immer nur Gott, die der göttlichen Vernunft immanenten Ideen, und ausser beiden die Materie verstehn darf, an welcher dann freilich von Ewigkeit her der ethische Gegensatz sich zeigt. — Diesen für platonische Themen speciell bestimmten Schriften zunächst stehn dann Werke wie de genio Socratis, de sera numinis vindicta, de fato, de defectu oraculorum, de Pythiae oraculis, de ei apud Delphos u. s. w., alle sehr characteristische Belegstellen enthaltend nicht nur für seine Grundbegriffe, sondern auch für die auf diesen ruhende Offenbarungs- und Dämonenlehre. Uebrigens bemerke ich, dass wenn im Voraufgegangenen Schriften wie die X. orat., de placit. ph. u. a. mitberücksichtigt sind, dies keinerlei Prajudiz für deren Aechtheit enthalten soll. Die aus ihnen angezogenen Punkte sind entweder ziemlich irrelevant, und liessen sich ebenso leicht aus unzweifelhaft ächten Schriften belegen, oder gehn meines Erachtens auch wirklich, wenn schon nur sehr mittelbar, auf Plutarch zurück, wie dies bei seinen Namen arrogirenden Fälschungen ja auch kaum anders sein kann. Anderseits wird auch das von Plutarch für uns verloren Gegangene manches auf Platon Bezügliche enthalten haben, wie dies z. B. der aus dem index des Lamprias (vgl. Voss. histor. Gr. ed. Westerm. p. 252. 3.) bekannte Titel τί κατὰ Πλάτωνα τέλος, auf den Reiske de Stoic. rep. p. 304. bezieht beweist. Aus

lich von Jenem Entlehnten ausübt [3]), ja selbst auf vorplatonische Standpunkte zurückversetzen musste. Unter diesen Standpunkten stand — Alles in Allem genommen — keiner dem platonischen so nahe als der pythagoreische. Kein Wunder daher, dass Plutarch mit grösster Bewunderung von Pythagoras redete, und dass wenigstens unserm Auge sein ganzer Standpunkt eine grosse Verwandschaft mit den Bestrebungen der Neupythagoreer zu zeigen scheint. Immerhin mögen auch nennenswerthe Differenzen zwischen beiden Seiten obwalten [4]): ihre Grundphysiognomie, das gemeinsame Erbtheil aller Erscheinungen dieser Zeit, ist sich sehr ähnlich, und diese ist es allein, die wir hier auf ihr Verhältniss zum Platonismus anzusehn haben.

der neueren Litteratur seien hier nur erwähnt: Schreiter (Ilgens Zeitschrift für hist. Theol. VI.) Eichhoff (Elberfeld. Progr. 1833.) Lutterbeck (neutestam. Lehrbegriff. 1852. p. 383) und zur Vergleichung Schellings Philos. d. Mythologie 17. Vorlesung.)

[2]) Zeller hebt p. 434. not. 1. u. 2. die Annahme von fünf Welten, und die zehn Aristotelischen Kategorien die im Tim. p. 37. a. angedeutet sein sollen als frappante Beispiele hervor. Ueber anderes Aristotelische bei Plutarch s. Zeller p. 436. Ritter p. 533.

[3]) Unter diesen Gesichtspunkt bringe ich Manches, was an Plutarch als Stoisches u. s. w. gedeutet wird, da es mir bei seiner lebhaften Abneigung gegen diese Schule nicht grade wahrscheinlich ist, dass er viel Wichtiges aus ihr entnommen habe. Herabgekommener Platonismus fällt ja der Sache nach mit Stoischem zusammen. (Vgl. Zeller p. 436. not. 8—437. not. 4. 529. not. 3). So z. B. brauchte nur an Plutarch's Begriff von Gott die auch von Platon gelehrte Immanenz gelegentlich einmal etwas einseitig hervorgehoben zu werden, ebenso an dem der Materie die Unbestimmtheit: so gingen diese beiden Begriffe in's Stoische über. Der Hauptzug seiner Begriffsentwicklung geht freilich nach einer ganz andern Seite hin, als wo ein solches Zusammentreffen mit der Stoa sich ergeben konnte. (vgl. Ritter p. 532.)

[4]) Dahin gehört die verschiedene Stellung zu barbarischen Religionen, von denen Aegyptisches u. Chaldaeisches den Neupythagoreern ferner, dagegen Jüdisches näher, als dem Plutarch, Persisches aber ungefähr gleich nahe gestanden zu haben scheint. Vgl. Zeller p. 495. seq. mit 504 p. 538. Auch das asketische Moment betont Plutarch nicht ganz so stark (Zeller p. 539.) wie z. B. selbst de esu carnium beweisen würde, wenn anders diese Schrift ihm wirklich angehört. (Ritter p. 542. not. 1.)

Diese Grundphysiognomie erblicke ich nämlich in jener theologischen Antinomie, kraft deren zuerst die Transscendenz des Göttlichen hervorgehoben wird, sofern nämlich von dessen erster und höchster Potenz die Rede ist, dann aber auch dessen unmittelbarste und wirksamste Immanenz, sofern es sich um dessen untergeordnete und abgeleitete Darstellungen handelt. Beide Glieder der Antinomie fanden sich auch schon bei Platon, aber sie paralysirten und durchdrangen sich hier doch noch so sehr, dass das Ganze noch als eine harmonische Einheit erscheinen konnte. Ihre Entzweiung und selbstständige Betonung beginnt aber schon bei Plutarch, sie ist bei den Neupythagoreern im Wachsen begriffen, und erreicht ihre Culmination im Neuplatonismus. Die Steigerung des einen Gliedes geschah in Reaction gegen den immer allgemeiner werdenden Materialismus, dem man nur dann entgehn zu können glaubte, wenn man zum mindesten den Gottesbegriff in eine immer abstracter werdende Höhe des Geistigen erhob, die des andern, weil ein Zug des Bedürfnisses nach Seiten der positiven Religion hintrieb, dem man nur dann genügen zu können schien, wenn man mitten in der gewordenen Welt so recht viel des Göttlichen anerkannte. Erst das Zusammensein beider Seiten in ihrer stets wachsenden Steigerung bezeichnet aber die eigentliche Grundphysiognomie dieser Zeiten.

Und darnach hat dieselbe zunächst zwar ihren Grund in der Rücksicht auf solche Factoren, die wie die Volksreligion und der in der Zeitbildung liegende Materialismus dem Platonismus gegenüber als ein Aeusserliches zu gelten haben. Nichtsdestoweniger entsprechen diesen von Aussen an den Platonismus herantretenden Rücksichten in dessen eigenstem Innern doch aber auch gewisse Elemente. Platon selbst hatte ja zweierlei Richtungen in seiner Betrachtungsart, — den Weg nach oben, wie ihn besonders der Philebus verfolgt, und den Weg nach unten, wie ihn der Timaeus einschlägt — von denen er zeitweise dem Einen oder dem andern, definitiv aber keinem von Beiden den Vorzug gab. Entweder ging er von der sinnenfälligen Voraussetzung der Welt aus, und indem er dann von dieser den Gottesbegriff abstrahirte, konnte derselbe nicht anders als in eine ziemlich inhaltslose Transcendenz

entweichen. Oder er bemühte sich auch von dem nun als Voraussetzung dienenden Gottesbegriff die Genesis der Welt zu deduciren: und dann musste ihm nicht nur die Macht des andern, neben und ausser Gott und der Ideenwelt stehnden Princips, nicht nur die Macht der Materie, welche er in jener ersten Betrachtung als ein Selbstverständliches vorausgesetzt hatte, ohne sie viel zu erweisen, immer stärker und gleichsam über den Kopf wachsen: sondern auch Gott trat mit Nothwendigkeit in eine inhaltsvollere Beziehung zur Welt, sofern er deren Vater und weltbildender Künstler, sofern er Vater von untergeordneteren Wesen wird, die ihm bei dieser Weltbildung helfen und nachfolgen. Ursprünglich hatte dies Zweite nur die bestätigende Probe des Ersteren sein sollen: wie man dieselbe aber anstellt, zeigt es sich dass die Rechnung nicht durchaus richtig gewesen, und dass daher der Weg von oben nach unten in seinen Resultaten nicht völlig stimmt mit dem von unten nach oben.

Wer nun aber diese Erbschaft antrat, wer in diesen Wegen weiter zu wandeln versuchte, der musste zwar immer nach einer Ausgleichung der so entstandenen Differenzen aussehn: indessen er konnte dieselbe selbst wieder in mehr als Einer Art versuchen. Das Bedenkliche an dieser platonischen Situation bestand nämlich unverkennbar in der widerspruchsvollen Bedeutung der Materie, nach welcher diese neben Gott und der Ideenwelt steht, ohne doch aus ihnen herzustammen: und dies Bedenkliche streben daher auch alle Fortbildungsversuche des Platonismus zu beseitigen, aber die Einen mehr, indem sie jenen Begriff in einer metaphysischen Betrachtung abzuschwächen, dh. durch Einschiebung eines Mittelbegriffs an die Idee näher heranzuziehn suchen, die Andern mehr, indem sie ihn in den Grundgegensatz des Ethischen hineinziehn, und dadurch brechen wollen. Einen solchen Mittelbegriff in der Zahl zu erblicken, dazu hatte schon Platon selbst mit seiner Idealzahl den Anstoss gegeben, und diesem Anstoss folgten daher einige der älteren Academiker wenn sie nicht gar gradezu Idee und Zahl mit einander identificirten. (vgl. oben p. 143. seq.) Aber auch das andere hatte seine tiefen Wurzeln in Platons ethischer Grundanschauung, und konnte sich daher

einem Geiste wie Plutarch als bestes Auskunftmittel empfehlen. Merkwürdig aber ist es nun, wie dadurch sowohl die Einen wie die Andern zu einer Coincidenz mit Dem geführt wurden, was auch in der Fortentwickelung des alten pythagoreischen Princips lag. Zwar sehn wir nicht völlig klar, weder über den Zeitpunkt, seit welchem, noch auch über die näheren Uebergänge, durch welche eine solche Fortentwicklung bei den Pythagoreern erfolgte, nachdem die alte Gestalt ihrer Schule nicht sowohl durch einen innerlichen Abschluss als vielmehr durch eine aeussere Katastrophe ein Ende genommen hatte, — wir sehn schon desswegen nicht klar, weil es im Interesse dieser neueren Pythagoreer lag, jenen Zeitpunkt und diese Uebergänge absichtlich zu verwischen, um sich und das Ihrige desto ungestrafter in die ältesten Autoritäten zurückdatiren zu können. Aber wir besitzen doch wenigstens Eine chronologisch zu fixirende Gestalt, die wir zum Ausgangspunkte nehmen können, um von ihm aus unsere Vermuthungen über das Früher und Später der pythagoreischsn Entwickelungen zu versuchen, und auch schon so lässt sich jene in Frage stehende Coincidenz nachweisen. Diese Gestalt ist aber keine andere als die des Apollonius von Tyana [2]).

Als ächt kann nur ein einziges Fragment gelten, das von diesem wundersamen Manne auf uns gekommen ist. (Euseb.

---

1) Ueber Platons Verhältniss zum älteren Pythagoreismus vgl. unsere Andeutungen oben p. 14, 30. 47. 81. 108. not. 1. 129. not. 1. 174. (not. 1.) Ueber des Letzteren Verlöschen und Wiederaufleben, sowie über die untergeschobene Litteratur, die diese beiden viele Hunderte von Jahren auseinanderliegenden Thatsachen aneinander zuknüpfen bestimmt war, vgl. Zeller I. ed. 1. p. 211. seq. III. ed. 2. p. 499. und auch als Materialiensammlung, aber auch nur als solche das bereits angeführte Werk von Röth.

2) Von ihm sagt Suidas: ἤκμαζε μὲν ἐπὶ Κλαυδίου καὶ Γαΐου καὶ Νέρωνος καὶ μέχρι Νέρβα ἐφ' ὃυ καὶ μετήλλαξεν. Christi Erscheinung geht seinem Leben also unmittelbar vorauf. Wenn wir ihm aber doch erst diese Stelle hier, hinter dem Plutarch, angewiesen haben, so rechtfertigt sich dies theils aus dem innern Verhältniss der Sache, theils aus der chronologischen Unbestimmtheit aller der mit ihm zusammenhängenden neupythagoreischen Erscheinungen. Zu allem Folgenden vgl. man Baur's Apollonius v. T. und Christus. Tübingen 1832.

pr. ev. IV. 13. dem. ev. III. 3.) Aber glücklicherweise betreffen seine wenigen Worte grade Das, worauf es uns hier ankömmt. Denn indem sie den Unterschied voraussetzen zwischen dem ersten Gotte, und den übrigen Göttern, die es nach Jenem zu erkennen nothwendig sei, indem sie Jenen wegen seiner völligen Beziehungslosigkeit zu der durch die Materie durchgängig befleckten Welt mit Nichts Anderm in Berührung kommen lassen wollen, als mit dem Geiste der um Gutes bitte, enthalten sie offenbar alle die einzelnen Momente, auf denen jene vorhin erwähnte Grundphysiognomie dieser Zeiten beruht, sie enthalten namentlich auch einen starken Widerwillen gegen die Materie, der die Coincidenz des Neupythygoreischen mit jenen zwei platonischen Bestrebungen enthält, und der somit der Knotenpunkt ist für ein von sehr verschiedenen Richtungen her zusammentreffendes Trivium. Ja! auch innerhalb des neupythagoreischen Complexes selbst, wenn wir zu diesem sowol die dem Apollonius möglicherweise in der Zeit vorangehenden, als auch die erwiesener maassen ihm nachfolgenden Meinungsaeusserungen rechnen, zeigt sich uns eine ganz unverkennbare Analogie zu jener auf der platonischen Seite bemerkten Doppelströmung, auch hier eine vorwiegend ethische und eine vorwiegend metaphysisch-mathematische Richtung, die sich auch hier so wenig wie da einander unbedingt ausschliessen, doch aber relativ von einander scheiden lassen [1]), bis am Ende Alles, unter dem immer universeller werdenden Drucke der religiösen Motive zu Einer gemeinsamen Fluth zusammenströmt, aus deren unruhig schäumenden Wel-

---

1) Dass von dieser Art auch das Verhältniss der älteren Akademie zu Plutarch war, geht hinsichtlich des ersten Gliedes aus Dem hervor, was oben p. 143. seq. über Speusipps Distinction zwischen dem Eins und dem Guten, hinsichtlich des zweiten aus Dem, was über Xenokrates' Identificirung von Zahl und Idee bemerkt wurde. Furcht vor ethischem Dualismus bestimmt dabei den Einen, Furcht vor metaphysischem den andern. und Beide konnten damit ein ursprünglich platonisches Motiv zu verfolgen glauben. Wie Plutarch auch gegen Krantor und Eudorus zu polemisiren hatte ist gleichfalls oben p. 277 berührt worden. Seine Polemik gegen Xenokrates betrifft aber weniger die Identificirung von Zahl und Idee als die von Zahl und Seele.

len dann die ungleich ruhigere und edlere Gestalt des Neuplatonismus ihr Haupt erhebt.

Hauptrepräsentant der ersteren Richtung ist der philostratische Apollonius, jenes nicht ohne Geschick und Anstrengung erfundene Tendenzbild, das, mag seine subjective Entstehung und Absicht gewesen sein, welche sie wolle [1]), objectiv jedenfalls als ein heidnisches Gegenbild Christi angesehn werden muss. Characteristisch an ihm erscheint mir vor Allem das sich in ihm aussprechende Bedürfniss nach einer Anknüpfung der durch Reflexion gewonnenen theoretischen, practischen und religiösen Weisheit an eine im Leben und Sterben, im Handeln und Leiden auch für die Phantasie veranschaulichte Persönlichkeit. Zu einer solchen Anlehnung verwandte man pythagoreischerseits sonst auch wohl noch andre Gestalten, die des Sokrates, des Platon, und noch mehr des Pythagoras sowie anderer Diesem verwandter Autoritäten des mythischen oder historischen Alterthums [2]), wie ja auch von anderen Seiten her, nicht bloss bei den Platonikern, wie wir gesehn haben, sondern auch bei Stoikern, Sokratikern und selbst in der griechischen Dichtung ein ähnlicher Zug, der immer, wo er auch auftreten mag, aus den Tiefen des menschlichen Bedürfnisses hervorquillt, nicht selten sich zur Geltung gebracht hat. Aber alles Dies ist doch nur wie vereinzelte Strahlen gegenüber der eindrucksvollen Centralwirkung des aus Apollonius geschaffenen Bildes, und wir verfolgen daher jetzt die in diesem sich aufdrängenden Relationen zum Platonismus. Diese Relationen sind zum Theil auch von übereinstimmender Art mit Dem, was Platon aus dem Lebensbilde des Sokrates, was die Platoniker aus seinem eigenen zu machen versucht hatten: in ungleich grösserer Anzahl findet sich aber doch noch Neues und Fremdartiges. Wie Sokrates und Platon wird uns auch Apollonius als ein von den Göttern

1) Allerdings glauben wir unserseits auch die subjective Bezugnahme auf Christum festhalten zu müssen, gleichviel ob mehr im Sinne einer unbedingten, wenn auch verdeckten Polemik, oder in dem eines verwischenden Universalismus. Vgl. Baur p. 104. Zeller p. 503. Ritter u. A.

2) Vgl. hierzu Baur p. 4. 177. 202. Zeller p. 503.

besonders geliebter Mensch geschildert: neu ist aber schon gleich hierbei die Versicherung, dass er desswegen nicht selbst für einen Gott zu halten sei, die Philostrat hinzuzufügen für nöthig hält, nur um der übermässigen Verehrung seiner Anhänger entgegenzutreten, die dann aber Hierokles mit ausgesprochenem Bewusstsein als eine gegensätzliche Pointe gegen die von den Christen behauptete Gottheit Christi verwerthet [1]). Wie Sokrates speciell zu Apoll, Platon zu Diesem und Asklepios besondere Beziehungen hat, so auch Apollonius zu Beiden [2]); wie im Leben der alten Weisen Orakel, Träume und Prophezeiungen eine Rolle gespielt haben sollen [3]): so auch in dem des neueren. Aber wie verschieden werden auch diese an sich gleichen Beziehungen hier und da gefasst. Auf jener Seite tritt das Uebernatürliche mehr nur wie ein begleitender Umstand auf, dazu bestimmt, die übrigen Menschen aufmerksam zu machen auf die wissenschaftliche und sittliche Grösse der unter ihnen erschienenen Lehrer: auf der andern bildet es dagegen den Hauptinhalt des ganzen Lebens, dem sogar die Verrichtung eigentlicher Wunderthaten gradezu zugeschrieben wird. Und doch will Apollonius kein blosser Zauberer oder ein Solcher sein, dem nur Dämonen dienen [4]), während Sokrates zwar auch weder das Eine noch das Andere von sich hatte sagen lassen, eben so wenig aber doch sein Dämonisches in Abrede genommen hatte. Denn auch in dieser Anerkenntniss beim Sokrates liegt Bescheidenheit, wie in jener Abwehr von Seiten des Apollonius ein gewisser Anspruch. (Baur p. 44.) Und so ist denn auch überhaupt auf der Einen

1) Vgl. Baur p. 4. 5. 21. 74. aber auch die relative Anerkennung seiner Bezeichnung als Gott p. 97.

2) Wegen Asklepios vgl. Baur p. 19. 21. 25. 38. 56. wegen Apollo p. 37. und p. 168. seq. p. 87. p. 100. Andere göttliche Beziehungen des Apollonius gehen namentlich auf den Herakles und Zeus.

3) Daran schliesst sich auch die den Apollonius als Proteus characterisirende Empfängnissgeschichte (Baur p. 35. vgl. auch die p. 12. in der Note angeführten Schriften). Auch die apollinischen Schwänen fehlen nicht, hier so wenig wie beim Pythagoras, Sokrates u. Platon (p. 100.)

4) Vgl. Baur p. 5. 32. 75. und auch die in Plutarchs Schrift herschende Auffassung von dem Dämonium des Sokrates.

Seite Alles menschlich-einfacher und natürlicher, gleichviel ob es, wie bei Sokrates mehr in bürgerlicher Derbheit, oder wie bei Platon in vornehmer Feinheit auftritt: auf der Seite des Apollonius nimmt dagegen Alles einen salbungs- und geheimnissvollen Character an. Bis auf die Kleidung und Speise herab lässt sich Dies verfolgen, die beim platonischen Sokrates nur erwähnt wird, um seine Abhärtung und Frugalität, beim Platon nur, um seine aristokratische Gewöhnung zu characterisiren, beim Apollonius aber, um etwas Asketisches oder Symbolisches darin zu erblicken. (Baur p. 27. 82. 89.) Bedeutsame Reisen werden dem Apollonius wie dem Platon zugeschrieben [1]), aber sie führen Jenen noch mehr zu religiösen als zu wissenschaftlichen Weisheitsquellen, und ausserdem in noch geheimnissvollere Fernen als Diesen [2]). Mit dankbaren oder undankbaren Schülern, (p. 22. seq.) mit falschen Klägern und beschämten Richtern (p. 23.) hat Apollonius so gut wie Sokrates, mit Gewalthabern, die dem Wahren und Guten entweder zugänglich sind, oder ihm brutal entgegentreten, (p. 20. 22. 25. u. o.) so gut wie Platon zu thun: aber bei Jenen wird alles Das von seinen rein persönlichen und menschlichen Seiten genommen, bei Diesem soll es das geheimnissvolle Licht eines von den Göttern zum Besten der Menschheit gesandten Propheten durchblicken lassen [3]).

---

[1]) Auch Platons aegyptische Reise erwähnt Philostrat, und zwar als Quelle für manchen Grundzug und Bestandtheil der platonischen Lehre. In diesem Zusammenhange, der dazu bestimmt ist, den Apollonius gegen den Vorwurf der Magie zu vertheidigen, wird auch die Bemerkung hinzugefügt, dass Platon wegen seiner Weisheit zwar mehr als ein anderer Mensch Missgunst, doch aber nicht den Vorwurf der Magie erfahren habe. Ebenso wird Athen gelegentlich der Entstellung platonischer Lehren beschuldigt, und ausdrücklich nicht als Sitz der höchsten Weisheit anerkannt. Vgl. Baur p. 44. 53. 64.

[2]) Beim Philostrat dienen die Reisen des Apollonius anfangs den Zwecken seiner eigenen Bildung, dann aber vorwiegend denjenigen seiner auf die ganze Welt berechneten reformatorischen Thätigkeit. Vgl. Baur p. 19. 53. 84. Uebrigens ist der von Baur p. 85. not. gemissbilligte Tadel Huet's in Betreff dieser Reisen doch auch nicht ganz ungegründet.

[3]) Vgl. Baur p. 49. wo namentlich auch die ächt pythagoreische Idee des sittlichen κόςμος zu beachten ist.

Und doch wie viel plumper und trivialer ist Apollonius mit seinem practischen und theoretischen Gegensatz gegen die Tyrannen, den er Angesichts der Römischen Zeitverhältnisse bis zur Billigung, ja Forderung des Tyrannenmords verfolgt, (Baur p. 77. seq. besonders p. 91.) als die feine und ernste Art, in welcher der platonische Sokrates von den Tyrannen als bemitleidenswerthen Personen geredet hatte, und Platon selbst sich in seinen Syrakusischen Beziehungen benommen haben sollte. Kurz: überall erinnert die ganze Anlage des philostratischen Apollonius an die Idealbilder des Sokrates und Platon, aber etwa wie ein derber Holzschnitt an einen denselben Gegenstand darstellenden Kupferstich, und eine neue Färbung bekommt das Ganze dann auch noch dadurch, dass hier überall das Practische vor dem Theoretischen, das Religiöse vor dem Practischen praevalirt, während bei Plutarch eine dahingehnde Richtung eben erst im Beginnen, bei Platon aber vielmehr die umgekehrte als der Grundzug zu bemerken war.

Und damit stimmt denn nun auch zweitens die Beschaffenheit der Grundbegriffe, soweit uns solche überhaupt theils durch Veranschaulichung an der Person theils ausdrücklich aus dem Munde des Apollonius entgegentreten. Da wird Gott zwar — im übereinstimmenden Sinne des Platon und der älteren Pythagoreer — nach seinen Eigenschaften der Unsterblichkeit, Gerechtigkeit und mittheilsamen Güte vorausgesetzt, und in Folge dessen der alte Streit des Platon gegen die unwürdigen Vorstellungen der Dichter mit Entschiedenheit wiederaufgenommen, wie auch die Aegyptische Religion, weil sie das zu symbolisirende Wesen des Göttlichen in die symbolischen Bilder selbst untergehn lasse, im Ganzen hart getadelt wird. (Baur p. 56. seq.) Aber ungleich weniger kommt es ihm doch überhaupt auf den Begriff des höchsten Gottes selbst, und auf die aus diesem herzuleitende Läuterung der religiösen Vorstellungen, als nur auf den Wiederaufbau der letzteren, auf die ganze Fülle abgeleiteter Göttergestalten im Sinne des weitesten Universalismus an. Die Sonne erscheint ihm, mit Platon wie mit den Indern, als bester Repräsentant der Gottheit innerhalb der sichtbaren Welt, (Baur p.

Seite Alles menschlich-einfacher und natürlicher, gleichviel ob es, wie bei Sokrates mehr in bürgerlicher Derbheit, oder wie bei Platon in vornehmer Feinheit auftritt: auf der Seite des Apollonius nimmt dagegen Alles einen salbungs- und geheim nissvollen Character an. Bis auf die Kleidung und Speise herab lässt sich Dies verfolgen, die beim platonischen Sokrates nur erwähnt wird, um seine Abhärtung und Frugalität, beim Platon nur, um seine aristokratische Gewöhnung zu characterisiren, beim Apollonius aber, um etwas Asketisches oder Symbolisches darin zu erblicken. (Baur p. 27. 82. 89.) Bedeutsame Reisen werden dem Apollonius wie dem Platon zugeschrieben [1]), aber sie führen Jenen noch mehr zu religiösen als zu wissenschaftlichen Weisheitsquellen, und ausserdem in noch geheimnissvollere Fernen als Diesen [2]). Mit dankbaren oder undankbaren Schülern, (p. 22. seq.) mit falschen Klägern und beschämten Richtern (p. 23.) hat Apollonius so gut wie Sokrates, mit Gewalthabern, die dem Wahren und Guten entweder zugänglich sind, oder ihm brutal entgegentreten, (p. 20. 22. 25. u. o.) so gut wie Platon zu thun: aber bei Jenen wird alles Das von seinen rein persönlichen und menschlichen Seiten genommen, bei Diesem soll es das geheimnissvolle Licht eines von den Göttern zum Besten der Menschheit gesandten Propheten durchblicken lassen [3]).

---

[1]) Auch Platons aegyptische Reise erwähnt Philostrat, und zwar als Quelle für manchen Grundzug und Bestandtheil der platonischen Lehre. In diesem Zusammenhange, der dazu bestimmt ist, den Apollonius gegen den Vorwurf der Magie zu vertheidigen, wird auch die Bemerkung hinzugefügt, dass Platon wegen seiner Weisheit zwar mehr als ein anderer Mensch Missgunst, doch aber nicht den Vorwurf der Magie erfahren habe. Ebenso wird Athen gelegentlich der Entstellung platonischer Lehren beschuldigt, und ausdrücklich nicht als Sitz der höchsten Weisheit anerkannt. Vgl. Baur p. 44. 53. 64.

[2]) Beim Philostrat dienen die Reisen des Apollonius anfangs den Zwecken seiner eigenen Bildung, dann aber vorwiegend denjenigen seiner auf die ganze Welt berechneten reformatorischen Thätigkeit. Vgl. Baur p. 19. 53. 84. Uebrigens ist der von Baur p. 85. not. gemissbilligte Tadel Huet's in Betreff dieser Reisen doch auch nicht ganz ungegründet.

[3]) Vgl. Baur p. 49. wo namentlich auch die ächt pythagoreische Idee des sittlichen κόςμος zu beachten ist.

Und doch wie viel plumper und trivialer ist Apollonius mit seinem practischen und theoretischen Gegensatz gegen die Tyrannen, den er Angesichts der Römischen Zeitverhältnisse bis zur Billigung, ja Forderung des Tyrannenmords verfolgt, (Baur p. 77. seq. besonders p. 91.) als die feine und ernste Art, in welcher der platonische Sokrates von den Tyrannen als bemitleidenswerthen Personen geredet hatte, und Platon selbst sich in seinen Syrakusischen Beziehungen benommen haben sollte. Kurz: überall erinnert die ganze Anlage des philostratischen Apollonius an die Idealbilder des Sokrates und Platon, aber etwa wie ein derber Holzschnitt an einen denselben Gegenstand darstellenden Kupferstich, und eine neue Färbung bekommt das Ganze dann auch noch dadurch, dass hier überall das Practische vor dem Theoretischen, das Religiöse vor dem Practischen praevalirt, während bei Plutarch eine dahingehnde Richtung eben erst im Beginnen, bei Platon aber vielmehr die umgekehrte als der Grundzug zu bemerken war.

Und damit stimmt denn nun auch zweitens die Beschaffenheit der Grundbegriffe, soweit uns solche überhaupt theils durch Veranschaulichung an der Person theils ausdrücklich aus dem Munde des Apollonius entgegentreten. Da wird Gott zwar — im übereinstimmenden Sinne des Platon und der älteren Pythagoreer — nach seinen Eigenschaften der Unsterblichkeit, Gerechtigkeit und mittheilsamen Güte vorausgesetzt, und in Folge dessen der alte Streit des Platon gegen die unwürdigen Vorstellungen der Dichter mit Entschiedenheit wiederaufgenommen, wie auch die Aegyptische Religion, weil sie das zu symbolisirende Wesen des Göttlichen in die symbolischen Bilder selbst untergehn lasse, im Ganzen hart getadelt wird. (Baur p. 56. seq.) Aber ungleich weniger kommt es ihm doch überhaupt auf den Begriff des höchsten Gottes selbst, und auf die aus diesem herzuleitende Läuterung der religiösen Vorstellungen, als nur auf den Wiederaufbau der letzteren, auf die ganze Fülle abgeleiteter Göttergestalten im Sinne des weitesten Universalismus an. Die Sonne erscheint ihm, mit Platon wie mit den Indern, als bester Repräsentant der Gottheit innerhalb der sichtbaren Welt, (Baur p.

66. 255. 257.) aber auch in Rücksicht auf andere Repräsentanten ist er doch nicht allzu wählerisch, sondern mit Begeisterung wandert er von einem Tempel zum andern, und bemüht sich, jedem der in diesen Heiligthümern verehrten Götter nur Gutes und Anerkennendes nachzusagen. Ebenso tönen uns da auch bei ihm die alten Themata von dem Leben als einer Gefangenschaft der Seele, von deren Gottverwandschaft, unsterblicher Natur und Fähigkeit zur Wiedererinnerung wiederum entgegen, (Baur p. 64.) aber wie tritt nicht nur das platonische Dogma von der Praeexistenz hinter das mehr pythagoreische der Seelenwanderung zurück, sondern wie wird auch letzteres aus seiner idealen Allgemeinheit herausgerissen, und zu Detailerzählungen der concretesten Art verwerthet. Selbst die alte apollinisch-sokratische Forderung der Selbsterkenntniss wird stark ins Mystische gekehrt. (Baur p. 72.) Die Welt wird mit dem platon. Timaeus als Ein lebendiges Wesen gefasst, und aus der Güte ihres göttlichen Urhebers erklärt, (Baur p. 60.) aber weniger kommt es dabei auf die naturphilosophische Erkenntniss der in ihr enthaltenen Einzelheiten an, als auf die Festsetzung der besonderen Departements für die verschiedenen Untergötter, die zugleich mit mehr als platonischem Determinismus zu Vollstreckern der göttlichen Providenz gemacht werden. Endlich auch das Böse, die Materie und ähnliche Begriffe werden zwar erwähnt, aber nicht sowohl nach ihrer speculativen Bedeutung, als in Beziehung auf einzelne Culturgebräuche u. s. w. Kurzum, überall meldet sich im philostratischen Apollonius ein Neues gegenüber dem bisherigen Heidenthum überhaupt, (vgl. Baur p. 155) wie insonderheit gegenüber dem alten Pythagoreismus und Platonismus, (vgl. die Stellen s. v. Platon im Didotschen index) und dies Neue zeigt sich negativ in der zu nehmenden Gleichgültigkeit gegen alle irgendwie abstracten Spitzen und Fundamente der theoretischen Wissenschaft, positiv aber in der alles Andere überwältigenden Dringlichkeit des religiösen Bedürfnisses.

Und in solcher Stellung steht Apollonius auch nicht etwa allein, oder nur zusammen mit den uns sonst göstentheils nicht näher bekannten Autoritäten, auf die er sich selbst

zurückführt, wie Euxenus u. A. [1]). Anklänge an seine Art verrathen sich z. B. auch in demjenigen Pythagoreismus, mit welchem sich Richtungen, wie die der Sextier, der Therapeuten und Essener, sowie ein Philo zu befreunden vermochten [2]). Aber die Hauptmasse der neupythagoreischen Entwicklung verschmähte allerdings nicht in dem Maasse wie er das Eingehn auf streng-theoretische und spekulative Fragen, und berührte sich in Folge Dessen auch ungleich mehr als er wie mit den altplatonischen, so mit den in der Akademie zur Discussion gekommenen Gedanken.

Schon P. Nigidius Figulus, an dessen Namen sich für Italien, wie es scheint, der erste, wenn auch nicht erfolgreiche [3]) Versuch zu einer Wiederherstellung des Pythagoreismus anschloss, wird uns in den wenigen Notizen, die wir über ihn haben, als ein vielseitiger Gelehrter und scharfsinniger Grübler, somit also ziemlich unähnlich Dem geschildert, was Philostratus an seinem Apollonius bewundert wissen will [4]).

---

[1]) Diesem Euxenus hing freilich der Makel eines epikureischen Lebens an, und auch sonst wird er als ein *διδάσκαλος οὐ πανὺ σπουδαῖος* genannt (Philostrat. ed. Didot. p. 4.) An dieser Herabdrückung hat aber auch das Bestreben Antheil, den Schüler Apollonius nicht unbedeutender als seinen Lehrer erscheinen zu lassen, und jedenfalls liegt des Letzteren Unterschied von dem Ersteren nicht nach Seiten der strengeren Wissenschaftlichkeit, eher grade umgekehrt nach dem Angeführten.

[2]) Ueber die Sextier vgl. Ritter et Preller §. 469. seq. Zeller III. ed. 1. p. 383. Ritter IV. p. 177. An letzter Stelle werden die Spuren des Pythagoreismus freilich unbedeutend genannt. Aber auch diese unbedeutenden Spuren weisen doch mehr auf die Seite des Apollonius als auf die andre hin, und das Gleiche gilt von jenen jüdischen Richtungen, über die vorläufig Zeller (III. p. 500. p. 559. seq.) zu vergleichen. Wir meinen vornämlich die Art, wie die Seelenwanderung gelehrt, Selbstprüfung gefordert, thierische Nahrung verworfen wird u. A.

[3]) Daher Senecas (quaest. nat. VII, 32.) Aeusserung zu erklären.

[4]) Vgl. Cicero's Timaeus im Eingange, Gellius XIX. 14. und dazu Zeller III. ed. 1. p. 499 sowie das von uns Bemerkte oben p. 243. not. 3. Plutarch erwähnt den Nigidius in seinem Cicero (IV. p. 257. ed. Sintenis) mit dem Zusatze *ᾧ τὰ πλεῖστα καὶ μέγιστα παρὰ τὰς πολιτικὰς ἐχρῆτο πράξεις*, und bei Gelegenheit eines beim Opfer vorgefallenen und auf die Staatsverhältnisse gedeuteten *σημεῖον*. Quaestion. Rom. XXI. wird eine Notiz über den Specht, den die Latiner verehrten; auf ihn zurückgeführt.

Speciell auf Platon deutet die Beziehung hin, die Cicero ihm in jenem Fragment zum Timaeus zu geben scheint.

Einen ganz ähnlichen Eindruck macht auch, wie Ritter IV. p. 524. bemerkt, jener Pythagoreer auf uns, den Justinus martyr in seinem Dialog c. Tryph. verewigt, und der schon durch seine Werthschätzung, ja Ueberschätzung der Musik und der ihr verwandten Disciplinen dem in dieser Hinsicht ziemlich unbillig denkenden Apollonius ferner steht als dem alten Pythagoreismus sowol wie dem Platonismus.

Noch bedeutender aber als bei diesen vereinzelten Erscheinungen ist die Steigerung des wissenschaftlichen Interesse, und eben damit auch die Vermehrung der platonischen Beziehungen in jenem grossen Kreise von literarischen Fälschern, die in Alexandrien ihren hauptsächlichsten Mittelpunkt besessen, und spätestens seit dem Zeitalter des Augustus [1]) die pythagoreische Litteratur unter den alten und berühmten Namen dieser Schule mit den neuen Erzeugnissen ihres eignen Geistes bereichert zu haben scheint. Da begegnet uns zuerst jener von pythagoreischer Hand herrührender, den Namen des alten Timaeus arrogirender Auszug aus dem platonischen Timaeus, dessen wir schon oben bei Gelegenheit der mit Unrecht unter Platons Namen auf uns gekommenen Werke gedachten; (p. 190.) und über den man übrigens denken mag, wie man will, der aber immer ein recht einleuchtendes Beispiel ist, von den

[1]) Einen auf diese Zeit hinführenden Anhaltspunkt in den Bestrebungen eines sogenannten Jobates, König von Libyen, der mit Juba II. von Mauritanien identificirt wird, hat Ritter IV. p. 523. aus den Aristotelischen Scholien p. 18a. aufgespürt. Wenn Zeller III. p. 500. not. 3. dagegen bemerkt, dass derartige Schriftfälschungen bereits das Dasein einer pythagoreischen Schule voraussetzten, während Ritter umgekehrt diese durch jene wieder aufleben lässt, so hat dies Letztere zum mindesten eben so viel für sich als das Andere. Uebrigens bin auch ich — bei der weiten Verbreitung, welche die pythagoreischen Ideen in alten Zeiten gefunden hatten, und bei der Liebhaberei, mit welcher man jetzt schon seit Langem auf die verschiedensten Standpunkte des philosophischen Alterthums zurückgriff, — gar nicht ängstlich darin, die Kenntniss jener Ideen aus allgemeinen Gründen vorauszusetzen, selbst wo sie im Einzelnen nicht zu erweisen ist. vgl. auch Mullach fragm. philos. p. 383.

nicht ohne Geschick und Eifer angestellten Versuchen, pythagoreische und platonische Weisheit ineinanderzuschmelzen [1]). Auch um Das, was unter Okellus [2]) Namen umhergeht, und dessen Elemente freilich grösstentheils nicht sowohl platonisch, als pythagoreisch-peripatetisch sind, steht es doch wenigstens insofern ähnlich, als auch auf diese Werke, wie auf die des angeblichen Timaeus die Behauptung von Platons Plagiaten [3]) begründet werden konnte, wie dies unter Anderm die aut Okellus bezügliche Correspondenz zwischen Platon und Archytas (Diog. L. V. 80. 81. cf. Hermann's Plato VI. p. 61.) insinuirt. Dieses Archytas Name selbst deckt eine Anzahl von Fragmenten, in denen so vielerlei Platonisches vorkommt, dass verführt dadurch, wenn schon natürlich sehr mit Unrecht neuere Gelehrten den Archytas entweder zum Vorgänger oder zum Schüler der Ideenlehre haben machen wollen, ähnlich, wie auch schon im nicht ganz späten Alterthum einzelne Stimmen die nahe — und zwar nicht bloss persönliche sondern auch wissenschaftliche — Verbindung zwischen ihm und Platon mit Nachdruck hervorgehoben haben [4]). Ja sogar die

[1]) Vgl .Hermanns System p. 545. c. not. 703—5. Thrasyll p. 10. not. 56. Zeller I. ed. 2. p. 212. III. ed. 1. p. 518.

[2]) Vgl. Zeller I. ed. 2. p. 212. III. ed. 1. p. 500. p. 518. not. 5. Mullach fragm. philos. p. 383. seq. Philo ist der Aelteste, der Okellus σύγγραμμα π. τῆς τοῦ παντὸς φύσεως erwähnt. Die dem Fragmente περὶ νόμου zu Grunde liegende Analogie zwischen Staat und Natur ist eben so gut pythagoreisch als platonisch zu nennen.

[3]) Vgl. oben p. 171 und 194., an letzter Stelle namentlich auch das über Platons Verhältniss zu dem pythagorisirenden Epicharm Gesagte.

[4]) Dass ich hiermit Eratosthenes und Pseudo-demosthenes einerseits anderseits Petersen Hartenstein und Beckmann meine, ersieht man aus Gruppe (über die Fragm. d. Archytas Berlin 1840. p. 119.) und Zeller I. ed. 2. p. 212—14. Gruppe's frische und geistvolle Schrift geht zuverlässig von dem richtigen Grundsatz aus, wenn sie überall die Unächtheit voraussetzt, wo in den angeblichen Fragmenten des Archytas und anderer Pythagoreer, sei's die Ideen, sei's andere dem Platon specifisch angehörige Begriffe und Ausdrücke vorkommen, wie dies so oft der Fall ist (p. 7. 11. 67—82. 89. 98. 108. 111. 113. 116. 128. 131.) Nur Aristoteles Aeusserungen über Platons Verhältniss zu den Altpythagoreern habe ich oben p. 90. etwas anders fassen zu müssen glaubt, als wie es Gruppe (cap. 2.) thut, und kann sie daher auch nicht so gradezu, wie er als „Kriterium“ fassen.

ältesten Autoritäten der Pythagoreischen Schule, die Gestalten eines Pythagoras, Philolaus, Lysis, Hippasus u. s. w. [1]) sind nicht davon verschont geblieben, in mehr oder minder grossem Umfange das akademische Gewand, das ihnen Fälscher aufgedrängt, tragen zu müssen. Platon sollte als Abkömmling, oder vielmehr als Dieb gegenüber der pythagoreischen Schule erscheinen und kein Wunder, dass, um diese Absicht zu erreichen, die alten Autoritäten derselben mit solchen Federn geschmückt wurden, die dem Platon entwandt waren. Ein Moderatus konnte die Behauptung wagen, „die Pythagoreer hätten schon den ganzen Inhalt der platonischen Philosophie, die Ideen und Alles übrige gelehrt, — aber freilich nur in Zeichen, gleich wie die Grammatisten und Geometer“ (Gruppe p. 67.) und glaubte damit das Recht gerettet zu haben, um alle möglichen Zurückdatirungen des Platonischen ins Altpythagoreische vornehmen zu lassen, während in Wahrheit die Sache umgekehrt liegt, und grade erst durch Platon die ganze Veränderung möglich geworden ist, die zwischen den vor- und nachplatonischen Pythagoreern unverkennbar ist. Bei Jenen herscht einerseits eine grössere Strenge des exclusiven Schulbewusstseins, anderseits aber grade auf Grund dieser festen Basis eine grössere Mannichfaltigkeit und Divergenz der einzelnen Richtungen: bei Diesen tritt dagegen in erster Beziehung eine ziemliche Laxheit, in der andern aber eine auffal-

Ebenso wird er selbst seinen Untersuchungen über Zeit, Ort, und Nationalität der Fälschung nicht mehr beilegen wollen, als den Werth einer probabilis conjectura (dagegen Zeller III. p. 512. not. 2.) Wegen der Beziehungen Platons zum wirklichen Archytas vgl. oben p. 171. und Gruppe p. 24. Er wird von Platon in seinen Dialogen weder direkt, noch indirekt berührt. In späterer Zeit aber hatte die Freundschaft dieser beiden Männer sogar einen sprichwörtlichen Ruf, an dessen Entstehung die Tendenz Platon zum Plagiator zu machen, gewiss auch nicht ohne Antheil war. Vgl. auch Mullachs Sammlung der Archyteischen Fragmente a. a. O. p. 553. seq. und wegen der Correspondenz mit Archytas die mir erst während des Drucks zugekommene, treffliche Arbeit v. Karsten de Platonis epistolis. Trajecti ad Rh. 1864.

[1]) Die Belege hierfür bieten namentlich die Sammlungen von Beckmann, Mullach u. s. w.

lende Einförmigkeit ein. „Der alte Pythagorismus ist ein Produkt redlichen Forschens, ernsten Sinnes und organischen Wachsen's, der neue ein Produkt der Desorganisation, der Zersetzung und Auflösung“ (Gruppe p. 81. 55. 66.) Mag es immerhin auch im alten Pythagoreismus einige Lehren gegeben haben, an welche sich die spätere Gestalt anknüpfen liess:“ der Abstand ist doch immer noch gross genug, sofern auch in Hinsicht auf jene Lehren der alte Pythagoreismus höchstens als ein vor der Schwelle der platonischen Entdeckungen liegendes, aber selbständiges System gelten muss, „der Neupythagoreismus dagegen kaum etwas mehr ist als verkleideter Platonismus“ [1]). (Gruppe a. a. O.)

Und so reifte denn allmälig die Zeit heran, wo auch diese Maske fallen musste, wo überhaupt alle vor- und nachplatonischen Richtungen der Philosophie ihre Differenzen mehr und mehr ausgeglichen hatten, um so gut wie unterschiedslos in jene grosse Schlussverhandlung der Alten Philosophie ein- und auf-zugehn, die man unter dem Namen des Neuplatonismus zusammenfasst.

Ob und wie weit bereits Ammonius als Gründer dieses Neuplatonismus anzusehn ist, ist schwer zu ermitteln. Nicht viel leichter ist es auch, die persönlichen Voraussetzungen und Anknüpfungen zu fixiren, welche Plotin's Lehre in seinem Leben besessen [2]). Soviel aber ist gewiss, dass uns

[1]) Diese Bezeichnung bedarf insofern freilich einer Restriuction, als die einzelnen Pythagorica das Platonische in sehr verschiednen Graden der Schroffheit, und zum Theil nicht ohne mehrfache anderweitige Bestandtheile hervortreten lassen. Vgl. Gruppe p. 92. 97. 124. 129. 152. und Zeller III. p. 510. seq. Auf Einzelnheiten dieser Art kommen wir noch zurück.

[2]) Vgl. Jules Simon histoire de l'école d'Alexandrie Paris 1845. Tom I. p. 199. seq. wo auch des Potamon gedacht wird, der aber weder als Begründer noch auch nur als Vorläufer des Neuplatonismus gelten darf. Im Leben des Plotin sind die Hauptmomente seine Aegyptische Abkunft, und sein Alexandrinischer Bildungsgang, innerhalb dessen Ammonius den entscheidenden Wendepunkt herbeigeführt haben soll, ferner seine Beziehung zum Kaiser Gordian und Galien und sein fortdauernder Aufenthalt zu Rom. Die Nachrichten hierüber verdienen aber nicht mehr Beachtung, als ihnen der Nachfolgende gelegentlich erweisen wird. Kirchner (d. Philosophie des Plotin Hale 1854. p. 21. 27.) scheint mir für seine abweichende Ansicht

in den Schriften dieses Mannes nicht nur die erste, sondern auch die beste Urkunde zur Erkenntniss des Neuplatonismus vorliegt. Versuchen wir daher, uns an der Hand dieser Schriften, und zwar so recht von Innen heraus das Wesen dieser eigenthümlichen Erscheinung klar zu machen.

Ihre innerste Signatur ist Mysticismus. Nur muss man dabei nicht, wie es wohl zuweilen geschieht, vergessen, dass fast jeder Mysticismus ausser dem das Herz, den Willen und die Phantasie anregenden Bestandtheil, an den man zuerst zu denken pflegt, wenn von ihm die Rede ist, auch noch einen zweiten ihm nicht minder wesentlichen Bestandtheil rationalistischer Art besitzt. Rationalismus ist die nothwendige Kehrseite des Mysticismus, und macht erst zusammen mit jenem anderen aus lebhafter Empfindung hervorgehnden und auf's Ueberschwängliche gerichtetem Zuge das Ganze des Mysticismus aus. Er ist nicht sowol ein äusserer Gegensatz gegen den hinlänglich weit gefassten Begriff der Mystik, sondern ein in derem eignen Innern liegendes Moment und Ferment. Denn es liegt im Wesen aller Mystik, dass dieselbe sich im Besitze eines Geheimnisses zu befinden glaubt, das an sich unaussprechlich sein soll, und das sie doch fortdauernd auszusprechen, bemüht ist; das sie auszusprechen, einen Anlauf nach dem andern nimmt, ohne sich selbst doch je darin genügen oder erschöpfen zu können. So liegt ein gewisser Widerspruch von vornherein im Wesen aller Mystik, aber es ist ein Widerspruch, der wohl dazu geeignet ist, alles Tiefste, was der Menschengeist in sich an Gedanken besitzt, aufzuregen und zum Vorschein zu bringen. Denn jenes Geheimniss, welches der Mystiker eben sowohl auszusprechen, als nicht auszusprechen, sich gedrungen fühlt, ist nach seiner tiefsten

von der Bedeutung des Ammonius keine ausreichende Beweise beigebracht zu haben. Aehnlich urtheilt auch Ueberweg (Grundriss p. 169.) wo zugleich die Nachweisungen über Origenes, Erennius und Longin zu finden. Zuerst von den Schülern des Ammonius soll Erennius (Porphyr vita Plotini in Kirchhoffs Ausgabe des Plotin p. XXI.), und erst dann Origenes (περὶ δαίμονων, οτι μόνος ποίητὴς ὁ βασιλεύς; nach Proclus in Plat. theol. II. 4. zum Prooemium des plat. Timaeus) und Plotin u. s. w. geschrieben haben.

Bedeutung angesehn, Nichts Anders als der Gottesbegriff, und von Plotins Gottesbegriff haben daher auch wir auszugehn, um an ihm zunächst jene allgemeine Beschaffenheit aller Mystik zu betrachten, und dann die aus ihm abgeleiteten Aussagen, in denen Plotins Mystik sich wie als seine eigenthümliche, so als die eines griechischen Philosophen von andern, frühern und späteren Arten unterscheidet.

Für Plotins Theologie ist nun aber vor Allem ein Satz characteristisch, der als das Motto seines ganzen Systems anzusehen ist, der Satz: Gott ist Alles und Nichts. Dieser Satz spaltet alle seine zur Theologie gehörigen Erörterungen in zwei wesentlich von einander verschiedene Richtungen, indem er in der Einen sich für verpflichtet hält, alle Bestimmungen von dem Begriffe Gottes abzuwehren, während er dagegen in der andern Richtung es nicht unterlassen kann, eine Reihe der eigenthümlichsten Bestimmungen auf Gott anzuwenden. Ob diese beiden Richtungen völlig miteinanderstimmen können, darüber wird es gut sein, unser Urtheil zurückzuhalten, bis wir je eine derselben kennen gelernt haben. Selbst äusserlich lassen sie sich von einander scheiden, aber noch viel mehr wirken sie in dem Innern seiner ganzen Gedankenbildung neben und durcheinander.

Bei der idealen, allem Materialismus abgewandten Richtung des Plotin, kann es nicht befremden, dass Plotin von vornherein von der Voraussetzung ausgeht, dass Gott kein Gegenstand ist, der irgendwie mit den Sinnen wahrgenommen werden könnte, und nahe verknüpft mit diesem Erstern ist ihm ohne Weiteres ein Zweites, dass nämlich Gott nicht als etwas im Raume vorhandenes, als etwas in die Zeit eingehendes gedacht werden darf. Gott ist nicht etwas in der Zeit Werdendes, Nichts das im Raum wäre, und das von unsern Sinnen wahrgenommen werden könnte. Nur mit Entrüstung redet er daher auch von Denen, denen nur das sinnlich Wahrnehmbare für wahr gilt, und die daher auch den Begriff Gottes in das Sinnliche, Räumliche und Zeitliche herabzuziehen wagen. Gleich seinem grossen Vorbilde Platon hält er solche Denker weniger der wissenschaftlichen Belehrung als der paedagogischen Züchtigung für bedürftig.

Kann aber Gott auf diese Weise nicht als etwas Sinnlichwahrnehmbares, als etwas körperlich Vorhandenes, als etwas in der Zeit Werdendes, gedacht werden: so kann auch in keiner Hinsicht der Begriff der Vielheit auf ihn Anwendung finden. Denn die Bestimmungen des Sinnlichen und des Werdenden einerseits und des Vielen und Vielfältigen anderseits denkt Plotin in einer so unauflöslichen und gegenseitigen Verknüpfung miteinander, dass, wo die Eine zutrifft, auch die andere nicht ausbleiben, und wo die Eine abgelehnt wird, auch die Andre nicht angewendet werden kann. Alles Sinnliche erscheint dem Plotin nicht nur der Zahl sondern auch seinem Wesen nach als ein Vielfältiges — und alles Vielfältige als ein Sinnliches. Darf Gott daher nicht als ein Sinnliches gedacht werden: so kann er auch in keiner Weise als ein Vieles sondern im Gegensatze zu dem Vielen nur als das Eine gesetzt werden, und zwar in der doppelten Beziehung als das Eine, dass damit sowol gesagt sein soll, es gäbe nur Einen Gott, als auch dass dieser Eine Gott in sich ein völlig einheitliches, nach Aussen abgeschlossenes, im Innern untheilbares Wesen besässe. Gott ist unendlich. Gott ist das Eine, — oder da Plotin Gott gerne als das Erste zu bezeichnen liebt: das Erste ist das Eine, ist daher auch ein Fundamentalsatz der plotinischen Theologie, es ist der erste feste Punkt, den er gewinnt, und den er auch überhaupt nur besetzt, deshalb vorläufig besetzt, um von ihm aus alle übrigen Bestimmungen die man auf das Wesen Gottes zu übertragen geneigt sein möchte, aufzuheben.

Denn da Plotin den Begriff des Einen, in seiner strengsten Abstraction, dh. so fasst, dass dies Eins in keiner Weise als ein Vieles gedacht wird: so folgert er daraus unmittelbar, dass Gott in keiner Weise Bewegung oder Thätigkeit irgend welcher Art beigelegt werden dürfe, deswegen, weil Bewegung und Thätigkeit jeglicher Art ihm als ein Heraustreten aus der unbedingten Einheit, als ein Eindringen der Vielheit in das Wesen Gottes erscheint. Und allerdings es ist ja auch wahr, dass immer, wenn man irgend einem Dinge Bewegung oder Thätigkeit beilegt, man dann genöthigt ist, an diesem Dinge nicht nur die einzelnen Acte seiner Thätigkeit oder Bewegung

untereinander zu unterscheiden, sondern ebenso auch die Gesammtanzahl dieser Acte von dem ihr zu Grunde liegenden Wesen selbst: und dass man mithin in beiden Beziehungen nicht umhin kann, eine gewisse Mehrheit an dem Dinge zu unterscheiden, dass man das Ding mithin nicht mehr als eine solche Einheit zu fassen vermag, welcher in keiner Hinsicht und Beziehung eine Vielheit zukommt. Und wäre es daher richtig, dass Gott in diesem Sinne eine Einheit ist, so würden wir auch mit Plotin genöthigt sein, ihm alle und jede Bewegung und Thätigkeit abzusprechen, und zwar nicht blos alle und jede Bewegung sinnlich wahrnehmbarer Art, nicht blos alle und jede Thätigkeit die im Raume verliefe, die in der Zeit entstünde und verginge und sich veränderte, sondern alle Bewegung und Thätigkeit überhaupt.

Indessen dass Dies richtig ist, wird wohl Manchen schon von vornherein zweifelhaft erscheinen, und uns, die wir von Kindesbeinen an gewohnt sind, Gott als einen lebendigen persönlichen Gott uns vorzustellen, noch vielmehr, wenn ich jetzt noch zwei Folgerungen erwähne, die Plotin aus jener angegebenen Voraussetzung zieht. Weil er nämlich alle Bewegung und Thätigkeit überhaupt von Gott nicht ausgesagt wissen will: so kann er auch nicht umhin, Demselben insonderheit alles Denken und Erkennen, alles Wollen und Begehren abzusprechen. Es folgt Dies ja auch theils schon unmittelbar aus dem eben bemerkten, theils lassen sich aber auch noch besondere Gründe gegen diese beiden einzelnen Arten der Bewegung und der Thätigkeit im Sinne des Plotin beibringen. Denn was sollte Gott zunächst wollen und begehren können, da doch jedes Wollen das Streben nach einem noch unerreichten Zweck, jedes Begehren das Bedürfniss nach einem noch erst zu erwerbenden Guten in sich zu schliessen scheint, und da somit Beides einen Mangel in Dem voraussetzen würde, der keinen Mangel haben kann, weil er das selbstgenügsamste und vollkommenste unter allen Wesen ist. Und ebenso was sollte Gott denken oder erkennen können! So lange wir die zu erkennenden Gegenstände Gott als etwas Aeusserliches gegenüberstellen, stossen wir hier auf dasselbe Bedenken wie in Betreff des Wollens und Begehrens — und Plotin zeigt

daher auch, dass wenn überhaupt von einen Denken bei Gott sollte die Rede sein können, dies Denken Gottes nur sich selbst, d. h. Gott, oder noch genauer geredet, Gottes Denken zu seinem Gegenstande haben könnte, so dass also unter dieser Voraussetzung von einem Bedürfnisse welches Gott haben könnte, etwas ihm Aussenstehendes durch seine Erkenntniss sich anzueignen allerdings gar nicht mehr geredet werden könnte. Aber auch so würde doch noch immer jenes andre Bedenken nicht verschwinden, dass wir in Gott eine Zweiheit ansetzten, indem wir bei ihm ihn, sofern er sich denkt, von ihm, sofern er von sich gedacht wird, zu unterscheiden vermögten. Also auch nicht die allerhöchste Art des Denkens einmal, auch nicht einmal dasjenige Denken, das mit seinem Gegenstande ganz und gar zusammenfällt, werden wir Gott beilegen dürfen.

Aber wenn Gott nun auf diese Weise weder Thätigkeit noch Bewegung, weder Wollen noch Denken besitzt, was ist er denn eigentlich? Und ist er denn auch überhaupt irgend Etwas? kann überhaupt das Sein irgendwie mit Recht von Gott ausgesagt werden? Wenn wir mit dem Begriff des Seins, das wir Gott beilegen wollen, denjenigen Sinn verbinden in welchem wir dies Sein von irgend welchen andern Dingen ausser Gott aussagen: so werden wir kein Recht haben, in diesem Sinn es von Gott auszusagen. Denn so wie irgend Etwas Andres ist, ist Gott nicht. Und das Gleiche gilt ganz ebenso dann auch noch von einem zweiten Begriff, den Plotin nach platonischer Weise fast als ganz und gar zusammenfallend mit dem Begriff des Seins denkt, von dem Begriff des Guten. Weil dem Plotin das Gutsein als die höchste, eigentlichste Art des Seins erscheint: darum fällt auch dieser Begriff eben so gut wie der des Seins von Gott weg, wenn wir damit irgend eine Vorstellung verbinden wollten, die auch ausser von Gott auch von andern Dingen mit Recht gebraucht werden könnte. In dem Sinn, in welchen wir irgend ein andres Ding gut oder seiend nennen, können wir Gott weder als gut noch als seiend bezeichnen: sondern er ist auch über dem Sein und dem Guten noch erhaben. So wenigstens müssen wir urtheilen, wenn wir die Dinge gut, oder seiend nennen

wollen. Wollen wir uns dagegen darauf bsschränken, alle übrigen Dinge nicht sowol als gut, sondern nur als gutartig, d. h. als verwandt und ähnlich dem Guten zu bezeichnen, alle übrigen Dinge nicht sowol als seiend, sondern als seinsartig — so gewinnen wir dann allerdings das Recht, Gott als gut und seiend vorzustellen, aber wir dürfen uns dann nur darüber nicht täuschen, dass wir von dem Guten und Seienden keineswegs eine positive Vorstellung haben — ganz und gar abgesehen auch noch davon, dass sobald wir irgendwie von Gottes Wesen eine Eigenschaft aussagen, somit jenes Wesen also von dieser Eigenschaft unterscheiden, immer wiederum das alte Bedenken sich wiederholt, nach welchem damit eine Mehrheit in Gottes Einheit gesetzt zu sein scheint.

So stehen wir also vor der Vorstellung Gottes oder des Einen hier zunächst ganz und gar wie vor einer leeren inhaltlosen Vorstellung. Die Auffassung Gottes als des Einen, die Auffassung des Einen als eines Solchen, mit welchem sich in keinerlei Weise und Beziehung irgend welche Vielheit soll verbinden können, ist bis dahin der feste Stützpunkt gewesen, von welchem aus wir alle übrigen Bestimmungen von Gott aufgehoben haben. Aber auch mit diesem unsern bisherigen Stützpunkte steht es doch nicht all zu sicher; wie wir uns davon leicht überzeugen können, wenn wir uns fragen, was man eigentlich unter dem Eins versteht. Das Eins ist eine Zahlbestimmung; und sofern nun alle Zahlen in gewisser Weise untereinander in unauflöslichem Zusammenhang stehen, so dass auch von der Einheit streggenommen nur da die Rede sein kann, wo eine Mehrheit des zu zählenden, wenn auch nicht in Wirklichkeit vorhanden ist, so doch irgendwie gedacht werden kann, insofern kann die Zahlbetrachtung nach welcher wir Gott Eins nennen, auf Gott eigentlich auch nicht angewendet werden. Ist doch auch die ganze Zahlbetrachtung nur etwas Abgeleitetes aus dem wirklich Vorhandenen: wie sollte nun also wohl durch eine solche abgeleitete Betrachtungsart das Wesen Gottes richtig und zutreffend bezeichnet werden.

Da schwindet uns denn also jetzt auch der letzte Punkt, den wir als einen festen erreicht zu haben glaubten, und wir sehen von hier aus schon leichter ab, welcher Sinn mit

dem an sich so befremdenden Satz, dass Gott Nichts sei, verbunden sein soll. Denn nach dem Bemerkten ist es klar, dass Gott als Nichts betrachtet werden kann, was in einer sinnlichen Gestalt zu beschreiben, oder was durch ein Wort zu bezeichnen, oder durch irgend welchen Gedanken zu erkennen wäre. Denn beschrieben, genannt oder bekannt würde das Wesen Gottes doch immer nur dann werden können, wenn wir demselben irgend eine Eigenschaft beizulegen berechtigt wären. Wer aber dem Wesen Gottes irgend Etwas giebt, der nimmt ihm Alles wie Plotin behauptet. Dem menschlichen Geiste bleibt gegenüber dem Begriffe Gottes daher auch nur das ziemlich müssige Spiel einer durchaus negativen Dialektik, nach welcher nur durch ein Weder — Noch die beiden Glieder der verschiedensten Gegensätze von Gott abgelehnt werden. Gott ist weder schön noch auch unschön. Er ist dem Zwange keiner Nothwendigkeit unterworfen, aber auch nicht frei. Er ist weder ruhend noch bewegt. Er ist nicht todt, aber auch nicht lebendig. Er ist nicht vernunftlos aber auch nicht als mit Vernunft begabt zu denken.

Mit dieser Behauptung ist nun aber doch auch wirklich Plotin in jener ersten Richtung seiner Gedanken an deren äussersten Gränze angelangt; er ist an demjenigen Wendepunkte angelangt, auf welchem der menschliche Geist es nicht vermeiden kann, sich wiederum umzukehren, und in der grade entgegengesetzten Richtung zu bewegen. Wer den Satz auszusprechen gewagt hat: Gott ist Nichts, wird auch den scheinbar entgegengesetzten nicht zurückhalten können, wornach Gott Alles sein sollte. Wer jenes erste Weder — Noch gewagt hat, wird auch vor dem Sowohl — Als auch nicht zurückschrecken dürfen. Denn diese beiden Betrachtungsarten, wie wohl scheinbar entgegengesetzt, stimmen doch in ihrem letzten Grunde ganz wohl miteinander überein. Kann Gott nur gleich schlecht durch alle endlichen Bestimmungen bezeichnet werden, so kann er auch, wenn er überhaupt bezeichnet werden soll, gleich gut durch sie Alle bezeichnet werden. Das ist doch wohl auch schon von vornherein einleuchtend. Es wird indessen doch auch noch immer von Interesse sein, die einzelnen Wendungen etwas genauer zu verfolgen, durch welche

Plotin diesen seinen Rückzug, diese seine Zurückführung des Begriffs Gottes in die Welt bewerkstelligt.

Es wird genügen, zur Characterisirung dieses Vorgangs den Gedankengang hervorzuheben, durch welchen Plotin die Vielheit auf gewisse Weise in das Wesen Gottes zurückzuführen bemüht ist. Denn da die Einheit es war, um derentwillen alle jene übrigen Bestimmungen beseitigt wurden: so werden wir dieselben unmittelbar schon wieder zurückzuführen ein Recht zu haben scheinen können, falls wir nur erst diese strenge Fassung der Einheit vom Wesen Gottes beseitigt haben, und zwar auch noch in einem andern Sinn beseitigt haben, als in welchem sie es strenge genommen schon ist. Denn freilich in gewissen Sinne hatte sich ja auch bereits die Einheit selbst aufgehoben: nur dass es allerdings hier gilt, dieselbe auch noch in dem Sinne zu beseitigen, in welchen dadurch Eingang für eine gewisse Vielheit in den Gottesbegriff erwirkt wird. Aber auch das wird leicht abzusehen sein, falls wir es nur einmal wagen, über jene vorhin vorgetragene Gedanken selbst hinaus, und bis auf deren innerstes und eigentlichstes Motiv zurückzugreifen. Denn aus welchem Motiv gingen jene abwehrenden Bestimmungen bei Plotin doch überhaupt nur hervor? War es etwa Gleichgültigkeit gegen Gott, Stumpfheit für die in dessen Begriff gesetzte, Hoheit und Unvergleichlichkeit? War der Satz „Gott ist Nichts“ etwa eine versteckte oder offenbare Gottesläugnung, oder war derselbe nicht vielmehr der freilich seltsam gewählte Ausdruck für einen von der Höhe des Gottesbegriffs überwältigten Geist, für ein seines Eindruckes nicht mehr mächtiges, sondern von demselben zur Aufregung fortgerissenes Gefühl? Und wenn dies Letztere der Fall ist: sollte ein solcher Geist, ein solches Gefühl dann wohl Anstand nehmen zu behaupten, dass alle diese Bestimmungen, sofern in ihnen irgend welche Vollkommenheit ausgedrückt liegt, nicht auch von Gott ausgesagt werden dürfte und müsste. Unter dieser Einen Voraussetzung — soweit in ihnen etwas Vollkommenes liegt — wird er sich beeilen alle jene Bestimmungen wiederum auf Gott zurückzuführen. Hat er sie doch nicht deswegen abgewehrt, weil sie ihm zu gut gewesen, als vielmehr weil sie ihm nicht gut genug waren. Soweit sie gut

sind, dürfen sie daher auch alle von Gott gelten und müssen sie auf ihn angewandt werden, falls überhaupt von Gott die Rede sein soll. Dass aber von Gott die Rede sein muss: dazu treibt eben jener mystische Drang, der den Plotin beseelt, den Unnenbaren zu nennen, den Unerkennbaren zu erkennen, den Unbegreiflichen zu erfassen! Der Begriff Gottes ist ein Wunder (θαῦμα) ruft Plotin aus — aber wer es „erfahren hat" weiss auch, fügt er hinzu, dass es wirklich also um ihn steht!

Und so geht Plotin denn nun auch muthig darauf aus, alle jene Aussagen von Gott zu thun, die er in jener ersten Richtung sich verbeten hatte. Er nennt Gott das Eins und das Viele, das Seiende und das Gute; als die Blüthe aller Schönheit und der König der Gedankenwelt wird Gott von ihm gefeiert; Bewegung und Ruhe legt er ihm bei, im Raume und in der Zeit spürt er ihm nach — Alles dies, weil und soweit darin irgend welche Vollkommenheit gesagt wird. Und nicht minder eigentlich als vorhin seinen Satz, dass Gott Nichts sei, haben wir daher jetzt auch seinen zweiten Satz zu nehmen, dass Gott Alles sei!

Wie stehen wir doch hier wie zwischen einer Scylla und Charybdis. Drohte vorhin ein Abgrund alle diejenigen Bestimmungen zu verschlingen, die man auf Gott zu übertragen gedachte: so braust uns hier jetzt eine Fluth der entgegengesetzten Aussagen herbei, in Betreff deren wir nicht Recht und Macht zu haben scheinen, während die Eine zugelassen worden, die Andere abzulehnen, sobald in dieser Letzteren nur irgendwie etwas Vollkommenes liegt. Und wie zeigt sich uns in diesem Hin- und Herschwanken zwischen entgegengesetzten Extremen doch so recht das Loos und die Natur des menschlichen Geistes, so lange er sich ganz allein überlassen bleibt. Denn das darf doch in der That! nicht verhalten werden, dass es nur Ein Alexandersschwert giebt, um die Knoten dieser Dialektik zu zerhauen — das ist die Offenbarung, das darf nicht verkannt werden, dass, mag man auch gegen einzelne Argumentationen des Plotin etwas einzuwenden haben, der ihnen zu Grunde liegende Grundzug doch ein dem menschlichen Denken unveräusserlicher ist, dass darin ein Dilemma

liegt, über welches dasselbe ganz allein und aus seinen eignen Kräften nicht hinauszukommen vermag!

Wäre daher der Gedanke Gottes ein solcher, den wir uns selbst zu bilden und erwerben hätten, wie andre Gedanken mehr, den wir überhaupt nur durch die eigne Kraft zu erfinden und bestimmen hätten: dann wahrlich würden wir nie über jenen Gegensatz hinauszukommen im Stande sein, indem wir uns bald gebunden achteten, Alles, und bald Nichts von Gott auszusagen. Aber so steht es doch auch in der That nicht. Gott hat sich nicht unbezeugt gelassen. Auf besondere Weise hat er zu den Vätern geredet manches Mal, und in Christo ist seine ganze Fülle leibhaftig erschienen. Welche Schätze einer sichern Erkenntniss darin liegen, deute ich hienur im Vorbeigehen an. Aber auch allen Menschen hat er sich offenbart durch das Gesetz, das er ihnen ins Herz geschrieben, durch die Werke seiner Schöpfung, die er ihnen vor's Auge gestellt hat. Indem er Allen seinen Willen sagte, hat er ihnen auch sein Wesen offenbart: und in dieser Offenbarung ist dem schweifenden Gedanken ein sicheres Bette gegeben, innerhalb dessen Derselbe weder überfluthet noch versiegt, sondern einem ruhigen aber mächtigen Strome gleichen kann, der das Schiff unsres Lebens mit seinem ganzen Denken und Wollen zu tragen vermag, bis wir dereinst auf das hohe Meer der Ewigkeit auslaufen. Hätte der Mensch diesen Strom sich nicht getrübt, hätte er ihn nie verkannt, als einen der von Gott selbst herstammt und der daher auch sicher zu Gott zurückzuführen vermag: — dann wäre sein Geist nie in jenes unruhige Schweifen versetzt, in welchem wir Plotin erblickt haben da er sagte, Gott sei Alles und Gott sei Nichts [1].

Wie man aber auch immer über diese theologischen Grundvoraussetzungen des Plotin denken mag. Eins wird

[1]) Hauptbelegstellen für den plotinischen Gottesbegriff finden sich (nach Kirchhoffs Ausgabe) I. p. 11, 60—73, 78—110, 126—130, 148—155, 161—200, 206—346. II. p. 17—33, 96—174, 281—302, 319—75, 388—403, 430—432. Aber die hier niedergelegten Anschauungen durchziehn so sehr alle einzelnen Aeusserungen, dass man in Verlegenheit ist, welche man vor andern auszeichnen soll.

man darnach doch wohl ohne Weiteres zugeben, dass es unter der Annahme dieser Voraussetzungen für den Plotin ganz besondere Schwierigkeiten haben musste, aus seiner Betrachtung Gottes den Uebergang in seine Betrachtung der Welt zu gewinnen. Denn mag man sich nun mehr in die erste negative oder auch in die zweite positive Richtung seiner Theologie vertiefen, immer bleibt dennoch die Existenz eines Andern ausser Gott, die Existenz der Welt etwas Ueberflüssiges, beziehungsweise Unerklärtes und Unbegreifliches. Unter allen endlichen Dingen ist kein einziges so, wie Gott ist — woher sind die endlichen Dinge denn nur überhaupt? wie sind sie möglich? An allen endlichen Dingen findet sich nicht das Geringste, das irgendwie ein Werth, irgendwie eine Vollkommenheit bezeichnete die nicht auch an Gott wäre — wozu sind die Dinge ausser Gott dann noch überhaupt — welchen Sinn und Zweck können sie haben? Es sind daher auch die verschlungensten und schwierigsten Untersuchungen, die Plotin an dieser Stelle seines Systems aufbietet — und die trotz aller speculativen Anstrengung, die in ihnen liegt, strenggenommen doch noch immer nicht das beweisen, was sie beweisen sollten, indem sie vielmehr, wenn man genauer zusieht, die Existenz der Welt als einer von Gott herstammenden bereits voraussetzen, eine Voraussetzung, die zwar an sich nahe liegt, und wohlzubegreifen, doch aber aus den theol. Grundvoraussetzungen eigentlich nicht zu rechtfertigen ist. Aus diesem Grunde treffen daher denn auch die gewöhnlichen Kunstausdrücke, die man auf diesen Uebergang von Gott zur Welt bei Plotin anzuwenden pflegt, als da sind Emanation oder Evolution u. s. w. zwar einzelne Seiten an dessen Gedanken, doch aber den eigentlichen Hauptpunkt desselben nicht genau genug. Denn dieser ist offenbar ganz und gar nur durch das Eine oberste Interesse bestimmt, welches aus der Theologie des Plotin sich für seine Betrachtung der Welt ergiebt. Es sollen alle Dinge, sofern sie wahrhaft sind, als in Gott seiend, und doch auch sofern sie nicht ganz und gar das höchste Sein ausdrücken, als ausser ihm seiend gedacht werden. Sie sollen aus Gott heraustreten und doch in und bei ihm bleiben. Sie sollen bei und in ihm bleiben, und doch

einen Abstand, eine Unterschiedenheit von Gott beurkunden. Das vereinigende Mittelglied für diese beiden Seiten wird dabei dann aber vor Allem in der nachdrücklich betonten Güte Gottes gefunden. Denn Gott ist gut. In dem Wesen des Guten liegt es aber, neidlos und mittheilsam zu sein. Darum liegt es denn auch im Wesen Gottes, durch Mittheilung von seinem Wesen ein Andres ausser sich selbst zu setzen. Das Uebervolle des göttlichen Wesens floss gewissermassen über, und setzte dadurch ein Andres ausser Gott. Es liegt in diesem Bilde zunächst schon Das ausgedrückt, dass die Entstehung der Dinge ausser Gott für Gott nicht durch irgend welches Bedürfniss oder irgend welche Nothwendigkeit veranlasst war — und dass doch — oder sage ich besser, eben daher anderseits das ganze Wesen der Dinge nur in Gott seinen Ursprung, seine Kraft und seinen Bestand hat. Ausserdem liegt in diesem Bilde dann aber auch schon das Weitere ausgedrückt, worin allein nach Plotin der Grund für eine etwaige Unvollkommenheit der Dinge liegt. Nicht in Gott selbst liegt der Grund dieser Unvollkommenheit: sondern lediglich in dem Abstand von Gott. Je geringer dieser, desto grösser die Vollkommenheit. und je grösser die Unvollkommenheit, desto grösser auch die Entfernung von Gott. Die Sonne wirft ihre Lichtstrahlen, und wie es im Wesen der Sonne liegt, Lichtstrahlen zu werfen, ohne dass es für die Sonne irgend wie ein Bedürfniss, einen Zwang geben könnte, dies zu thun: so liegt auch das Wesen der Strahlen wiederum in Nichts Anderem als in der Kraft der Sonne, ohne dass aber deswegen den ausgesandten Strahlen die gleiche Vollkommenheit zukommen könnte, wie der ausstrahlenden Sonne. Vielmehr liegt es in der Natur der Sache begründet, dass Jene um so unvollkommener werden, je mehr sie sich von Dieser entfernen. Und so durchzieht denn nun auch die gesammte Welt Ein grosser einheitlicher Zusammenhang, von Gott abwärts bis zur äussersten Gränze, und wiederum von Dieser aufwärts bis zu Gott empor. Aber es liegt in dem Wesen dieses Zusammenhanges von vornherein begründet, dass je mehr die darin befassten Glieder sich von Gott entfernen, desto grösser auch ihre Unvollkommenheit wird, und zugleich

auch, dass den unvollkommenen Stufen der Zusammenhang mit Gott nur durch die dazwischenliegenden Glieder vermittelt wird.

Ich will mich indessen jetzt nicht länger aufhalten lassen weder durch die Betrachtung der oft sehr sinnreichen Bilder, durch welche Plotin diesen Fortgang von Gott zur Welt anschaulich zu machen, noch auch durch die der strengen wissenschaftlichen Kategorien, der Einheit und der Vielheit des Seins (-des Guten) und des Werdens, der Ruhe und Bewegung, des Denkens und des Lebens — durch welche er jene Bilder wiederum zu stützen sucht. Fassen wir statt Dessen lieber die Gestalt der gewordenen Welt in's Auge, sowie Dieselbe sich dem Blicke Plotins darstellt.

Um dies nun aber zu können, muss ich zuvor an zwei eigenthümliche Voraussetzungen des Plotin erinnern, die uns auffallend erscheinen mögen, die aber Plotin kaum noch erst zu erweisen unternimmt weil er sich bewusst ist, von ihnen die Eine jedenfalls mit dem Plato, die Andre aber nicht nur mit Diesem, sondern fast mit der Mehrzahl aller Griechischen Philosophen überhaupt zu theilen. Diese letztere besteht nämlich darin, dass er die Welt ganz und gar nach der Aehnlichkeit des einzelnen Menschen, also auch als ein einzelnes lebendiges Wesen, nur ungleich herrlicher und grösser als die Menschen sind, auffasst, und sodann die zweite geht dahin, dass er in dem Menschen Dreierlei als in eine Einheit beschlossen denkt, die Vernunft oder den Geist, die Seele und den Leib. Aus der Combination dieser beiden Voraussetzungen ergiebt sich dann aber leicht die Bedeutung, welche er den drei an der Welt zu unterscheidenden Seiten Derselben beilegt. Er redet von einem Weltgeist, von einer Weltseele und von der Natur als dem grossen Leibe der Welt. Alles Drei wird von Gott sowol wie untereinander unterschieden: und doch ist es aus Gott hervorgegangen, und zwar in der Weise, dass das Dritte aus dem Zweiten, das Zweite aus dem Ersten, und das Erste unmittelbar aus Gott hervorging, so dass durch diesen Zusammenhang mit Gott also auch zugleich der jener drei Glieder untereinander bestimmt und geregelt ist.

Alles drei ist aus Gott hervorgegangen, und ist doch

trotz seines Heraustretens aus Gott in Gott geblieben. Es ist zugleich ausserhalb Gottes und in Gott, ganz entsprechend dem ursprünglichen Satze der Theologie, wornach Gott Alles und Nichts sein soll! Die Dinge entfernen sich von Gott: und doch entfernt sich Gott nicht von ihnen. Aehnlich etwa wie die ausgestrahlte Wärme zwar einerseits sich entfernt von dem Feuer, doch aber anderseits ihr ganzes Wesen lediglich in Demjenigen hat, was das Feuer in ihm wirkt, was gewissermassen noch das Feuer selbst in ihr ist. Oder etwa wie das Licht sich zu der Sonne verhält, in dieser angegebenen Doppelbeziehung, so verhalten sich auch die drei Glieder des Weltganzen unter sich und zu Gott. Gott erzeugt die Vernunft oder den Weltgeist, als die Quellen alles Denkens nnd aller Vernunft für die Welt. Der Weltgeist beherrscht die Weltseele, die ihrerseits eine Quelle des Lebens für alles Leibliche, für die ganze Natur wird, die aus ihr hervorgeht. Und dabei gliedert sich je Eins dieser Gebiete wiederum in sich selbst nach der grössten Mannichfaltigkeit. Der Weltgeist bethätigt seine Vernunft in einer Reihe von einzelnen Aeusserungen oder Acten derselben, in einer Reihe von Ideen, und da diese Ideen, wie wohl sie als Aeusserungen aus dem Wesen heraustreten, nichts desto weniger doch immer noch in dem Wesen bleiben, und als in demselben zugleich vorhanden angeschaut werden können: so gestaltet sich die Vorstellung des Weltgeistes unmerklich zu der einer Geisteswelt, zu einer Welt des Geistes voll einzelner Ideen, zu einer Ideenwelt. Und nicht weniger beweist die Weltseele ihre Lebenskraft in dem Hervorbringen einzelner Seelen: nicht weniger zertheilt der Eine grosse Leib der Natur sich in eine Reihe einzelner Leiber und Körper. So dass hiernach also der Mensch der Leib, Seele und Vernunft in sich vereinigt, als das unveräusserliche Glied innerhalb jener drei Gebiete erscheint; während dagegen die vernunftlosen aber lebendigen Wesen zwei derselben zusammen, und nur die scheinbar todten Körper ausschliesslich Einem Derselben angehören. Wobei denn aber auch zugleich Das wohl deutlich genug hervortritt, dass diese drei Gebiete ihm nicht eigentlich irgend auseinanderliegende Felder sondern vielmehr nur verschiedene Seiten an Einem

und demselben lebendigen Ganzen sind; der Mensch ist nicht Dreierlei sondern Eins: aber in und bei aller seiner Einheit stellt er doch in sich selber einen Theil aus dem Ganzen des Weltgeistes, einen Theil aus dem Ganzen der Weltseele, einen Theil aus dem Ganzen der Natur dar. Und dem entsprechend besteht denn auch jenes Ganze des Weltgeistes, der Weltseele und der Natur aus der ganzen Anzahl solcher Theile, wobei freilich Das dann noch dahingestellt bleiben mag, ob jene Ganzen dem Plotin nicht doch auch noch etwas Anderes sind als die blosse Summe ihrer Theile.

An dieser Stelle angelangt, führt unsere Betrachtung uns auf einen Begriff, den Plotin uns eben so wenig ganz deutlich zu machen weiss, als wir ihn ganz zu umgehen im Stande sind. Es ist der Begriff der Materie, auf den wir hier kommen, und der neben den Begriffen Gottes und der aus ihm gewordenen Welt als der dritte Hauptbegriff des neuplatonischen System anzusehen ist. Nur im Allgemeinen mag es daher versucht werden die systematische Bedeutung dieses Begriffes vorzuführen.

Gestatte man mir dabei, von unserer Art, uns die Dinge vorzustellen, auszugehen. Gestützt auf die Offenbarung der Heil. Schrift reden wir von einem schöpferischen Gott, dh. davon dass Gott durch seinen Willen die Welt aus dem Nichts hervorgerufen habe; und indem wir so reden, bestreiten wir eben damit, dass Gott etwas vorgefunden habe, ein Chaos, einen Stoff, eine Masse, eine Materie, aus welcher er die Welt habe bilden müssen, und an deren Wesen und Eigenschaften er daher auch bei seiner Bildung der Welt gebunden, durch welche er beschränkt gewesen wäre. Einen solchen Stoff setzt nun aber das ganze heidnische Alterthum Gott voraus und zur Seite. Er ist sich wohl bewusst, wenigstens in seinen Hauptphilosophen, dass er damit Gott eine Schranke zur Seite setzt, aber er verzweifelt daran, diese Schranke beseitigen zu können. Denn dass aus Nichts Nichts werde, scheint dem menschlichen Verstande ein unbedingt gültiger Satz, und nicht minder nothwendig scheint ihm hieraus die Consequenz zu sein, dass auch Gott schon, als er die Dinge werden liess, etwas vorfand, woraus er sie werden lassen musste. Indessen

mit diesem allgemeinen Zug, auf den sich, wie auf ein Gemeinsames die Auffassung aller antiken Philosophen zurückführen lässt, haben wir das Characteristische des Plotin noch nicht bestimmt genug hervorgehoben. Dieses besteht nun aber darin, dass er die selbständige Bedeutung der Materie, dieses Gott einschränkender Princips so viel zu ermässigen bestrebt ist als irgend möglich ist, ohne es ganz und gar fallen zu lassen. Er erreicht dies aber da durch, dass er auch die Materie aus Gott hervorgehen lässt — aber doch eben nur als das Letzte, das aus ihm hervorgehend gedacht werden kann, als Dasjenige jenseits Dessen Nichts Hervorgehendes mehr zu denken ist. Es ist die Materie somit allerdings, wie alles Andre auch ein aus Gott Hervorgegangenes: aber es ist doch der weiteste Abstand von Gott — es ist die äusserste Gränze des Möglichen, welche Gottes Wirken nicht überschreitet: und die insofern also trotz alles Hervorgegangenseins aus Gott doch auch eine Art von Schranke für Gott bleibt. Aus diesem Grunde bildet der Begriff der Materie daher auch eine gewisses Widerspiel zu dem Gottesbegriff — er ist das Ende alles wirklichen Daseins der Welt, wie Gott dessen Anfang ist, er ist die Schranke, an welche jenes gebunden ist, wie Gott der reiche Quell ist, aus welchem es hervorströmt, er ist so zusagen das negative Princip, das Plotin anwendet, wie Gott das allerpositivste. Aber grade darum weil er in so vielen Beziehungen das genaue Widerspiel von Gott ist, kann doch auch Manches von ihm so ausgesagt werden, dass es ein Aehnliches mit dem von Gott Geltenden zu sein scheint. Von Gott heisst es, wie wir gehört haben, er sei Alles und Nichts — dasselbe mit gleichen Worten, aber in dem entgegengesetzten Sinne gilt nun aber auch von der Materie. Ist Gott Alles, weil er Princip der Wirklichkeit für Alles ist, und doch auch wiederum Nichts weil er durch Nichts Einzelnes erschöpft wird: so heisst dagegen die Materie so, weil sie die äusserste Gränze des Möglichen ist. Aus dem Möglichen ging alles hervor, was wirklich wurde. Die Gränze des Möglichen ist daher auch eine sich immer mehr und mehr erweiternde — so lange als das Hervorgehen des Wirklichen dauert. Sich verschiebend durchläuft sie daher auch gewissermassen alle einzelnen Stufen

des Wirklichen, das, weil es ein Wirkliches wurde, zuvor ein Mögliches gewesen sein muss — durchläuft sie ohne irgend Etwas von sich unberührt zu lassen — so dass in dieser Beziehung auch von ihr gesagt werden kann, sie sei Alles und Nichts. Denn dass überhaupt Dinge sind, daran hat sie als Gränze des Möglichen eine Art von Mitwirkung, und nicht minder daran, dass das Hervorgehen der Dinge aus Gott nicht bis in's Endlose fortgeht!

Nachdem wir so die drei allgemeinsten Grundbegriffe des plotinischen Systems betrachtet haben, wird es vielleicht von Interesse sein, noch auf eine Anwendung derselben, auf eine besondre Frage, auf die Frage nach dem Menschen kurz einzugehen. Freilich was der Mensch ist, seinem eigenthümlichen Wesen nach, ist uns in dem Bisherigen schon beantwortet worden, da wir ihn schon da kennen lernten als einen Bürger, der trotz der Einheit seines Wesens unveräusserlich doch auch den drei Reichen der Vernunft, der Seele und der Leiblichkeit angehört. Aber wir fragen jetzt auch noch weiter nach seiner eigenthümlichen Bestimmung und Aufgabe, nicht blos nach Dem, was er ist, sondern auch nach Dem, was er soll. Indessen auch hierfür liegen schon die bedeutendsten Fingerzeige in Dem, was bisher über das Sein und Wesen des Menschen gesagt worden. Denn ist der Mensch die Welt im Kleinen: so hat er auch im Wesentlichen die gleiche Aufgabe für sein Gebiet zu verfolgen, wie Diese im Grossen. Steht er wie Diese gleichsam in der Mitte zwischen Gott und der Welt: so wird auch seine höchste Aufgabe in Nichts Anderem gefunden werden können, als darin, dass er sich dem Niedrigern unter diesen zwei Gliedern, der Materie ab, — und dagegen dem Höheren, dem Gott zuwende. Dies drückt Plotin gelegentlich auch wohl so aus, dass er die Vereinfachung des Menschen als den eigentlichen Kernpunkt seines sittlichen Strebens bezeichnet. Denn da ihm die Materie das in sich Vielfältige, Gott dagegen die schlechthinnige Einheit bedeutet: so ist die Hinwendung von der Materie zu Gott gleichbedeutend mit der vom Vielfältigen zum Einfachen. Eine solche Hinwendung kann aber überhaupt nur geschehen, indem man so wird, wie Jenes zu Dem man zu kommen

verlangt. Denn was hilft es doch, viel Schönes zu reden von Gott, wenn man nicht selbst so wird, wie er ist. Und was hilft es, die Materie mit Worten herabzusetzen, wenn man sie nicht auch in sich selbst bekämpft, wenn man sich ihr nicht thatsächlich entzieht.

Von hieraus erhält nun Plotins ganze Auffassung vom menschlichen Leben ihre eigenthümliche Richtung. Man kann es ihm nicht mit Recht vorwerfen, dass er alles Zeitliche und Sinnliche ganz und gar verworfen und herabgesetzt hätte: vielmehr liegt darin grade wie ein Rest altgriechischen Sinns bei Plotin, so auch dessen characteristische Verschiedenheit von frühern und späteren Arten der Mystik, dass er mit grösserm Nachdruck auch den relativen Werth der einzelnen Stufen betont, die zu Gott führen. Aber freilich eben auch nur als Stufen, um das aus Gott Hervorgetretene zu Gott zurückzuführen, hat dem Plotin das sinnlich Erscheinende und das in der Zeit Werdende, das Vielfältige, das Leben, Denken, Wollen und Handeln des Menschen nach seiner verschiedensten Richtung hin irgend welchen Werth. Nicht als Punkte bei denen wir stehen zu bleiben hätten, sondern lediglich als Schwungbretter, mittelst derer wir uns höher und höher, bis hinauf zum Höchsten zu heben haben, sollen wir alle sinnlichen Eindrücke und alle Gedanken des Geistes, alle zeitlichen Güter und alle sittlichen Tugenden kurzum Alles und Jedes benutzen. Und wie sehr dem Plotin dabei eben auch jenes Doppelte am Herzen liegt, sowol der relative Werth alles Endlichen an seiner Stelle als auch sein Unwerth gegenüber dem Göttlichen — das zeigt Plotin oft an Einem Begriffe, den er durch verschiedene Stufen hindurchführt, um seine letzte und höchste Wahrheit zuletzt doch nur als in Gott vorhanden aufzuweisen. Ein solcher Begriff ist namentlich der des Schönen. Für das Schöne in allen seinen verschiedenen Arten und Gestalten hat Plotinos den offensten Sinn: so kann er mit feinem Geschmak und mit hinreissender Beredsamkeit schon von dem Liebreiz und der Anmuth reden, die der sichtbaren Schönheit eignet, von der Gewalt, mit welcher die Töne unser Ohr gefangen nehmen. Aber noch höher hebt sich schon sein Ton, wo er dieser sinnlichen

Schönheit die sittlich geistige gegenüberstellt. Da sagt er dann wohl mit Verwendung eines Aristotelischen Ausspruches, dass zwar Morgen- und Abendstern schön und köstlich anzuschauen seien, aber ungleich schöner sei doch noch Tugend und Wissenschaft, Gerechtigkeit und Wahrheit. Und doch sind auch Diese noch nicht das Schönste: sondern Gott selbst ist das Schönste, und nur, wer Ihn geschaut hat: kennt den Inbegriff aller Schönheit!

Aber wie gelangt man denn nun doch dazu Gott zu schauen? Wie gelangt man in jenes Vaterland unsrer Seele, wo unser Vater weilt? Nicht mit Deinen Füssen, nicht mit Wagen und Pferden, nicht zu Schiffe gelangst Du dahin. Denn Deine Füsse und Pferde und Schiffe können Dich nur von Meer zu Meer, von Land zu Land tragen. Aber was Du suchst, liegt überhaupt nicht in der sichtbaren Welt. Darum schauet es auch dein leibliches Auge nicht: sondern Dieses musst Du zuvor schliessen, um ein andres Gesicht in Dir zu erwecken, das zwar Alle haben, doch aber nur die Wenigsten brauchen. Stille muss es zuvor in Dir werden von allen sinnlichen Eindrücken und Bildern, stille müssen zuvor auch erst alle Bewegungen Deines Denkens und Deines wollenden Geistes geworden sein. Nicht blos alles Böse muss in Dir ausgelöscht sein und alles Eitle von Dir abfallen. Rein musst Du werden auch von aller und jeder Vielheit überhaupt, von allem Handeln und Denken, von allem Wollen und Erkennen. Eins musst Du werden in einer ungetheilten Einheit — und daher auch durch Alles, was irgendwie mit der Vielheit behaftet ist, hindurch wandern, wie man wandert durch die herrlichen Gemächer eines Pallastes. Man freut sich wohl der herrlichen Bilder die dieselben zieren, man betrachtet sie so lange der König selbst nicht da ist: aber sobald er nun selbst naht, in seiner Alles überbietenden Macht: dann sinkt alles Uebrige ins Unbedeutende hinab: man vergisst Dasselbe und hat nur Auge und Ohr für den König selbst! Und so musst nun auch Du alles und jedes überfliegen — wenn Du zu Gott kommen willst. Aber auch dann kommst nicht sowohl Du zu Gott: als vielmehr Gott kommt zu Dir! Ja vielmehr dann kommt er nicht mehr zu Dir: sondern ist da: er ist bei und in Dir, Du bist Er selbst: denn Du gehst unter in Ihn, und keine Schranke des Raumes und der Zeit, keine Schranke des eignen Denken und Wollens trennt Euch mehr von einander!

Viermal während eines Zeitraums von 6 Jahren wollte Plotin zu dieser höchsten Höhe des Enthusiasmus gelangt sein, und auch sein Schüler Porphyrius rühmte sich Dessen gewürdigt zu sein.

So schliesst die Lehre Plotins mit einem seltsamen Geheimnisse wie sie mit einem solchen begonnen hatte. Und auch in einer andren Beziehung noch wird man das Symmetrische dieses Lehrgebäudes nicht übersehen dürfen. Denn ausgehend vom Gottesbegriffe hatte Plotin Alles aus ihm hervorgehen lassen, und war damit hinuntergestiegen bis zur äussersten Gränze des Möglichen, zur Materie. Aber dann wieder umkehrend, hatte er zu zeigen versucht, wie der Mensch sich aus den Banden der Materie zu befreien habe, um im höchsten Enthusiasmus zum Eins werden mit Gott zu gelangen!

Es ist überhaupt von Wichtigkeit, den Grundriss des plotinischen Systems sich zuerst so wie wir es eben gethan haben, zu vergegenwärtigen, dh. nach der ganzen Einfachheit seiner letzten Motive und nur im Zusammenhange mit seinen nächsten Consequenzen. Erst dann wird man es richtig zu würdigen im Stande sein, eben so frei von Ueber- wie von Unterschätzung, die beide in neuerer Zeit dem Plotin nicht selten widerfahren sind. Gegen Plotin lässt sich im Einzelnen wie im Ganzen mancher bedenkliche Einwurf erheben: aber ebenso unverkennbar ist es dessenungeachtet, das Einzelnes wie das Ganze von einem feinen und sinnreichen Geiste zeugt, der auf das Eindringendste über Gott und die Welt nachgedacht hat. Als zweite Aufgabe bleibt uns denn freilich jetzt noch die Beantwortung der beiden Fragen: einmal, in welcher Weise jene sein System begründenden Motive sich geschichtlich abgegränzt haben namentlich gegen die Systeme der früheren Philosophie, und sodann, wie jene nächste Consequenzen sich auch weiterhin noch, über den engeren Kreis der Philosophie hinaus, namentlich auch gegenüber der Volksreligion ausgewirkt haben.

In erster Beziehung leuchtet es nun ohne Weiteres ein, dass das plotinische System mit Recht als Neuplatonismus [1]) benannt wird, sofern der Platonismus darin Anfang, Mitte und Ende bestimmt, in einem Grade wie es uns bisher noch kein einziges Mal begegnet ist. Zwar gleich die Form der plotinischen Schriften scheint Dem zu widersprechen, sofern Diese ja nicht Dialoge, sondern Erörterungen, und zwar wenn man so sagen darf, monologische Erörterungen sind, in denen Plotin zweifelnd und entscheidend mit sich selbst über einzelne Fragen zu Rathe geht. Alles eigentlich Dialogische, Dramatische, Mimische, Scenische fällt hiernach allerdings weg, und vor uns stehn daher keinerlei philosophische Kunstwerke, sondern rein sachlich und untersuchungsmässig gehaltene Essais [2]). Aber grade als solche zeigen diese Schriften ihre unbedingte und fortlaufende Abhängigkeit von Platon. Es sind die Antworten auf die Frage der platonischen Dialoge, die Resultate des auf diese gerichteten, aus diesen entsprungenen Nachdenkens, das abschliessende und direkte Resumé von den in diesen indirekter Weise und auf mancherlei Unwegen gepflogenen Verhandlungen, und fast mehr noch als die objectiven Probleme selbst sind es die platonischen Fassungen und Lösungen derselben, die dem Plotin ununterbrochen und unmittelbar vor Augen stehn, wie dies unter Anderm jenes so sehr bezeichnende, weil überall auf den Platon zurückweisende, namenlose φησί beweist, und nicht minder deutlich auch die ganze Sprache, der Styl und Periodenbau — bei

[1]) Dass die Schule selbst sich lieber platonisch als neuplatonisch nannte, erwähnt u. A. Augustin civit. Dei VIII 11.

[2]) Treffend äussert sich hierüber Creuzer (prolegom. ad Plotin in der Didotschen Ausgabe p. XXII—XXIV. „Ponecibi ante oculos Platonem, per amoena Academiae spatia deambulantem inter discipulos, nunc subsistentem sub umbraculo arborum, nunc in exhedra residentem: habes quodammodo dialogorum exordia, moras, deverticula, terminos. Contra pone Plotinum, sicubi meditatur, solitarium, sive versetur in palmetis Aegypti, sive rusticetur Romae in suburbano, aut in villa Campaniae vel inter familiarium circulos sermonesque saepiuscule in cogitando defixum, et protinus; agnosces haec quasi tacita soliloquia Enneadum.

aller, durch das eben Gesagte bedingten Differenz von Platon — verräth.

Und diese formelle Eigenthümlichkeit bestimmt dann auch weiter die Stellung des Plotin zum Platon nach Seiten des Inhalts in mehr als Einer wesentlichen Beziehung. So treten schon alle diejenigen Seiten an Platon, aus denen die Skepsis wie wir gesehn haben, so oft Nahrung schöpfte, bei Plotin hinter dem Bestreben, Alles zur Entscheidung zu bringen, zurück. Voraussetzungen, die Platon eben nur andeutet, werden gradezu und ausführlich entwickelt, das Jronische und selbst das Polemische, welches einen so grossen Einfluss auf die ganze Gestalt der platonischen Darstellungen übte, verschwindet bei Plotin fast ganz, und wenn das dreigliedrige System bei Platon nicht ausgesprochen wird, wiewohl es unverkennbar da ist: so findet das Gleiche bei Plotin Statt, aber aus dem entgegengesetzten Grunde, weil diese Eintheilung die Platon gewissermassen noch erst vor sich hat, Plotin schon als selbstverständlich im Rücken hat. Aber auch Das characterisirt doch so recht den, wenn auch nicht sklavischen, so doch unbedingten Anhänger, und in allem Uebrigen wird man durchgehends finden, dass es auch dem Inhalte nach Platons Fragen und Platons Antworten sind, die den Plotin beschäftigen. In ihm kommt der ganze und unentstellte Platon noch einmal zu Worte, nach allen Einwendungen, Verkümmerungen und Entstellungen, die dessen Dialoge seit der Zeit ihres ersten Erscheinens zu erfahren hatten. Von keinem ächten Dialoge des Platon möchte daher auch zu erweisen sein, dass er dem Plotin ganz unbekannt geblieben sei, wenn schon allerdings Werke wie der Timaeus, die Republik der Phaedrus, das Symposium, Phaedo, Philebus, Theatet, Parmenides stärker als andere auf ihn gewirkt zu haben scheinen. Für fünf Hauptbegriffe sind ja auch grade diese Dialoge von entscheidender Autorität [1]).

[1]) Ohne auf Vollständigkeit Anspruch zu machen, setze ich hier — nach Kirchhoff's index — die Hauptstellen her, in denen Plotin des Platons gedenkt, sei's mit Angabe seines Namens oder der Dialoge, sei's ohne dieselbe. Tom. I. p. 8. ed. Kirchh. das ὁμοιωϑῆναι ϑεῷ als das Aufsteigen

In erster Beziehung leuchtet es nun ohne Weiteres ein, dass das plotinische System mit Recht als Neuplatonismus [1]) benannt wird, sofern der Platonismus darin Anfang, Mitte und Ende bestimmt, in einem Grade wie es uns bisher noch kein einziges Mal begegnet ist. Zwar gleich die Form der plotinischen Schriften scheint Dem zu widersprechen, sofern Diese ja nicht Dialoge, sondern Erörterungen, und zwar wenn man so sagen darf, monologische Erörterungen sind, in denen Plotin zweifelnd und entscheidend mit sich selbst über einzelne Fragen zu Rathe geht. Alles eigentlich Dialogische, Dramatische, Mimische, Scenische fällt hiernach allerdings weg, und vor uns stehn daher keinerlei philosophische Kunstwerke, sondern rein sachlich und untersuchungsmässig gehaltene Essais [2]). Aber grade als solche zeigen diese Schriften ihre unbedingte und fortlaufende Abhängigkeit von Platon. Es sind die Antworten auf die Frage der platonischen Dialoge, die Resultate des auf diese gerichteten, aus diesen entsprungenen Nachdenkens, das abschliessende und direkte Resumé von den in diesen indirekter Weise und auf mancherlei Unwegen gepflogenen Verhandlungen, und fast mehr noch als die objectiven Probleme selbst sind es die platonischen Fassungen und Lösungen derselben, die dem Plotin ununterbrochen und unmittelbar vor Augen stehn, wie dies unter Anderm jenes so sehr bezeichnende, weil überall auf den Platon zurückweisende, namenlose φησί beweist, und nicht minder deutlich auch die ganze Sprache, der Styl und Periodenbau — bei

[1]) Dass die Schule selbst sich lieber platonisch als neuplatonisch nannte, erwähnt u. A. Augustin civit. Dei VIII 11.

[2]) Treffend äussert sich hierüber Creuzer (prolegom. ad Plotin in der Didotschen Ausgabe p. XXII—XXIV. „Poncibi ante oculos Platonem, per amoena Academiae spatia deambulantem inter discipulos, nunc subsistentem sub umbraculo arborum, nunc in exhedra residentem: habes quodammodo dialogorum exordia, moras, deverticula, terminos. Contra pone Plotinum, sicubi meditatur, solitarium, sive versetur in palmetis Aegypti, sive rusticetur Romae in suburbano, aut in villa Campaniae vel inter familiarium circulos sermonesque saepiuscule in cogitando defixum, et protinus agnosces haec quasi tacita soliloquia Enneadum.

aller, durch das eben Gesagte bedingten Differenz von Platon — verräth.

Und diese formelle Eigenthümlichkeit bestimmt dann auch weiter die Stellung des Plotin zum Platon nach Seiten des Inhalts in mehr als Einer wesentlichen Beziehung. So treten schon alle diejenigen Seiten an Platon, aus denen die Skepsis wie wir gesehn haben, so oft Nahrung schöpfte, bei Plotin hinter dem Bestreben, Alles zur Entscheidung zu bringen, zurück. Voraussetzungen, die Platon eben nur andeutet, werden gradezu und ausführlich entwickelt, das Jronische und selbst das Polemische, welches einen so grossen Einfluss auf die ganze Gestalt der platonischen Darstellungen übte, verschwindet bei Plotin fast ganz, und wenn das dreigliedrige System bei Platon nicht ausgesprochen wird, wiewohl es unverkennbar da ist: so findet das Gleiche bei Plotin Statt, aber aus dem entgegengesetzten Grunde, weil diese Eintheilung die Platon gewissermassen noch erst vor sich hat, Plotin schon als selbstverständlich im Rücken hat. Aber auch Das characterisirt doch so recht den, wenn auch nicht sklavischen, so doch unbedingten Anhänger, und in allem Uebrigen wird man durchgehends finden, dass es auch dem Inhalte nach Platons Fragen und Platons Antworten sind, die den Plotin beschäftigen In ihm kommt der ganze und unentstellte Platon noch einmal zu Worte, nach allen Einwendungen, Verkümmerungen und Entstellungen, die dessen Dialoge seit der Zeit ihres ersten Erscheinens zu erfahren hatten. Von keinem ächten Dialoge des Platon möchte daher auch zu erweisen sein, dass er dem Plotin ganz unbekannt geblieben sei, wenn schon allerdings Werke wie der Timaeus, die Republik der Phaedrus, das Symposium, Phaedo, Philebus, Theatet, Parmenides stärker als andere auf ihn gewirkt zu haben scheinen. Für fünf Hauptbegriffe sind ja auch grade diese Dialoge von entscheidender Autorität [1]).

[1]) Ohne auf Vollständigkeit Anspruch zu machen, setze ich hier — nach Kirchhoffs index — die Hauptstellen her, in denen Plotin des Platons gedenkt, sei's mit Angabe seines Namens oder der Dialoge, sei's ohne dieselbe. Tom. I. p. 8. ed. Kirchh. das ὁμοιωϑῆναι ϑεῷ als das Aufsteigen

Indessen diese Abhängigkeit von Platon schliesst bei Plotin ein — in verschiedenen Graden nahes — Verhältniss zu

von allen andern Schönheiten bis zum Ur-schönen cf. p. 148. 150. (Theaetet) II. p. 267. 318. p. 48. (cf. p. 160.) p. 254. 255. die Mittelstellung der Seele zwischen Theilbaren und Untheilbaren, unter Anführung des θείως ᾐνιγμένον (vgl. II. p. 247.) d. i. der mehr erwähnten Timaeusstelle; p. 86. cf. p. 126. Tom. II. p. 82. p. 115. p. 247. 347. 426. die Geisterwelt als derjenige νοῦς, ὅν φησιν ὁ Πλάτων ἐν τῷ ὅ ἐστι ζῶον. p. 61. Nachdem Heraklit, Empedokles, Pythagoras und seine Schüler wegen ihrer Aeusserungen über die Seele als nicht ausreichend abgewiesen, hofft Plotin vom „göttlichen Platon, der viel Schönes über die Seele geschrieben," hierüber etwas Deutliches zu vernehmen, wenn schon seine — freilich nur scheinbaren Widersprüche das Verständniss nicht grade als leicht erscheinen lassen. Jetzt wird der Leib als Grab der Seele (Phaedo), das All als Höhle (Republik), ferner die πτερορρύησις (Phaedrus), und das „Hinzutreten" der Seele zum Leibe (Timaeus) beschrieben. Auch die Stern.seelen, (p. 63.), die Stellung und Entstehung der einzelnen Seelen und Aehnliches wird berührt, wobei zugleich (p. 65.) an das Genetische im Timaeus als ein nur der Darstellung Angehöriges erinnert wird. Pag. 83. die Transscendenz des Göttlichen p. 91. der Erosmythus und die doppelte Aphrodite (Symposium) vgl. Tom. II. p. 375. 377. 281. 383. 385. (Phaedrus und Philebus) Pag. 104. beweisst Plotin aus der Epistelstelle, dass seine Lehre von den drei Prinzipien (das Gute, der Geist und die Seele) nicht neu, sondern, wenn auch nicht ganz offenbar, bereits im Platon vorhanden gewesen sei. Vgl. Tom II. p. 146. Auch am platonischen Parmenides, im Unterschiede vom historischen, wird gelobt, dass er das dreifache Eins (das eigentliche Eins, das Eins-Viele, das Eins und Viele) gelehrt, und dem platonischen Gottesbegriff selbst vor dem Aristotelischen der Vorzug gegeben. (p. 105.) Auch an dem εἴσω ἄνθρωπος, οἷον λέγει Πλάτων wird die Uebereinstimmung mit jenen drei ἀρχικαὶ ὑποστάσεις hervorgehoben (p. 106.) die Ausspannung der Weltseele (p. 107.) Pag. 118. die Materie νόθῳ λογισμῷ ληπτή (Tim.) Pag. 127. die Seele nicht im Leibe sondern der Leib „in sie" nach vgl. p. 258. Pag. 133. die doppelte Bewegung der Sterne (Tim.) Pag. 134. die Fürsorge der Seele für das Unbeseelte und die Gesetze der Seelenwanderung werden bei der Auseinandersetzung über den Dämon erörtert (Phaedrus vgl. p. 234. 240. 241. 242. II. 104. Philebus, Timaeus) wie das Nichtsehn der Welt (Tim.) und die scheinbaren Widersprüche des Timaeus, die hiernach zusammenstimmen sollen (p. 136. 136. cf. p. 294.) Pag. 156. 158. die dialektische Aufgabe nach den Voraussetzungen des Praeexistenz (Phaedrus) Pag. 220. 222. 224. 226. das Verhältniss der Materie zu den Ideen (Tim.) Pag. 283. die Zeit Pag. 290 die Erde. Pag. 317. wird „Erechtheus Volk" nach Alcib. 1. p. 132. a. citirt. Tom. II. p. 7. 10. die Idee der Wissenschaft, und überhaupt die Ideenwelt, sowie die Wanderungen der Seele im All. p. 39.

anderen Philosophien nicht sowohl aus als ein. Die Uebereinstimmung, in welcher er diese mit Platon erblickt, wird für ihn ein Grund, auch auf sie seine Anerkennung zu übertragen. Diese wiederfährt Solchen, die er mit Grund als Vorgänger des Platonismus, wenn auch nur für einzelne Beziehungen ansieht [1]; sie wiederfährt aber auch dem Aristoteles, weil er

40. 56. die aus dem Platon, besonders seinem Timaeus, entlehnten Bestandtheile der gnostischen Lehre, als Entstellung des Platonischen p. 63. die objective Bedeutung und menschliche Findung der Zahl nach Plotin. p. 110. über das Feuer (Tim.) p. 126. p. 132. über das höchste Gut, und den Antheil an ihm, den Platon der Lust eingeräumt (Phileb.) p. 139. 140. 142. über seine Erkenntniss und transcendente Beschaffenheit (Republ.) p. 161. über Gottes Willen. p. 176. über die Beständigkeit der Himmeskörper, u. A. vgl. p. 179—183. (Tim.) p. 223. 224. über die Kategorien des Eins, des Seienden u. s. w. vgl. p. 248. Pag. 261. über die Relativität des Schönen. Pag. 283. 287. 289. 299. 300. über Zeit und Ewigkeit. Pag. 327. die sittliche Wahlfreiheit. Pag. 391. 393. 395. über den Ursprung und die Nothwendigkeit des Uebels. Pag. 410. 412. 419. über die Gestirne und ihr Verhältniss zur Nothwendigkeit. Pag. 428. über den θαλάττιον Γλαῦκον.

[1]) Als Vorgänger des Platon, die aber in räthselhafter Weise gelehrt hätten, treten I. p. 60. Heraklit, Pythagoras und Empedokles auf. Eine merkwürdige Stelle, weil sie von den ekstatischen Erlebnissen des Plotin redet, und mit sicherm Takt deren geheime Verwandschaft mit dem heraklitischem Weg nach oben und unten, mit dem empedokleischen φυγὰς θεόθεν, und der pythagoreischen Seelenwanderung herausfühlt. (vgl. auch p. 53. 66.) In ähnlicher Weise werden I. p. 105. Parmenides, Anaxagoras, Heraklit und Empedokles auch für den Gottesbegriff angezogen. Wegen der universellen Bedeutung der Seele wird (I. p. 97.) das Heraklitische νέκυες κοπρίων ἐκβλητότεροι, wegen der mystischen Vereinigung mit Gott das empodokleische ἐγὼ θεός (I. p. 30.) gebilligt. Sofern Heraklits Fluss durch denBegriff der Materie Aufnahme in Platons System gefunden hatte, kann es nicht befremden, dass Heraklit wiederholte Anerkennung erfährt, (I. p. 222. II. p. 176. 261.) während dagegen in ähnlicher Rücksicht die mechanischen Auffassungen von Empedodes und Anaxagoras abgewiesen werden (I. p. 115.). Dass bereits Parmenides die Identität von Sein und Denken, sowie das Absolute als Eins ausgesprochen hatte, mussten für den Plotin in der That! werthvolle Entdeckungen sein (I. p. 53. 166. 84.) Am Häufigsten aber berührt er pythagorische Vorstellungen, wie I. p. 25, wo die Auffassung der Seele als Harmonie trefflich widerlegt wird, oder I. p. 106, wo im Zusammenhange mit ihnen auch Pherekydes auftritt, oder II. p. 64. wo die Zahlensymbolik, oder II. p. 24. wo die bekannte Etymologie des Apollo (ἀποφάσει τῶν πολλῶν) vorkömmt. Und an die hier besprochene

in diesem nicht sowohl den Gegner als den Schüler des Platon erblickt [1]), und nur den beiden Hauptgestalten der nach-

---

Philosophen hat man nun auch da zu denken, wo im Allgemeinen die „alten" Weisen oder Philosophen genannt werden, selten aber so, dass nicht wenigstens eine Mitbeziehung, wenn nicht gar die Hauptbeziehung darin auf den Platon, und selbst Aristoteles ginge. So bezieht sich I. p. 102. das θρυλλούμενον δὴ τοῦτο καὶ παρὰ τοῖς φιλοσόφοις (wegen des Uebergangs aus dem Eins in die Vielheit) auf den platonischen und historischen Parmenides, sowie auch auf die Pythagoreer. Und einen ähnlichen Bezug hat es auch wohl, wenn es II. p. 171. als ein τοῖς παλαιοῖς λεγόμενον δι' αἰνίξεως bezeichnet wird, dass Gott als Erzeuger der οὐσία, in keinerlei Weise von ihr abhängig sei. I. p. 180. sind Platon und die Pythagoreer die πάλαι περὶ ψυχῆς ἄριστα πεφιλοσοφηκότες, mit denen die dort gegebene Darstellung wenn auch nicht grade in Uebereinstimmung so doch auch jedenfalls nicht in Widerspruch stehn will. Die παλαιοί, die I. p. 261. bei Gelegenheit des Gedächtnisses erwähnt werden, gehn wohl besonders den Aristoteles an.

[1]) Kirchners (a. a. O. p. 182. seq,) Urtheil über das Verhältniss des Plotin zu Aristoteles und Platon ist weder mit sich selbst, noch mit dem Thatsächlichen in Uebereinstimmung, vor Allem deswegen nicht, weil er vorauszusetzen scheint, dass die Annährung an eine dieser beiden Autoritäten bei Plotin immer nur auf Kosten der andern erfolgt sein könnte. In der That! ist aber weder Platons Stellung zu Aristoteles an sich von dieser Art, noch auch hat Plotin eine dahingehende Auffassung. Plotin rechnet es sich nicht als einen Abfall von Platon an, wenn er Aristoteles im weitestem Umfange benutzt, ja, wenn er seine eignen Lehren fortlaufend in Aristotelischen Begriffen und Ausdrücken entwickelt. Aber eben so wenig beabsichtigt er damit eine principielle Concession an Aristoteles zu machen. Enn. VI. 1. 9. (ed. Kirchhoff. I. p. 105.) wird Aristoteles nicht, wie Kirchner meint, unter denjenigen Denkern mit aufgeführt, bei denen Plotin die „Einheit" in den höchsten Prinzipien voraussetze. Denn ausdrücklich ist hier von einem Unterschiede zwischen dem Platonischen und Aristotelischen Gottesbegriff, von einem Vorzug jenes vor Diesem die Rede. Und ebensowenig hat Kirchner (p. 188) den Beweis dafür erbracht, dass es dem Plotin in streng wissenschaftlicher Hinsicht nur mit dem Aristotelischen System Ernst, und seine Erwägung der γένη aus dem Sophisten, seine Verbindung der Ideen mit den Zahlen nur eine „Artigkeit" gegen Platon gewesen sei. Wo Plotin dem Platon folgt, ist es ihm ganz Ernst damit, wo er Aristotelisirt, glaubt er in der Regel nur eine Ausführung, Ergänzung oder selbst nur eine zweckmässigere Darstellungsform des Platonischen zu bringen. Anderseits finde ich aber auch nirgends, dass Plotin den Aristoteles gelegentlich mit „überraschender Strenge tadle, wie um die thatsächliche Anerkennung seiner höhern Vorzüge zu verdecken." (Kirchner p. 182.)

aristotelischen Philosophie, der Stoa und dem Epikur, muss er sie vorenthalten, weil er sie offenbar eines Abfalls von der

---

Allerdings steht nach ihm der höchste Standpunkt der Philosophie hoch über dem der Aristotelischen Logik, die er daher auch wiederholt mit der Grammatik vergleicht, aber weder vom Ganzen dieser Disciplin noch auch von deren Einzelnheiten gebraucht er die starken Ausdrücke, in denen Kirchner die beiden von ihm angeführten (p. 182.) Stellen (Ennead. I. 3. §. 4. und 5. vgl. V 8. §. 4.) umschreibt. Ebenso vermisst er Manches an der Aristotelischen Kategorienlehre, aber auch Aristoteles selbst bindet sich nicht strenge an die in der betreffenden Schrift gegebene Darstellung derselben, er vermisst an Aristoteles den strengen Gegensatz zwischen Idee und Erscheinungswelt, und somit also allerdings die platonische Grundanschauung aber zugleich fügt er doch auch hinzu, wie dieselbe sich in dem Aristotelischen Νοῦς selbst zur Geltung bringe (Kirchner p. 184.) Er tadelt die Elementenlehre des Aristoteles (Enn. II. 1. 2. u. 6. II. 5. 3.), dessen Auffassungen von der Seele als Entelechie des Körpers (ed. Didot. p. 196. hinter Ennead. IV. 2. bei Creuzer; vgl. IV. 3. 21. u. Kirchner p. 163. 31.), von der Glückseligkeit als Genuss der natürlichen Thätigkeit (I. 3. 1—3.), von der Tugend als politischer, und ihrer Stellung zu den Extremen (VI. 2. 20). Aber dafür benutzt er auch seine Kategorien von Dynamis und Energie, von der vierfachen Art des Grundes, sowie so Manches aus der Kosmologie und Psychologie, sei's stillschweigend, sei's mit ausdrücklicher Anerkennung Selbst hinsichtlich der Realität des Allgemeinen oder Individuellen ist seine Ansicht nicht sowohl eine Correctur des Platon durch Aristoteles, wie Kirchner (p. 186.) will, als vielmehr eine Combination Beider. Und jedenfalls wie milde ist sein Tadel, überall, wo er ihn ausspricht, wie wohlerklärlich aus den eigenen Voraussetzungen des Plotin. Bald trifft er mehr die Form nur als die Sache, bald. wiederlegt er Aristoteles aus Aristoteles selbst, bald billigt er an Diesem in einer Beziehung, was er in einer andern getadelt hat, wie alles Dies von Kirchner selbst zugestanden wird (p. 193. not 29., 184. not. 34. und 35.) Er lobt, dass Aristoteles Gott als χωριστόν und νοητόν fasst, er tadelt, dass Dieser — nach der Mehrheit der Sphären — eine Mehrheit der νοητά, und in Gott, durch das Denken seiner selbst, eine gewisse Vielheit und Bewegung annehme. Beides — Lob wie Tadel — folgt ja aber auch ganz mit Nothwendigkeit aus Plotins Gottesbegriff, der als transcendentales Eins und Erstes ja auch selbst über dem Denken noch erhaben sein soll. Ebenso fordert sein Seelenbegriff die Einwendungen gegen die Fassung als Entelechie des Körpers, die ihm die Seele dem Geiste, der οὐσία und dem Untheilbaren um ebensoviel zu ferne, als dem Körper, der γένεσις und dem Theilbaren zu nahe zu rücken scheint, und aus der sich weder der Schlaf, noch der zwischen dem λόγος und den Begierden vorkommende Streit, noch das reine Denken, ja nicht einmal die Begierde an sich, die Wahrnehmung, das leibliche Wachsen und Abnehmen, die Fort-

durch Platon und Aristoteles gemeinsam erreichten Höhe beschuldigt. So ist also auch in allen diesen Beziehungen Platon der eigentliche Maasstab, den er an Beurtheilung der übrigen Philosophieen anlegt. Derselbe scheidet ziemlich scharf ab zwischen Denjenigen, die er lobt, und Denen die er tadelt. Und sehr characteristisch ist es ausserdem, dass diese Werthbestimmung bei ihm zusammenfällt mit der gleichfalls bei ihm vorkommenden zeitlichen Unterscheidung der Philosophen als die „Alten" und die Neuen. Denn, wie im Alter das leibliche Auge fernsichtig zu werden pflegt, so weiss auch diese — am Ende der griechischen Philosophie auftretende — Kritik des Plotin das ihn Befriedigende nur in der zeitlichen Entfernung aufzufinden. Dass wenigstens „einige der alten und seligen Philosophen selbst über die schwierigsten Fragen die Wahrheit gefunden" hätten, ist eine Voraussetzung, die er (II. p. 281. ed. Kirch.) gradezu als Forderung aufstellt, bevor er sich an die Discussion von Zeit und Ewigkeit wagt. Dagegen die Irrthümer der späteren Zeit, wie namentlich die des dynamischen und mechanischen Materialismus verfolgt er mit ganzer Strenge, da grade sie die Hauptschäden sind, von denen er seine Zeit zu befreien wünscht. Es hat das freilich seinen sehr guten sachlichen Grund: ein klein wenig von mehr persönlicher Stimmung, eine gewisse laudatio temporis acti mischt sich doch aber auch hinein.

Nicht minder trägt dazu dann aber auch noch das religiöse Moment bei. Denn das religiöse Gefühl — zumal bei den Heiden — wendet sich immer mit Vorliebe dem Alten zu; und jene Denker der Vergangenheit, die Plotin lobt, sind ihm ja auch nicht bloss wissenschaftliche, sondern zugleich religiöse Autoritäten. Er nennt sie selig, weil er voraussetzt, dass sie das höchste Geheimniss der Religion gekostet, er nennt sie

pflanzung u. s. w. sollen erklären lassen können. Trotz aller dieser Ausstellungen verlässt ihn aber noch nicht der Wunsch, den Aristotelischen Ausdruck, wenn auch in anderm Sinne, beizubehalten. Und so tolerant und rücksichtsvoll, jedenfalls so frei von jeder eigentlichen Animosität zeigt er sich auch sonst fast durchgehends. — Andere Erörterungen über seine Stellung zum Aristoteles finden sich bei Gass über Gennadios I. p. 58.

weise, weil sie sich auch gegenüber den Volksvorstellungen in heilsamer Wirksamkeit bewährt haben. Denn auch an dieser Seite des antiken Lebens nimmt Plotin unverkennbar den grössten Antheil. Zu seiner eignen Ergänzung weist sein System auf die Religion, denn auch der Philosoph vermag sich ja nicht immer auf der Höhe der ekstatischen Anschauung zu erhalten, sondern muss zeitweise aus dieser wieder zurückkehren wie zu den Bahnen des rationellen Erkennens, so zu denen des volksmässigen Glauben [1]). Und auch nicht nur erst als Ergänzung wird die Religion von Plotins Philosophie gefordert: sie ist im Grunde genommen deren innerstes Motiv. Kein Wunder daher, dass seine wissenschaftlichen Gedanken sich leicht einfügen in die mythische Darstellung [2]), ja! dass sie in sich selbst organische Anknüpfungspunkte für die verschiedensten Arten von Mythologie und Magie besitzen.

Solche Anknüpfungspunkte enthalten nämlich vorzugsweise die plotinischen Begriffe des Weltgeistes und der Weltseele. Jener gliedert sich zunächst in die Mannichfaltigkeit der Ideenwelt, eben so leicht, wie diese Welt des Geistes, diese Geistes-Welt kann er aber auch eine Geister-Welt, eine Welt der gewordenen Götter aus sich hervorgehen lassen. Und diese umfasst eine solche Schaar von Theilseelen in sich, dass gar nicht abzusehn ist, warum innerhalb dieser nicht auch solche vorausgesetzt werden dürften, wie die, die das gewöhnliche Bewusstsein Dämonen und Heroen nennt. So dass also schon diese zwei — dem transcendenten Ersten zunächst

[1]) Dies nennt Kirchner p. 196. „einen der unglücklichsten Gedanken" Zeller's. Er selbst aber übertreibt ohne Frage die Beziehungslosigkeit des Neuplatonismus zur Religion. Nicht nur diese kam jenem entgegen, sondern auch umgekehrt jener dieser. Dabei mag man immerhin anerkennen, dass ein solches Entgegenkommen von Seiten des Philosophen nicht geschehn konnte, ohne sich mit sich selbst in Widersprüche zu verwickeln, und dass speciell Plotin diese Widersprüche durch eine feine zurückhaltende Mässigung zu verdecken wusste: aber vorhanden waren sie desswegen doch, und jenes von Zeller behauptete Bedürfniss liegt so sehr in der ganzen Beschaffenheit der Situation begründet, dass man dafür kaum noch besonderer Belege bedarf.

[2]) Vgl. Kirchner p. 190. u. Zeller p. 865.

stehnden Begriffe des *Νοῦς* und der *Ψυχή* — eine reiche Quelle des Mythischen werden. Nicht minder gilt das Gleiche dann aber auch weiter von den auf diese folgenden Begriffen. Auch die ganze Körperwelt durchzieht nach Plotin Ein grosses Band des sympathetischen Zusammenhangs, auf dessen Voraussetzung es ihm z. B. bei seiner Rechtfertigung der Gebetserhörung, des Bilderdienstes, der Weiss- und Wahrsagung, der Astrologie u. s. w. [1]) sehr ernstlich ankömmt: und schon dadurch müssen sich ihm überall die ursprünglich so klar und festgezeichneten Grundlinien seiner Weltanschauung ins Unbestimmte verwischen. Vollends aber ist dies Letztere der Fall, da auch sein Begriff der Materie, als ein durchaus ins Abstracte und Spiritualistische verflüchtigter, dagegen keinen soliden Widerstand mehr aufzubieten im Stande ist. In einander schwinden ihm alle Gränzen des Geistes und des Körperlichen, der einzelnen und der allgemeinen Seele, des Natürlichen und des Göttlichen. Er hat zu tief in die Sonne des Absoluten geblickt, als dass ihm jetzt noch etwas Anderes als sich auflösende Reflexe und verdunkelnde Nachbilder vor Augen stehn könnten. Darum erschlaffen mehr und mehr die gespannten Nerven seinen Dialektik; darum vermeidet er — über den Plutarch noch hinausgehend — ungleich weniger glücklich die Gefahr des Aberglaubens als die des Unglaubens; darum wird er zum Nachfolger des Apollonius, und wandert als Solcher von Volk zu Volk, von Tempel zu Tempel, mit dem Bestreben, jeder Gottheit das möglichst Beste nachzusagen.

Und dessen ungeachtet giebt es auch innerhalb seines Gesichtkreises Eine Erscheinung, mit der er sich nicht in Frieden abzufinden vermag. Dies ist das Christenthum, wenn auch nur in der tausendfach zerrissenen und entstellten Gestalt des Gnosticismus. Hier sind wir bei der eigentlichen

[1]) In allen diesen Beziehungen trachtet Plotin darnach, die Sache auf das Gebiet der Naturnothwendigkeit hinüberzuziehn, um durch diese einerseits das praktisch-religiöse Moment derselben bewahren, anderseits die zu nahe Berührung des Göttlichen mit der Welt des Werdens abhalten zu können.

Katastrophe des Plotin angelangt. Ja gewiss! jene Abschnitte der zweiten Enneade, die die Gnostiker bekämpfen, haben weltgeschichtliche Bedeutung, diese Bedeutung aber ist doch nur die eines äusserst tragischen Ausgangs. Mehr auf instinctiver Ahnung, als auf deutlicher Erkenntniss beruht Plotins Abneigung gegen diese christliche Richtung. Er motivirt sie vor sich selbst durch das Missfallen, das er an ihr in ästhetischer ethischer, logischer Rücksicht empfindet; der innerste Grund ist doch aber nur ein religiöser. Sein Humanismus, sein Kosmopolitismus, sein Synkretismus ist doch sonst immer von einer so weitherzigen Toleranz: warum verlässt diese Eigenschaft ihn denn hier, wo er einer verhältnissmässig doch noch gar nicht so bedeutenden, verhältnissmässig ihm selbst auch gar nicht so unähnlichen Gestalt gegenübersteht? warum entflammt ihn diese mit einem Male wieder zu der ganzen Exclusivität des antiken Vorurtheils, zu einer vornehmen Bitterkeit, zu einem aus Furcht erzeugten Hass? Es muss also doch wohl etwas ganz Besonders sein, selbst um diese unwürdige Repräsentation des christlichen Princips, selbst von dieser aus muss ihn der Blick haben treffen können, der ihm tödlich ward.

Man hätte es der griechischen Philosophie gönnen mögen, dass sie mit Plotin geendigt hätte, etwa wie man es einem verwundeten Helden wünscht, auf dem Schlachtfelde selbst zu sterben, und nicht erst nach dem langen Elend eines kläglichen Krankenbetts. Dann stände Plotin, mit seinem edlen Bestreben, unter dem Philosophenmantel nicht nur sich selbst, sondern auch alles Beste der bisherigen Bildung vor dem Untergange der alten Welt zu retten, vor meinen Augen da, wie jene Niobe, das erhabenste Bildwerk der classischen Kunst. Sie richtet sich noch einmal auf vor dem letzten Zusammenbrechen, sie will noch Schutz verleihn, während sie dessen doch schon selbst entbehrt: in ganzer Grösse sinkt sie dahin, wie sie muss; denn die Pfeile die sie treffen, sind unentrinnbar: sie kommen ja von Oben her!

Aber ein solches Loos war dem Neuplatonismus nicht beschieden: er musste noch erst lange zucken und bluten, und in aller Knechtschaft des Aberglaubens und der Unwis-

senheit sich herumtreiben, bis es mit ihm ganz zu Ende ging. Das ist die wenig verlockende Ueberschrift über seine weitere Geschichte: sie wird uns entschuldigen, wenn wir jetzt nicht allzutief mehr auf ihre einzelnen Verzweigungen eingehn.

Als Plotin starb, war, wie uns Porphyrius berichtet, nur ein einziger seiner nähern Freunde bei ihm. Bei dieser Gelegenheit erfahren wir, wer in diesen letzten Lebensjahren dem Plotin am Nächsten gestanden hat. Aber unter ihnen ist Keiner, der eine nennenswerthe Fortentwicklung des Systems verursacht hätte. Denn selbst vom Amelius oder Porphyrius vermag Dies nicht behauptet zu werden. Was uns von Ersterem überliefert ist, ist eine Kette von Widersprüchen, die eben nicht sehr für die Bedeutung dieses Mannes spricht. In Folge eines von Numenius herstammenden Einflusses pythagorisirte er mehr, als Plotin je zu billigen vermocht hätte. Dennoch wollte er für einen correcten Schüler des Plotin gelten. Er wollte dies Letztere, und behandelte doch die Hauptbegriffe des Geistes und der Seele [1]) in einer Weise, die mehr eine Beseitigung als eine Um- oder Ausbildung zu nennen ist. Er betheiligte sich mit dem Plotin und Porphyrius an deren Angriffen auf die Christen, und fand dessenungeachtet ein Analogon zu seiner Weltseele in dem Johanneischen

[1]) Bei seinem νοῦς vergass er, wie Zeller III. 2. p. 847 treffend bemerkt, über dem Unterschied die Einheit, bei seiner ψυχή über der Einheit den Unterschied. Innerhalb des Ersteren, den er auch Demiurg und König nannte, hypostasirte er nämlich als eine dreifache Personification „den Seienden, den Habenden, den Sehenden.“ In die letztere löste er aber ganz und gar die einzelnen Seelen auf, sofern diese von Jener sich nur durch die Zahl, nur durch blosse Relationen unterscheiden sollten. In beiden Beziehungen hob er also die feinen Gränzlinien auf, die Plotin aufrecht zu halten, zum mindesten den Versuch gemacht hatte. Für die erstere kann der Anstoss, wenn auch freilich immer nur ein durch viele Zwischenglieder vermittelter, doch noch in Platon selbst, dh. in der bekannten Epistelstelle (2.) sowie im Timaeus und Philebus gefunden werden. Die andere dagegen ist etwas völlig unplatonisches, wie nicht weniger die ihm gleichfalls zugeschriebene unbedingte Verwerfung der Lust, und einiges Andere von untergeordneter Bedeutung. Hierüber die Nachweisungen vgl. ausser bei Zeller a. a. O., bei Ueberweg Grundriss p. 180. Brandis kl. Ausgabe p. 400.

Logos. Aber auch Porphyrius hat uns nicht grade grosse Proben von seiner Productivität, oder auch nur von einer correcten Weiterführung der einmal gelegten dogmatischen Grundlagen hinterlassen. Seine Thätigkeit besitzt vielmehr einen vorwiegend litterarisschen und didactischen, apologetischen und polemischen, ungleich weniger einen streng dogmatischen Character. Er redigirt und commentirt Plotins schriftstellerischen Nachlass, er tritt für seinen Meister wie für den Pythagoras als tendentiöser Biograph auf [2]), er verfasst auch zu

[1]) Die vita Plotini, welche sich oft findet, z. B. in Kirchhoff's Plotin p. XIX. seq. giebt über des Porphyrius Redactionsverfahren Aufschluss. Sie verräth zugleich den mystischen und wundersüchtigen Geist, in welchem er für das persönliche Andenken seines Meisters sorgen zu müssen glaubte. Aehnliches gilt auch vom Leben des Pythagoras (z. B. in Cobets Diog. Laertius p. 86.) Beide bieten in Uebereinstimmung und Differenz characteristische Vergleichungspunkte mit der von der platonischen Biographie im Laufe der Zeiten angenommenen mystischen Gestalt, sowie auch mit der Sokratischen. Selbst für die Zahlenspielerei, die sich an Platons Schriften zur Geltung brachte, findet sich ein Analogon in den 6 Enneaden des Porphyrius, über die dieser selbst bemerkt: τῇ τελειότητι — ἀσμένως ἐπιτυχών (vita Plotin. p. XXXIX.)

[2]) Gegen die unsittlichen Consequenzen, die Diophanes aus der Figur des Alkibiades im platonischen Symposium gezogen, schrieb er auf besonderen Betrieb des Plotin. (vita Plotin p. XXX). Anderseits spielte auch bei ihm, wie bei den Neuplatonikern überhaupt, das Symposium eine grosse Rolle (ebenda p. XXXIII). Ebenso schrieb er Commentare zum Timaeus und Sophistes, in deren letzterem das Zusammenfliessen platonisch-plotinischer Elemente mit peripatetisch-stoischen allerdings sehr auffallend gewesen sein muss. Dennoch verdient Porphyrius einen so masslosen Tadel nicht, wie ihn Prantl (G. d. Logik p. 613. p. 626. seq.) auf ihn, wie auf den ganzen Neuplatonismus ausschüttet. Plotin, dieser „hochmüthige Pharisäer“ soll nur desswegen nach „dem von peripatetischen und stoischen Schulmeistern filtrirten Abhub Aristotelischer Logik“ dh. nach einer Kategorientafel „geschnappt“ haben, weil eine solche „wohl ebenso süss und behaglich sein muss, als die Faulheit der Ekstase“ Porphyrius aber wird schon allein deswegen verurtheilt, weil er ein Schüler des Plotin war. Dabei soll ersterer seine Kategorien der Ideenwelt „in roher und unverstandener Weise aus dem platonischen Sophistes aufgerafft,“ und durch dieselben „die Welt des Intelligibeln“ sehr inconsequenterweise und „freventlich mit der abominabeln Vielheit besudelt,“ Porphyrius aber, dessen Arbeit uns noch in der Umarbeitung des Boethius vorliegt, alle diese Fehler seines Meisters nur noch vergrössert haben. Diese ganze Deduction fällt indesssen

Schriften des Platon [1]) und Aristoteles Commentare, sowie aus denselben Compendien, gleichsam philosophische Katechismen entweder mehr nach der platonischen oder aristotelischen Seite seiner Methode [2]), er bemüht sich auch aus der Dichtung wie

in sich selbst zusammen, weil es unerweislich ist, dass Platon oder Plotin jede Vielheit unbedingt von der Welt des Intelligibeln ausgeschlossen habe. Hiervon das grade Gegentheil lehrt der — mit dem Parmenides innerlich verknüpfte — Sophistes, und fanden daher auch ganz mit Recht Plotin und Porphyrios in diesem, mögen die daran von ihnen geschlossenen Erörterungen über Eintheilung auch immerhin nicht der Tiefe der hierauf bezüglichen platonischen Anregungen ganz gerecht geworden sein. Ebensowenig haben diese drei Philosophen aber auch jede Einheit aus der sinnlichen Welt verbannt. — Endlich sei es noch erwähnt, dass seine Erörterungen über die sittliche Freiheit ihren Ausgangspunkt von Republik. X. p. 616 seq. nahmen. (Bruchstücke daraus bei Stob. ecl. II. 366–394.)

1) Von den auf das Organon bezüglichen Arbeiten haben wir vollständig nur die zu den Kategorien, welche κατὰ πεῦσιν καὶ ἀπόκρισιν abgefasst ist. Vgl. Prantl. p. 626. not. 33. p. 632. not. 62. seq.

2) Dahin gehören die ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά (z. B. in Didots Plotin p. XXXI—XLIIX mit Creuzers prooemium p. XXVI). einerseits und anderseits seine berühmte Εἰςαγωγὴ εἰς τὰς 'Αριστοτέλους κατηγορίας, oder auch περὶ τῶν πέντε φωνῶν (z. B. Scholien z. Aristoteles p. 1—6.) selbst nach Prantl's Geständniss eine „der gelesensten und verbreitetsten Schriften unserer Culturgeschichte. Gemeinsam ist beiden Darstellungen das Streben nach übersichtlicher Zusammenfassung und populärer Ausdrucksweise, eigenthümlich aber der ersteren der ungezügelte Drang, auf die höchsten Fragen einzugehn, von denen die andere sich mit Absicht zurückhält. Zwischen beiden gleichsam in der Mitte steht der Inhalt des in Anmerkung 2. erwähnten Commentar zum Sophisten. Denn in diesem bewegt sich eine bedächtige Ueberlegung auf derjenigen Höhe des Intelligibeln, zu der die 'Αφορμαί sich aufschwingen wollen, von der die Εἰσαγωγή bereits herabgestiegen ist. In letzterer weicht die platonische Integrität daher auch am Meisten vor dem Andrang peripatetischer und stoischer Veränderungen, während dies in den beiden andern ungleich weniger der Fall ist. Etwas Unausgeglichenes liegt aber hier wie da in dem Standpunkte des Porphyrius, und grade durch diese Eigenschaft wirkte er so sehr als Ferment auf die Speculation der folgenden Zeiten. Denn eine solche Wirkung pflegt in der Regel nicht sowohl von festausgeprägten Wahrheiten und in sich abgeschlossenen Erkenntnissen auszugehn, als vielmehr von solchen im Fluss begriffnen Vorstellungen, solchen halb gezeigten, halb versteckten Problemen, wie sie z. B. die berühmten Eingangsworte der Isagoge: αὐτίκα περὶ γένων u. s. w. enthalten. Man mache diese flüssige Beschaffenheit dem Porphyrius aber auch nicht zu sehr zum Vorwurf, wenn anders man gerecht sein will. Als

aus religiösen Instituten, z. B. den Orakeln die nach seiner Meinung in diesen verborgene Philosophie an's Licht zu ziehn [1]), er warnt seine Gesinnungsgenossen vor allzu abergläubischen Uebertreibungen, wiewohl er sich selbst derartigen Tendenzen

Durchgangspunkt zu tieferen Untersuchungen war sie eben so natürlich, als nothwendig der sie hervorrufende Grund, das Bestreben nämlich nach einer bis ins Einzelne durchgeführten Auseinandersetzung des Platonismus mit den Angriffen des Lyceums, mit dem Verfall der Stoa. Höchst ungerecht sind daher auch alle jene Schlagworte Prantls: von der „erbaulichen Verquickung der Stoa“ mit platonischen Anschauungen, die den „Schlamm von Porphyrius läppischen Produkten“ ergeben soll (p. 626. 627.), von der „köstlichen Naivetät, mit der das platonische und aristotelische εἶδος durcheinander geworfen werde“ (p. 628), von dem Talent, aus der peripatetischen Lehre grade solche Annahmen auszuwählen, welche den meisten Syncretismus mit stoischer Doctrin enthalten.“ u. s. w. Denn zur Entkräftung aller dieser Anklagen dient die einfache Erfassung des Verhältnisses, in welchem Aristoteles und die Stoa zum Plato standen. Das Organon enthielt einen so imponirenden Schatz von gültigen Erkenntnissen, dass ihm nachgefolgt zu sein selbst da kein all zu grosses Verbrechen war, wo die vollständige Durchführung solcher Einzelheiten in Widersprüche mit der Platonischen Grundanschauung verwickelte. Und wo irgend einmal diese Letzte nicht in ihrer ganzen Tiefe erfasst wurde, da trieb man unausweichlich dem Stoischen in die Arme, das ja selbst nur als Entartung des Platonismus erwachsen war. Und gelegentlich blicken doch auch immer wieder die alten einfachen Grundwahrheiten des Platon aus dem „Schlamme“ des Porphyrius hervor, wie z. B. der Philebus in der Isagoge p. 2. lin. 16. der Theaetet in der von Prantl p. 636. not. 75. angeführten Stelle. Und die Art wie er sowohl die Universalia als auch die Individuen erste Substanzen sein läst, dh. jene φύσει, diese αἰσθήσει (Prantl p. 634. not. 69.) mag nicht befriedigen, aber unverkürzt spricht dafür doch eine andre Stelle derselben Schrift (not. 64) seinen Realismus aus. Und wahrscheinlich würden wir ihn in allen diesen Beziehungen auch noch nachdrücklicher vertheidigen können, wenn wir die Art kennten, wie er seine thesis περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος καὶ 'Αριστοτέλους αἵρεσιν (Suid.) durchgeführt.

1) Schon Plotin erklärte ihn einmal, auf Anlass der bei einem Geburtstage Platons gehaltenen Vorlesung seines ἱερὸς γάμος zugleich für einen Dichter, Philosophen und Hierophanten (vita Plotin p. XXX.) Das Fragment aus dem 2ten oder 10ten Buche περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας (cf. Zeller p. 850. not. 3.), welches de summo Deo et de triplici prole divina“ handelt, siehe bei Mullach fragm. philos. p. 191. Ueber seine allegorischen Studien am Homer — im Sinne des bei Suidas vorkommenden Titels περὶ τῆς 'Ομήρου φιλοσοφίας (s. v. Porphyr.) — Brandis kl. Ausg. p. 407. Zeller p. 848. 1. und auch Gildersleeve de Porph. studiis Homericis. Göttingen 1853.

weder unbedingt entziehn will noch kann [1]), er richtet namentlich auch gegen den christlichen Namen seine unversöhnlichen Geschosse [2]); für die religiöse, historische und philosophische Ueberlieferung ist er daher auch nicht ohne erheblichen Werth [3]): aber in der Sache selbst knüpft sich die erste Fortbewegung des Neuplatonismus doch nicht schon an seinen Namen, sondern erst an den des Jamblichus, die zweite, wenn anders man eine solche überhaupt noch annehmen will, an den des Proklus an, und es ist bei Diesen nicht uninteressant zu beobachten, aus welcher Richtung her dieselbe erfolgte. Bei Jamblichus ergab sich nämlich dadurch eine Rückwirkung auf das philosophische System, dass an dasselbe noch strenger, als es je

[1]) Hierfür kommt namentlich der Brief ad Anebonem (ed. Gale Oxford. 1678.) nebst der correspondirenden Schrift über die Aegyptischen Mysterien in Frage, auf welche neuerdings besonders Parthey's Ausgabe, Berlin 1857 und v. Harless' in der gehaltvollsten Weise anregende Monographie München 1858. die allgemeine Aufmerksamkeit gelenkt haben. Aeltere Gegner und Gesinnungsgenossen sowie neuere Berichterstatter werfen dem Porphyrius sowohl Inconsequenz als auch Abweichung vom Plotin vor, weil er den theurgischen, magischen und ähnlichen Richtungen neben der philosophischen Gotteserkenntniss entweder überhaupt einen oder doch einen zu grossen Platz eingeräumt habe. Dabei wird aber doch der Riss nicht selten übertrieben, sowohl derjenige der zwischen Plotin und Porphyrius als auch derjenige der zwischen jenen zwei Seiten in dem Standpunkte des Porphyrius bestanden haben mag. Denn jenen nicht philosophischen Richtungen wandte sich doch anch Plotin ebensowenig unbedingt ab als Porphyrius unbedingt zu, aus dem naheliegenden Grunde, weil ja auch in dem System selbst wenn nicht ein wirkliches Motiv so doch jedenfalls ein Anknüpfungspunkt dafür vorlag. Auf etwas Mehr oder Weniger kann dabei für unsere Kritik wenig ankommen, wenn schon auch Das im damaligen Leben und persönlichen Verkehr von Bedeutung sein mochte. Vgl. Ritter und Preller §. 547. Zeller p. 864. seq. Brandis kl. Ausgabe p. 406. Ueberweg p. 180.

[2]) Ueber seine 17 Bücher *κατὰ χριστιανῶν* vgl. Zeller p. 876. Ueberweg p. 180. Brandis p. 407.

[3]) Selbst an einer kritischen Ader fehlt es dem Porphyrius nicht. Nur möchte ich ihm diese mehr noch in philologischer (z. B. bei Gelegenheit der zorastrischen Schriften vita Plot. p. XXXI.) und historischer (vgl. C. Müller fragm. hist. III. p. 688.) als grade in philosophischer und religiöser Hinsicht vindiciren (anders Brandis p. 401. p. 402. p. 408.) Im Allgemeinen vgl. über ihn ausser den bereits gelegentlich Angeführten Brucker II. p. 236, Kirchner p. 209, Ritter p. 666, Simon Tom. II. p. 1. seq. u. A.

bei Plotin oder einem seiner bishergenannten Schüler der Fall gewesen war, die Fachwissenschaft [1]) und die Volksreligion herangezogen wurden. Die Fachwissenschaft aber umfasste damals — unter Vernachlässigung der naturwissenschaftlichen Forschung die nicht mehr dem Zeitgeiste congenial war — vorzugsweise eine philologisch-historische und eine mathematische Seite; und da beide sich in's Mythische und Mystische zu verlaufen gewohnt waren, so konnte nicht bloss mit ihnen, sondern zum Theil selbst durch sie die aus den verschiedensten Völkern und Zeiten zusammengetragene Religion ans System herantreten, um aus dem Allem eine neue Gestalt des Letzteren hervorgehn zu lassen, das, in seinem Umfange erweiterter, in seiner Gliederung und Abgränzung nichts destoweniger befestigter, im Ganzen also von imponirenderem Eindrucke war, als ihn die ursprüngliche Anlage gemacht hatte. Aber auch allerdings nur der aeussere Eindruck konnte dieser Veränderung grösseren Erfolg verheissen [2]). Jamblichus ist wie ein Feldherr, der die Unmöglichkeit erkannt hat, vom eigentlichen Kern seiner Stellung aus den von allen Seiten auf dem Umkreis seiner Aussenwerke eindringenden Angriffen Stand zu halten. Er verlässt daher jene, um sich an diesen hin auszubreiten. Aeusserlich sieht Das wie ein Vorschreiten und eine gesteigerte Machtenfaltung aus, an sich aber ist es doch der

[1]) Vgl. hierzu vorläufig Kirchners Plotin p. 15. seq. p. 209. seq. Während aber auch hiernach immer doch nur Gradunterschiede zwischen Jamblichus einerseits und Porphyrius und Amelius anderseits anzuerkennen sind, liebte Jamblichus selbst es, sich mit neologischem Hochmuth von jenen Vorgängern zu unterscheiden. Kirchners Plotin p. 111. not. 3. p. 216. not. 20. Brandis kl. Ausg. p. 409. not. 291.

[2]) Denn im Grunde genommen ist es doch auch bei Jamblichus nur das alte Spiel mit den dehnbaren Kategorien des Eins und Vielen, des Seins und Denkens, des Vermögen und der Energie u. s. w., was zu immer neuen Combinationen verwandt wird. Das festere Gepräge erhalten die so gewonnenen Deductionen dabei auch nicht etwa durch eine grössere Abklärung des Inhalts, sondern grade auf dessen Kosten, und in Folge von lediglich formalen, zum Theil gradezu sinnlosen Entscheidungsgründen, wie etwa nach dem Schematismus der Zahlenlehre. In jede Art der Scholastik denkt man sich nur mit Anstrengung hinein, aber wie viel näher steht uns doch noch die mittelalterliche Scholastik als die neuplatonische.

Anfang des Ende; denn auch dadurch kann er dem Kampf weniger zu gewinnen, als nur in die Länge zu ziehn hoffen.

Dem Proklus [1]) aber blieb unter diesen Umständen — und um in Bilde zu bleiben — kaum noch eine andere Möglichkeit übrig, als den Kampf, der an Einem Punkte verloren war, an einem andern wiederaufzunehmen. Neue Waffen hat auch er nicht in's Treffen zu führen, wohl aber macht sich bei ihm mehr noch als beim Jamblichus das Bedenkliche der veränderten Stellung geltend. Die Kraft ist dadurch zersplittert, der Muth gebrochen. Vergebens erwartet man von der Erschöpfung der Kämpfenden, dass sie Wunder thun solle, die deren frischer Kraft unmöglich geblieben waren. Vergebens versichert man durch eine hier und da im Einzelnen angebrachte Abänderung der Lehre, und durch diese dem Leben eine völlig neue Wendung mittheilen zu können: aber der verheissene Erfolg bleibt aus; Einzelne, wenn sie nicht gradezu in's feindliche Lager gehn, wissen noch ihre Gelegenheit zu ersehen, um sich mit einigen Ehren entweder in die Stille unvolksthümlicher Gelehrsamkeit zurückzuziehen [2]), oder auch in die Breite unphilosophischer Volksvorstellungen zu verlieren. Für das Ganze des Neuplatonismus war der Kampf verloren. Es hatte einmal eine Zeit gegeben, wo diese Philosophenschule ihren Schirm zu breiten schien über alles Grosse und Herrliche der alten Welt, über alle geistig hervorragende Häupter wie auch über die Spitzen der äussern Macht. Dann waren ihr nur noch die Massen der alten, in ihrer Auflösung begriffenen Culturvölker treu geblieben, und schon um dieser Willen hatten es noch immer einzelne Machthaber, wie Julian

---

[1]) Wegen Proklus verweise ich hier auf Berger's eindringende exposition de sa doctrine Paris 1840. sowie auf Gass' Gennadios I. p. 60.

[2]) Instarmomniu sei hier Boethius genannt, mit dem wir uns später genauer zu beschäftigen haben werden. Nicht ohne Gelehrsamkeit und Talent, vielleicht selbst mit innerer Congenialität hat Kingsley seine Hypatia verfasst, die der Deutschen Lesewelt vorzüglich durch Sophie von Gilsa's Uebersetzung mit Bunsens praeconisirender Vorrede bekannt geworden. Nach der ernsten Seite gehört Hypatias Unterredung mit Philammon über den Gerechten des Platon, nach der komischen die mehrfach wiederholte Parallele zwischen den 7 alten Weisen und den 7 Philosophen des Chosroes zu den gelungensten Zügen.

für möglich und nothwendig, für ein Gebot der Klugheit wie für eine Pflicht des Herzens halten können, sich ihrer Sache anzunehmen. Aber — wie diese Versuche von Oben her scheiterten, so verloren sich jetzt auch, je länger je mehr die Massen von der einen Seite auf die andre hinüber. Der Erfolg ist nicht das letztentscheidende Weltgericht, aber den nächsten Fortgang der Weltgeschichte bestimmt er allerdings. Und dieser schritt jetzt immer unzweifelhafter über alles Das hinweg, was Neuplatonismus hiess. Vereinzelte Vertreter des Letztern irrten dann wohl noch als gelehrte Sonderlinge von dem Mittelpunkte der alten Culturwelt bis zu deren äussersten Gränzen, und von diesem wiederum zu jenem zurück. Im Grunde aber kümmerte man sich doch nur wenig um ihr Leben und Lehren, um ihr Leben und — Sterben. Die Nacht war gekommen für den Neuplatonismus, für die alte Philosophie überhaupt.

Aber nein! im Ernste war es doch nicht der Tag, der da ging, und die Nacht, die kam, sondern umgekehrt. Denn es verloschen ja, eins nach dem andern, alle die vielen kleinen, einzelnen und zerstreuten Lichter, die bisher in die Nacht geschienen. Freilich, wer in Eine Richtung mit den Blicken festgebannt, nur dies Verlöschen sah, der mochte fürchten, dass jetzt das Dunkel nur erst recht Ueberhand nehmen würde. Aber wer gen Osten sah, sah dort der Sonne Aufgang. Das war das wahrhaftige Licht, das alle Welt erleuchtet. Er war in Sein Eigenthum gekommen; aber die Seinen hatten Ihn nicht aufgenommen. Wie viele Ihn aber aufnahmen, Denen gab er Kraft, Gottes Kinder zu werden. Und unter Diesen, die solche Kraft empfingen, befanden sich auch Viele von Denen, die einst in der Finsterniss der Völker und unter dem Schatten des Todes gesessen hatten [1])!

---

[1]) Unsere ganze voraufgegangene Darstellung ist fast ausschlieslich dem Faden der Lehrentwicklung gefolgt, und hat auch aus dieser nur die wichtigsten Momente herauszuheben vermocht. Unerwähnt sind dagegen nicht nur alle die Lehrentwicklung berührenden Namen geblieben, die Nichts mehr als Namen sind, und deren Verzeichniss man in jedem Handbuch der Geschichte der Philosophie findet, sondern auch solche Factoren, die mehr die Berührung des Lebens — auf den Gebieten der Religion und Praxis, der Litteratur, Kunst und Fachwissenschaft — mit der Lehre, als diese selbst

angehn. Auf die Beziehungen der letzteren Art führt uns das vierte Buch zurück, da ohne ihre Berücksichtigung es dort eben so unmöglich sein würde das Verhältniss der Kirchenväter zum Platonismus vollständig zu überschauen, als es uns hier unmöglich gewesen wäre, jene gehörig darzustellen, ohne bereits Vieles, was die Kirchenväter angeht, vorweg zu nehmen. Auf dem lebendigen Durcheinandergreifen dieser beiden Seiten beruht aber vornämlich die Spannung und der hohe Reiz, den die historische Betrachtung jenes Zeitalters auf uns ausübt. Und wir wollten daher Manches hier lieber ganz unerwähnt lassen, als dasselbe aus seinem Maassgebenden Zusammenhange herauslösen. Nur soviel liegt auch jetzt schon zu Tage: die in den Thatsachen selbst liegende Antwort auf die Frage, wie die Philosophie innerhalb des Römischen Weltalter's die ihr für dieses (oben p. 234,) vindicirte Aufgabe nach der rein wissenschaftlichen Seite gelöst habe. Die Herscher hatten — mehr als Einmal — angefangen, zu philosophiren, sei's in ekletischer oder skeptischer, sei's in stoischer oder epikureischer, sei's in neupythagoreischer oder neuplatonischer Weise, und die Philosophie ihrerseits hatte sich — nicht ohne vorwiegende Rücksicht auf dies Entgegenkommen von jenen Seiten — zu eignen innern Fortentwicklungen aufzuraffen bemüht Aber was war, nach der rein wissenschaftlichen Seite hin als Resultat von dem Allen stehn geblieben? Nicht die Philosophie hatte den Herrschern einen neuen, durchaus festen Grund für ihr Denken und Wollen herzurichten vermocht. Diese waren vielmehr ihrerseits in den innerhalb der Wissenschaft selbst unerledigt gebliebenen Streit mithineingezogen. Denn standen sich nicht hier noch immer Mächte gegenüber, die eben so wenig in den Neuplatonismus ganz aufgegangen, als durch denselben untereinander ganz versöhnt worden waren. Weder getrennt noch gemeinsam hatte die Ideenlehre und das Organon die ganze Keimkraft ihrer speculativen Ideen im Neuplatonismus aufgehn sehn. Weder jener kühne Versuch, eine Entdeckung im übersinnlichen und überzeitlichen Jenseits zu machen, noch auch dieser gediegenste Versuch, den Boden des Diesseits anzubauen, waren Einer vor dem Andern gewichen. Zwischen beiden bestand noch immer ein Kluft, die zwar oft genug äusserlich verdeckt, zuweilen auch innerlich ausgefüllt, durchgängig aber doch in keiner von beiden Weisen fortgeschafft worden war. Und daneben breitete sich ausserdem das ganze Heer von Fachwissenschaften aus, ursprünglich hervorgegangen aus dem Schooss der Philosophie allmälig aber zu einer Selbständigkeit erwachsen, die die Aufgabe der Philosophie mehr zu verwickeln, als zu erleichtern geeignet war. Also auch von dieser Seite her nur ungelöste Probleme und unerreichte Resultate. Aber was für die damalige Gegenwart Resultatlosigkeit war, konnte nichts desto weniger die Möglichkeit von Resultaten für die Zukunft enthalten — vorausgesetzt nämlich, dass diese Zukunft zunächst sich selbst auf völlig neuen Grundlagen erbauete. Von dem Griechischen Boden war die griechische Philosophie durch Cicero gelöst: durch Plotin war sie innerhalb des ganzen Römischen Umkreises verbreitet. In diesen beiden Stadien war ihr

Resultat Resultatlosigkeit geblieben. Aber wozu konnte sie noch werden, wenn sich ihrer ein Geist bemächtigte, der, nicht aus der grichisch-römischen Welt geboren, sich selbst ein neue Welt erschuf, und der doch ein Paar Jahrhunderte lang in der griechisch-römischen Welt sein Zelt aufgeschlagen hatte, bevor er seine ökumenische Wanderschaft durch alle Völker und Zeiten antrat?

Drittes Buch.

Der Platonismus und das Christenthum.

„Die Wahrheit macht uns frei, nicht ihre Nachahmung!"

Hamann.

Drittes Buch.

Der Platonismus und das Christenthum.

§. 20.

Einleitung.

Unsere Geschichte des Platonismus ist an einem Punkt angelangt, wo sie in doppelter Beziehung es als eine unaufschiebbare Pflicht empfindet, dessen Verhältniss zum Christenthum in's Auge zu fassen. Abgelaufen ist vor unseren Augen ja das Ganze [1]) der vom Platonismus ausgehnden Wirkungen und Fortentwickelungen, so weit dasselbe auf vor- und ausserchristlichen Voraussetzungen beruht. Es treibt uns jetzt, vom eignen Standpunkt aus ein zusammenhängendes Urtheil über dies Ganze, über diesen breiten und tiefen Strom von Ideen zu fällen, der sich durch ein Jahrtausend der antiken Geschichte hindurchwälzt. Das Christenthum aber ist unser eigner Standpunkt.

Aber auch wenn das Christenthum nicht unser eigner Standpunkt, auch wenn es nicht diejenige, an dieser Stelle unbewiesene, und in gewissem Sinne vielleicht überhaupt unbeweisbare Voraussetzung wäre, die wir vor allem geschichtlichem wie philosophischem Urtheil machen: die Geschichte je-

---

[1]) Die einzige Ausnahme, die wir hiervon — mit dem Philo und dem ihn umgebenden Kreise — gemacht zu haben scheinen, wird unser nächstes Buch als keine wirkliche erweisen. Denn ein wie junger und degenerirter Spross des alten Baumes dieser jüdische Alexandrinismus auch gewesen sein mag: in seinen letzten Grundlagen weist er doch auch auf das Alte Testament zurück, und durch dieses auf das Neue voraus.

ner ausserchristlichen Entwickelung selbst drängt uns eine derartige Rücksicht auf, als auf denjenigen Factor, der, wie unsere bisherige Darstellung schon gezeigt hat, unmittelbar und unläugbar auf die letzten Stadien, möglicherweise und mittelbar aber auch schon auf die allerfrühsten Voraussetzungen dieser Entwicklung einen entscheidenden Einfluss ausgeübt hat. Das Streben nach historischer Vollständigkeit also, nicht minder als das Bedürfniss nach eigner philosophischer Entscheidung gebietet uns, an dieser Stelle das Verhältniss des Platonismus zum Christenthum zu beleuchten.

In diesem doppelten Motiv spricht sich dann aber auch schon weiter der Sinn aus, in welchem wir solche Erörterung anzustellen haben. Wer nämlich von dem Verhältniss jener zwei Factoren zueinander redet, kann es dabei entweder auf eine blosse Vergleichung derselben ohne Rücksicht auf die zwischen ihnen geschichtlich herausgetretenen Beziehungen, oder auch auf die Constatirung der Letzteren abgesehn haben Uns aber treibt schon jenes doppelte Motiv zu einer vereinten und möglichst gleichmässigen Behandlung beider Aufgaben und uns bestärkt in dieser Absicht auch das ziemlich unverkennbare Schicksal aller frühern, auf diesen Gegenstand bezüglichen Litteratur [1]). Denn die überwiegende Mehrzahl der ihr angehörigen Darstellungen verfolgt immer nur die eine oder die andere dieser Rücksichten, wenn nicht ausschliesslich, so doch mit Vorliebe: und eben darum leidet diese Mehrzahl auch an so vielen Gebrechen und Irrthümern, dass man — ohne ungerecht zu sein, wohl behaupten darf, ein unbefangener aber auch strenger Beurtheiler habe noch nie eine dieser Darstellungen aus der Hand gelegt, durch die er sich — was das Wesentliche angeht, denn von den mehr zufälligen Vorzügen oder Gebrechen ist hier natürlich nicht die Rede — hätte völlig befriedigt fühlen können. Wie principienlos, schief und ohne den sachgemässen Nachdruck sind doch die meisten Erwähnungen des Platonismus, die in jenen Darstellungen, die nur geschichtlicher Art sein wollen, vorzukommen pflegen:

---

1) Den Nachweis dieser Litteratur findet man im sechsten und siebten Buche.

wie eintönig und ohne die erreichbare Fülle des Inhalts dagegen die nur auf Vergleichung gerichteten, selbst wenn, was bisher übrigens auch nur selten der Fall gewesen, die Voraussetzungen und Regeln ihrer Vergleichung die richtigen sind. Es hat also auch hier, wie nicht selten in der Wissenschaft, der eigenthümliche Fall Statt, dass eine Aufgabe für sich allein nicht zu lösen, ihre Vereinigung mit einer zweiten aber nicht sowohl eine Vermehrung als eine Verminderung der Schwierigkeiten herbeiführt.

Denn was ist doch im Grunde genommen einfacher, als die richtigen Principien der Vergleichung zu finden, wenn man sich nur die ganze Fülle der Voraussetzungen und Consequenzen vergegenwärtigt, von denen die beiden zur Vergleichung kommenden Factoren geschichtlich umgeben waren: und wiederum, welcher Faden leitet sicherer durch die geschichtliche Betrachtung, als der stete Aufblick zum allgemeinen Zusammenhang, der sachlich auf je einer dieser Seiten herscht, und sich sehr characteristisch gegen den der gegenüberliegenden abhebt. Nur wo das Einzelne aus dem Allgemeinen, nur wo die Begriffe von ihrem geschichtlichen Leben gerissen werden: trübt sich das historische wie philosophische Urtheil mit Nothwendigkeit. An sich aber ist auf beiden Gebieten die Sprache der Wahrheit wie die des Gewissens. Es übertäubt sie leicht, wer sie nicht hören will, wer aber sie wirklich hören will, für den redet sie auch nicht in dunkeln Räthseln, oder zweideutigenOrakeln.

Die Voraussetzungen des Platonismus liegen in dem grössten Theil der ganzen ihm voraufgehenden, seine Consequenzen in dem der ihm nachfolgenden griechischen Cultur. Die Voraussetzungen des Christenthums dagegen enthält das Alte Testament, und seine Consequenz ist das gesammte Leben der christlichen Völker, soweit dieses sich noch irgendwie auf die positive Offenbarung zurück beziehn lässt. Man sieht, welche Fülle von Factoren sich hier auf beiden Seiten zur Vergleichung darbieten. Denn allerdings vergleichen lässt sich ja Alles miteinander, was nur irgendwo in einem gemeinsamen Gattungsbegriff zusammentrifft. Aber ebenso leicht sieht man doch auch ein, dass nicht jeder Factor der einen Seite mit jedem der andern sich nicht bloss überhaupt zu einer, sondern

bestimmter auch zu einer fruchtbaren Vergleichung eignet. Denn eine fruchtbare Vergleichung findet nur da Statt, wo auf Grund eines nicht allzu unbestimmten Tertium comparationis feine und characteristische Differenzen sich abheben. Diese Bedingung trifft nun aber nicht sonderlich zu bei allen denjenigen Factoren, die der Zeit nach zuweit auseinanderliegen. Zweckmässig wird daher nur der originale Platonismus, der Platonismus, wie er aus der Hand seines ersten Urhebers hervorgegangen ist, mit dem Inhalte der neu-testamentlichen-Offenbarung verglichen. Für die Vergleichung des Platonismus mit dem Alten Testamente tritt dagegen angemessener die historische Frage nach dem etwaigen Abhängigskeitsverhältnisse Jenes von Diesem ein, sowie für die Vergleichung seiner Fortentwicklungen mit dem Neuen Testamente die historische Darlegung des kirchenväterlichen Zeitalters in seinen platonischen oder neuplatonischen Beziehungen. So substituirt sich also in diesen beiden Rücksichten die historische Betrachtungsart der vergleichenden.

Anderseits fordert aber auch die historische Betrachtung in Einer Rücksicht nicht unzweideutig die sachliche Vergleichung. Die vorhin berührte, einer Vergleichung entgegenstehnde Schwierigkeit entfaltet nämlich für die geschichtliche Auffassung noch eine grössere Tragweite, als bisher angegeben, wenigstens wenn man dabei auf die besondere Eigenthümlichkeit des Christenthums achtet. Das Christenthum ist die absolute Religion, die Religion überhaupt. Ihr Begriff entsteht uns nicht [1]), indem wir sie mit andern Religionen vergleichen, und dann das ihnen allen Gemeinsame abstrahiren. Denn das Absolute hat keinen inhaltsvollen Gattungsbegriff, in dem es mit dem Relativen zusammenträfe. Das Christenthum ist das Maas, an welchem wir alle andern Religionen oder die zu ihnen gehörigen Philosophien messen, um zu erfahren, was an ihnen Religion ist. Wer dies bestreitet, thut dies aus Mangel an logischer Schärfe, wenn nicht zugleich auch aus Mangel an religiöser Tiefe. Lässt sich denn nun aber ein solcher

[1]) Vgl. hierzu die schlagenden Bemerkungen in Philippis Dogmatik. I. p. 2.

Factor wie hiernach das Christenthum ist, überhaupt der methodischen Vergleichung mit irgend einem Anderm, überhaupt der historischen Darlegung und Erklärung unterwerfen? Dieser Zweifel ist durchaus berechtigt für Jeden, dem es mit der absoluten Beschaffenheit des Christenthums Ernst ist. Und jede das Christenthum betreffende Vergleichung, jede derartige Geschichtserzählung, die ihm nicht innerlich gerecht zu werden weiss, wird es daher auch im besten Falle zu Nichts als schiefen Resultaten, zu Nichts als unrichtigen Behauptungen bringen. Aber ganz unmöglich ist desswegen doch weder eine solche geschichtliche noch eine solche vergleichende Betrachtung. Denn die absolute Religion — dies Wunder und Geheimniss, in das hinein zuschaun, selbst die Engel gelüstet — steht doch eben mitten in der Geschichte da. So gewiss das Christenthum einem Baume gleicht, dessen Wurzeln aus der Ewigkeit hervortreiben, und dessen Krone den Himmel überdacht: eben so gewiss steht es doch auch mitten unter uns, auf der Erde da, und grade Nichts kann besser darthun, dass es nicht aus reingeschichtlichen Voraussetzungen zu begreifen ist, als die Geschichte selbst. In allem, was das Christenthum angeht, weist sie über sich selbst hinaus, und grade darin erfüllt sie ihren erhabensten Beruf. Wie wir „die Vernunft nur haben, um durch sie unsere überaus sündige Unwissenheit zu erkennen,“ so kann und soll auch die Geschichte uns davon überzeugen, dass in ihr Uebergeschichtliches sich offenbart hat, dies Uebergeschichtliche kann und soll also auch Gegenstand einer historischen Aufgabe werden. Aber freilich die Lösung dieser Aufgabe, die ebenso schwer wie erhaben ist, erfordert die Anspannung aller wissenschaftlichen Kräfte, und wird am Allerwenigsten von Denjenigen erreicht werden, deren Gesicht immer nur das Einzelne erblickt, mögen sie dies auch mit noch so vieler subjectiver Ehrlichkeit, mit noch so vieler objectiv sein sollender Exactheit behandeln. Es ist ein kündlich grosses Geheimniss, ein eben so klares wie tiefes Wunder, nicht bloss an sich, dass Gott geoffenbart ist im Fleisch, sondern auch dass die frohe Botschaft davon in einer Predigt verkündigt werden konnte, die aus dem verwesenden Saamen korn menschlicher Worte und Begriffe ein Neuerschaffenes war,

Dieses Wunder bekommt aber Niemand zu Gesicht, der es nur in Einzelnheiten sucht, wie es Niemand trifft, der es nur in Einzelnheiten angreift. Man muss den ganzen wundervollen Plan der göttlichen Oekonomie, ihren Alles umfassenden Zusammenhang, ihre strenge Consequenz verstehn zu lernen suchen, wenn man will hoffen dürfen in seiner ganzen Stärke den geschichtlichen Beweis dafür aufbringen zu können, dass das Christenthum nicht rein geschichtlichen Ursprunges ist. Grade für diesen Beweis liegt nun aber keins der schlechtesten Hülfsmittel, keine der unwirksamsten Vorarbeiten in einer durchgeführten Vergleichung des Platonismus mit dem Christenthum, ich meine in einer durchgeführten Abschätzung Jenes vom Standpunkte Dieses. Nicht also dem Dienste des Unglaubens oder Halbglaubens soll dies Unternehmen sich untergeben, wie es demselben allerdings leider! nur zu oft seit den ältesten Zeiten bis auf die neuesten anheimgefallen ist: richtig behandelt, kann, soll und muss dasselbe vielmehr eine den versteckten oder offenbaren Gegnern der Christenthums aus den Händen gerissene und gegen sie selbst gekehrte Waffe werden.

So glauben wir also die diesem Buche obliegende Aufgabe sowol vollständig zu umfassen, als auch richtig zu gliedern, wenn wir zuerst fragen, ob Platon in irgend welcher Abhängigkeit vom Alten Testamente zu dem Inhalt seines für Leben und Lehre der Griech. Welt so bedeutsamen Systems gelangt sei, und sodann zweitens, ob — mit oder ohne diese Abhängigkeit, dasselbe irgend Etwas enthält, was, ich sage nicht, höher als das Christenthum oder demselben auch nur gleich gestanden hätte, sondern was auch nur ein Keim gewesen wäre, aus dem sich, durch noch so viele Zwischenglieder hindurch, in rein geschichtlichem Process das Christenthum, oder ein Theil desselben zu entwickeln vermocht hätte. Erst wenn wir diese beiden Fragen untersucht, und wie zu erwarten steht, verneinend beantwortet haben, wird unser nächstes Buch dann auch gehörig zu erweisen im Stande sein, dass, so wenig Platon „hebraisirt“ oder ein „Christliches“ enthalten hat, eben so wenig auch die ältesten Christen platonisirt haben. —

---

§. 21

Das angebliche Hebraisiren des Platon.

Wenn der Werth einer wissenschaftlichen Meinung von der Zahl ihrer Vertreter abhinge, so könnte es kaum um eine Behauptung besser stehn, als um diejenige, welche in der Ueberschrift dieses Paragraphen mit einem herkömmlichen, wenn auch mehr durch Kürze als Genauigkeit ausgezeichnetem Ausdruck benannt worden ist. Wiederum, wenn der augenblickliche Stand der Ansichten für eine solche Frage von endgültiger Entscheidung sein dürfte, so würde es sich kaum noch der Mühe verlohnen, der hier in Rede stehenden irgend welche Beachtung zu schenken. Uns aber liegt es ob, unbeirrt sowohl durch die eine wie durch die andere Rücksicht den Gründen nachzuforschen, die zur Entstehung Verbreitung und Verwerfung dieser eigenthümlichen Behauptung geführt haben. Die Beachtung ihrer weiten Verbreitung wird uns dabei unterstützen, das kleine Moment von Wahrheit aufzufinden, das in ihr verborgen liegt, während zugleich die Darlegung ihrer Entstehung ausreichen wird, uns die unhaltbare Beschaffenheit derselben einsehn zu lassen. In beiden Beziehungen wird es aber nicht ohne Frucht sein, uns einen Augenblick bei ihr aufgehalten zu haben.

Schon aus der vorchristlichen Zeit vernehmen wir Stimmen, die eine derartige Abhängigkeit des Grössten unter den griechischen Philosophen von den heiligen Schriften des jüdischen Volks behaupten. Und zwar gehören solche Stimmen sowohl heidnischen als jüdischen Schriftstellern an, ja! es ist nach sorgsamer Erwägung aller dabei einschlagenden Momente sogar nicht eben leicht zu entscheiden, wer auf diesen beiden

Seiten darin die Initiative ergriffen hat. Hatten doch auch beide eine ganz verwandte Bildungsart überhaupt, und insonderheit zu dieser bestimmten Frage eine ganz ähnliche Stellung. Die Griechen, die es behaupteten, trachteten darnach, ihre eigenthümliche Weisheit mit dem Nimbus eines möglichst hohen Alterthums zu umgeben. Die Juden ihrerseits wollten das Alte Testament in Uebereinstimmung mit den wirklichen oder vermeintlichen Ergebnissen der modernen Weisheit darstellen. Beide haschten nach einem Bande zwischen Altem und Neuen, zwischen Religion und Philosophie.

Noch viel häufiger werden wir dann diese Ansicht im Zeitalter der Kirchenväter wiederfinden, sowohl bei den eigentlich kirchlichen Schriftstellern, als auch bei Denjenigen, die in mehr oder minder lockerem Verhältniss zur Kirche, oder derselben auch gradezu gegenüberstanden. Dabei wird es indessen nicht zu übersehn sein, dass diese Ansicht doch keineswegs so häufig, und noch weniger mit solchem Nachdruck, so ohne alle und jede Einschränkung, geherscht hat, als wie man nach oberflächlichen Darstellungen annehmen müsste. Es beginnt vielmehr schon in dieser Zeit die Unterscheidung zwischen der erweisbaren Thatsache und der blossen Möglichkeit oder auch Wahrscheinlichkeit eines solchen Zusammenhanges aufzukommen. Man beginnt zu fragen, ob durch die Annahme desselben nicht auch Gränzlinien der weltgeschichtlichen Oekonomie verwischt werden, die man aufrecht zu halten mehr als Einen dogmatischen Grund hatte. Selbst das Mittelalter, auf das diese Meinung, wie so manches Andere von den Kirchenvätern übergegangen ist, und in dem sie, gleichfalls wie Anderes, noch fester und starrer ausgebildet ward, als sie in den mehrfach flüssigen Aeusserungen der Vorgänger erschien, selbst das Mittelalter baut doch nicht unbedingt auf dieselbe, sondern scheint dieselbe viel mehr als eine einmal feststehnde vorauszusetzen, als von Neuem zu erweisen. In dieser Art zeigt sie sich uns aber allerdings oft genug innerhalb des Mittelalters, in dessen historischer, philosophischer theologischer und sogar poetischer Ueberlieferung [1]).

[1]) Der arabischen und jüdischen Theologen und Philosophen gedenken wir nur im Vorbeigehen.

Was überhaupt das Grosse unserer Reformation, das Siegel ihres göttlichen Rechtes und ihre qualitative Verschiedenheit von allen und jeden Prinzipien der Sekte und der Revolution ist, dass sie unendlich viel mehr aufgebauet als zerstört, und demgemäss an dem Ueberkommenen Alles geschont hat, was sich nur nicht grade als ein Widerspruch mit dem Worte Gottes erwies: das zeigt sich auch an diesem, gegen die Hauptangelegenheiten zurücktretenden, an sich doch aber auch nicht ganz unwichtigen Punkte. In Luthers und Melanchthons Schriften, in den kirchenhistorischen, exegetischen und dogmatischen Werken der kirchlichsten Theologen ist nicht gar selten von den Funken und Fünklein die Rede, die aus den Schriften oder Ueberlieferungen der „ältesten Väter“ auf Platon übergesprungen sein. Und wenn z. B. Luther — neben manchem ernst strafenden oder heiter scherzenden Worte, das seiner vollen und gesunden Mannesbrust auch über Platon entquoll — Manches an Letzterem doch auch „nicht so gar närrisch“ fand, so bezieht er sich dabei unter Anderm auch auf Platons ägyptischen Aufenthalt. Dieser kirchlichen Gruppe stellt jene Zeit dann aber auch noch zwei andere zur Seite. Einmal die Humanisten, mögen diese dem Christenthum günstiger gesinnt sein, und dieses daher mit dem Platonismus, mit der Philosophie und dem Heidenthum überhaupt, zu versöhnen gedenken, oder auch im Gegentheil Jenes durch eine von diesen Mächten zu stürzen hoffen. Und sodann manche der ungläubigen Richtungen, wie z. B. die Antitrinitarier, die den Platon bald feiern, bald herabsetzen, immer aber zu Ungunsten der Offenbarung verwenden.

Endlich reicht auch noch bis in unser Jahrhundert hinein eine zwar immer dünner werdende Kette von Gewährsmännern jener Ansicht, die dieselbe zwar nicht ohne Clauseln aufzustellen, eben so wenig aber auch ganz und gar aufzugeben wagen.

Einer solchen Wolke von Zeugen gegenüber wäre es nun aber doch wissenschaftlicher Leichtsinn, wollte man ihrer Aussage nicht einmal das Recht des Gehörs eingestehn, selbst wenn man von vornherein ihre Unrichtigkeit vermuthet. Und in der That! es gehört auch noch gar nicht so viel Kunst der Darstellung dazu, um wenigstens mit einigem Erfolge den

Vertheidiger dieser Ansicht zu spielen, um wenigstens dem Scheine nach das Wort des Ficin zu bewähren, als beriefe uns Der zu Moses und den Propheten, der uns in die Schule des Platon beruft.

Denn findet sich nicht auch im Platon — so darf man fragen — Alles oder doch so gut wie Alles, Dasselbe oder doch ein ganz Aehnliches als Das, was das Alte Testament enthält von seinem „Im Anfang“ (Mos. I. 1.) an bis zum „grossen und schrecklichen Tage des Herrn“ (Maleach. IV. 5.) hin: „Die Schöpfungslehre, enthaltend die Entstehung aus dem Nichts, (Sophist. p. 168.), nach dem Motiv der göttlichen Güte, das dabei auftretende Wort Gottes, und der über den Wassern schwebende Geist (Timaeus, Republik, Epinomis, Briefe); somit also der Eine Gott (Parmenides) als der allein wahrhaft Seiende, zugleich mit den Andeutungen der Trinität als Vater Sohn und heiliger Geist, oder an letzter Stelle auch die heilige Liebe; ferner die Dauer der Welt in Gemässheit des göttlichen Willens (Tim); die Bildung des menschlichen Körpers aus Erde (Politikus, Protagoras, Menexenus, Kritias); die Gottähnlichkeit des Menschen, sowie seine Bestimmung zum Genuss und zur Verehrung Gottes, sowie zur Herrschaft über die Welt (Timaeus, Philebus, Theaetet, Phaedo, Phaedrus); das Paradies mit den heilsamen Früchten, sowie der Verlust desselben insidiante quodam daemone, sub voluptatis insolentioris esca (Politikus, Timaeus, Kritias u. A.); und ein ursprünglicher Fall der Geister (Kritias, Protagoras, Timaeus, Phaedrus, Symposium, Charmides); die Aufsicht göttlicher Wesen über die Schicksale der Völker (Politikus, Protagoras, Menexenus, Kritias); die Sündfluth (Kritias), der göttliche Ursprung und die Mittheilung des Gesetzes mit vielen seiner Einzelbestimmungen (Politikus, Protagoras, Menexenus, Kritias, Respublica, Leges u. s. w.); die Unmöglichkeit göttliche Mysterien mit der Vernunft zu begreifen (Epistol.); die Hoffnung auf Erscheinung eines durchaus heiligen Menschen auf Erden, der zur Offenbarung aller Wahrheit dienen werde (Phaedo, Respubl.); Gott als das Maass aller Dinge, zumal wenn Gott Mensch werde (Respubl); die sittliche Bedeutung der Reue, der Demuth und des Hochmuths (Laches und Respubl.); der

Vorzug des Unrechtleidens vor dem Unrechtthun (Gorgias); das Schicksal des vollkommen Gerechten, der um seiner Gerechtigkeit Willen von den Ungerechten verschmäht, verläumdet, gegeisselt und zuletzt von Allem an's Kreuz geschlagen werden wird (Respubl.) die Herstellung der Unsterblichkeit als von der Herzensreinheit abhängig gedacht (Epistol. Charmides); die Auferstehung aus der Erde, das zukünftige Gericht, mit Hölle, Fegefeuer und ewiger Seligkeit (Resp., Politikus, Protag., Menexenus, Kritias) [1].“ Auf diese Weise überzeugt man sich also, dass im Alten Testamente, sei's an Lehre sei's an Geschichte, sei's an Gesetz sei's an Weissagung, wenige Stücke zurückbleiben, die nicht auch im Platon hätten gefunden werden können und gefunden worden sind. Denn auch das eben Mitgetheilte bezeichnet doch nur die allgemeinsten Umrisse, die noch durch zahlreiche Einzelnheiten ausgefüllt zu werden vermöchten. Was liegt also näher, als den Platon nur für einen in's Attische übersetzten Moses zu erklären, und seine historische Abhängigkeit von Diesem zu behaupten?

Indessen ich möchte nicht missverstanden werden, wenn ich mich so lange bei einer Meinung aufhalte, deren Unrichtigkeit den Meisten wohl schon vor der Prüfung feststeht. Es könnte scheinen, als ob ich sie nur desswegen so ausführlich wiederlegte, weil mein Herz doch noch irgendwie an ihr hinge Davon schreckt mich aber in der That! schon das Bileamsschicksal zurück, das die Meisten der Früheren getroffen hat, die sich dieser Ansicht hingaben. Sie mussten segnen, wo sie fluchen, fluchen, wo sie segnen wollten. Sie gedachten Platon oder das Alte Testament oder Beide zu heben, indem sie dieselben miteinander harmonisirten, und sie haben in der Regel nur eine Verkümmerung und Trübung sei's des Einen sei's des Andern sei's Beider zum Erfolg gehabt. Denn vorausgesetzt, dass die eben gemachten Angaben über die zwischen Platon und dem Alten Testament bestehende Identität

[1]) Ich entnehme diese Worte aus meinem mehrfach citirten Aufsatze über den Platonismus der Kirchenväter p. 383. not. 13. seq. vgl. p. 400. not. 20. u. o. Zur Vervollständigung der dort gegebenen Aufstellungen genügt es hier an die sogenannten Luxdorphiana zu erinnern.

oder Analogie richtig wären: methodischer Weise kann man dann dem bösen Dilemma nicht entgehn, entweder Platon der Originalität zu entkleiden, falls man nämlich jenes Zusammentreffen mit dem Alten Testament aus einer historischen, gleichviel wie des Näheren vermittelten Abhängigkeit erklärt, oder auch das Alte Testament seines Offenbarungscharacters, falls man jenes sachliche Zusammentreffen ohne diese historische Vermittelung annimmt. Beide Glieder des Dilemma führen aber zu so bedenklichen Consequenzen, dass man, um ihm zu entgehn, lieber die Genauigkeit jener Angaben zuvor noch Ein mal untersucht. Denn auch das würde jenes Dilemma ja nicht sowol brechen, als höchstens abschwächen, wenn man behaupten wollte, dass Platon entweder absichtlich oder unwillkührlich das aus dem alten Testament Entnommene wesentlichen Veränderungen unterworfen habe, ganz abgesehn davon, dass hiemit die in Rede stehnde Identität des Biblischen und Platonischen selbst wieder in Frage gestellt werden würde. Immer also fordern uns die hierauf bezüglichen Daten zur genauesten Prüfung auf.

Eine solche Prüfung vermag ihr Geschäft nun aber unter folgenden vier Gesichtspunkten zu erschöpfen. Sie scheidet zuerst alle diejenigen Stellen das Platon aus, denen man die behauptete Beziehung zum Alten Testament überhaupt nur dadurch zu geben vermocht hat, dass man den für sie maassgebenden Zusammenhang entweder vernachlässigte, oder auch gradezu verkannte [2]. An zweiter Stelle diejenigen, die nur

[1]) Als Motiv solcher absichtlicher Veränderungen könnte man z. B. das Bestreben Platons ansehn, die benutzte Quelle abzuläugnen; als Grund solcher unwillkührlichen den Umstand, dass er Manches nur als Weissagung oder wie z. B. die Trinität nur in dunkler Andeutung aus dem Alten Testament zu schöpfen vermocht hätte.

[2]) Es genügt für jeden Fall Ein characteristisches Beispiel aus der Zahl der vorher angeführten hier zu erwähnen. Für den ersten die angebliche Schöpfung aus dem Nichts, die man insofern in Sophist. p. 168. finden kann, als hier ausdrücklich der Unterschied göttlichen und menschlichen Wirkens dahinein verlegt wird, dass jenes nicht wie dieses einen bereits vorhandenen Stoff voraussetze. Wie wenig aber auch damit der dogmatische Begriff der Schöpfung gegeben ist, zeigt sich am Deutlichsten daran, dass in jener Stelle Nichts ausgesagt wird, was nicht auch in fast allen heidnischen Religionen den Göttern beigelegt wird, das Vermögen nämlich, ein bisher noch nicht dagewesenes plötzlich hervorzurufen. Alle Religion, selbst die heidnische, bewegt sich so sehr in dem Elemente des Wunders, dass jener Gedanke ihr gar nicht so ferne liegen kann. Eher könnte man fragen ob ein allgemeiner Zug des Uebernatürlichen in die verschiedenen Religionen hätte hineinkommen können, wenn diesen nicht selbst die natürliche Offenbarung zu Grunde läge. Aber das würde doch offenbar für Platon zu wenig beweisen, für den es sich um eine Abhängigkeit von der positiven Offenbarung handelt. Ja! man könnte sogar behaupten, dass Platon von dem offenbarungsmässigen Schöpfungsbegriff nirgends so weit entfernt gewesen sei, als eben an jener Stelle wegen ihres Zusammenhangs mit eleatischem Pantheismus.

dem Wortlaute, nicht auch dem Sinne nach, also überhaupt nur scheinbar eine Uebereinstimmung mit dem Alttestamentlichen enthalten, in denen also die Beziehung zu Diesem kaum näher ist, als in jener ersten Klasse, sofern hier sogar die Gemeinschaft der Sprache fehlt, die sonst doch oft auch da noch vorhanden zu sein pflegt, wo schon die inhaltlichen Beziehungen auseinandergehn [1]). Dieser zweiten Klasse schliesst sich drittens der Complex eben derjenigen Stellen an, die zwar nicht so sehr dem Ausdruck aber doch der Sache nach eine gewisse, wenn schon auch sie keineswegs eine wirklich bedeutsame Aehnlichkeit besitzen [2]). Endlich aber kommen solche, die immerhin in Inhalt und Ausdruck mit dem Alten Testamente zusammentreffen mögen, die aber doch entweder wegen ihrer geringen

[1]) Hierfür stelle man das Wohlgefallen, welches der „gute Gott“ des Timaeus an seinem ausdrücklich für gut erklärten Werke der Weltbildung ausdrückt, zusammen mit dem: „Und Gott sahe an Alles, was er gemacht hatte, und siehe da, es war sehr gut.“ (Genes. I. 31.) Wie ist dieser letzteren Stelle die Creatürlichkeit der Welt bei aller Hervorhebung ihrer Güte aufgeprägt, während in jener Platonischen Stelle grade durch die Vollkommenheit der Welt deren Begriff und der Gottes ineinanderzufliessen drohen. Ist dem Platon doch die Welt selbst ein glückseliger Gott. Und ähnlich steht es um die platonische Gottähnlichkeit des Menschen in Vergleichung mit Genes. I. 27. Vollends aber die angebliche Menschwerdung Gottes beruht lediglich auf einer falschen Lesart.

[2]) So scheint mir z. B. Platons Aeusserung, dass die Welt ewig sei, weil der gute Gott sie nicht werde auflösen wollen, noch mehr dem Ausdrucke als dem Inhalte nach von der alttestamentlichen Vergänglichkeit der Welt als einer creatürlichen abzuweichen. Zufällig ist freilich auch hier die Differenz des Ausdrucks nicht.

Anzahl oder auch wegen ihrer unbedeutenden Beschaffenheit nicht soweit reichen, um einen historischen Zusammenhang zwischen Platon und dem Alten Testamente wahrscheinlich zu machen [1]). Wenn man aber erst alle diese Stellen abgezogen hat: so bleibt in der That! Nichts mehr übrig, was die weite Kluft zwischen den beiden Seiten auszufüllen vermöchte. Vielmehr wird diese sich grade dadurch in einem solchen Umfange der unbefangenen Wahrnehmung darstellen, dass man ganz verwundert nach den nähern Bestimmungen fragt, durch die jener geschichtliche Zusammenhang vermittelt gewesen sein soll, sowie nach den Gewährsmännern, die ihn behauptet haben. In ersterer Beziehung fehlt es nun aber ganz an allen festen Haltepunkten, es fehlt an allen bestimmteren und zuverlässigen Angaben, sowol über Platons aegyptischen Aufenthalt, der doch die Gelegenheit zu jenen Berührungen gegeben haben soll, als auch die angeblicherweise dort schon zu seiner Zeit vorhandene griechische Uebersetzung des Alten Testaments oder wenigstens aus diesem geschöpfte mündliche Ueberlieferung. Und in der zweiten Rücksicht darf weder Platon selbst als ein wirklicher Gewährsmann gelten, da die Stellen, in denen er sich selbst als einen Schüler Aegyptischer oder in Aegypten empfangener Weisheit bezeichnen soll, Nichts weniger als Dies enthalten, noch auch irgend ein anderer als ein glaubwürdiger, da unter Diesen keiner ist, der sich nicht entweder von diesem die Auslegung des Platon betreffenden Irrthume, oder auch von dem allgemeinen Vorurtheile hätte verführen lassen, dass alle griechische Weisheit ihre eigentlichen Wurzeln jenseits der griechischen Welt gehabt haben müsste,

---

[1]) Hierzu möchte ich z. B, den Kreuzestod des platonischen Gerechten rechnen, der doch auch dann Nichts mit dem Mann der Schmerzen aus Jesaj. 53. gemein hätte, selbst wenn an dieser Stelle oder irgendwo sonst im Alten Testament, grade die bestimmte Form des Kreuzes todes geweissagt wäre. Aber abgesehn hiervon enthält es allerdings etwas Beachtenswerthes, dass Platon grade die Gerechtigkeit des Gerechten als Grund der ihn treffenden Verfolgungen angiebt, während freilich ein stellvertretendes Leiden des Gerechten für die Ungerechten, welches Jesaj. 53. 4. und 5. so gewaltig hervorleuchtet, auch nicht mit dem Schatten einer Ahnung berührt wird.

Pythagoras u. A. nicht bestätigt, gradezu wiederlegt aber wird durch die Vergleichung der griechischen Weisheit mit den ihre Entstehung umgebenden einheimischen Quellen [1]).

So hält also jene „opinio decantatissima," wie Brucker das Hebraisiren des Platon mit Recht nennt, nach keiner Seite der Kritik Stich. Diese bestätigt vielmehr die aus rein dogmatischen Gründen naheliegende Ueberzeugung, dass auch durch Platon oder um seinetwillen die Scheidungslinien alttestamentlicher Oekonomie nicht verrückt sind. Die Natur kennt keine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Noch weniger die Geschichte überhaupt. Am allerwenigsten aber derjenige Theil der Geschichte, der die Veranstaltungen von Gottes positiver Offenbarung umfasst. Einer solchen *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* käme es aber zum wenigsten nahe, wenn der grösste unter den griechischen Denkern seine Weisheit nicht allein an dem in der Finsterniss scheinenden Licht der natürlichen Offenbarung, sondern zugleich auch an vereinzelten Funken der positiven entzündet hätte. Denn Gott hat zwar gemacht, dass von Einem Blute her alle Geschlechter der Menschen die Erde bewohnen, und „die Fülle der Zeiten" ist sein Tag, seit welchem das Evangelium von dem einigen Mittler für Juden und Heiden in aller Welt gepredigt wird. Aber was Gott in reichster, aber doch aufs Herrlichste zusammenstimmender Harmonie entfalten wollte, Das riss die Sünde des Menschen in grelle Dissonanzen auseinander. Da gab Gott die übrigen Völker in ihre eignen Wege dahin, freilich auch an ihnen sich nicht unbezeugt lassend. Sein Volk aber erwählte er sich, den Saamen Abrahams, des Geliebten, um aus ihm das Heil zu bereiten, das nur von den Juden kommen, wenn auch zu Allen gehn sollte. Von diesem Heil zeugen das Gesetz und die Propheten, der Gottesdienst und die ganze Geschichte seines nur nach wohlerkennbaren Gesetzen sich mit den übri-

---

[1]) Für alles Dies genügt es, auf das oben p. 172. Bemerkte zurückzuweisen. Die wegen Aristobuls in Betracht kommenden Stellen sind besonders Clem. Strom. I. 22. 150. Tom. II. p. 100; V. 14. 98. Tom. III. p, 69. Euseb. praep. evang. XIII. 12. p. 663. VIII. 10. 1; Cyrill. Alex. c. Jul. ed Spanheim 1696. IV. 134. Vgl. Zeller p. 573. Dähne Alex. Religionsphil. p. 73—112. u. oft.

gen Völkern berührenden Volkes. Warum also hätte mit Platon eine Ausnahme gemacht werden sollen von dieser grossartigen Architectonik der Weltgeschichte? Man sieht, vom Gesichtspunkt des alten Bundes lässt sich eine solche Ausnahme nicht einmal für wahrscheinlich halten. Ihre Abläugnung raubt aber auch dem Platon selbst Nichts an seinem wahren Werthe und Interesse. Er erscheint klein und nichtig, er ist der redendste Zeuge von der Erlösungsbedürftigkeit der natürlichen Menschheit, — aber innerhalb dieser ist gross, ja! beschämend gross zu nennen, freilich auch Das nicht zu seinem eignen Ruhme, sondern nur zum Ruhme Des, der sich auch den in ihre eigenen Wege Dahingegebenen nicht unbezeugt gelassen hat. Denn welches Gute hätte er, das auch er nicht empfangen hätte, welches Gute hätte er aber auch empfangen, das nicht aus der Eine Quelle aller guten und vollkommnen Gabe stammte.

Man muss ein Christ sein, um Platons ganze Grösse empfinden zu können: seine ganze Grösse aber verschwindet, so bald man ihn zum Schüler — oder wohl gar zum Meister — des Alten Testamentes machen will!

§. 22.

Der Platonismus und das Neue Testament.

Durch das eben erzielte Resultat ist nun aber auch der Vergleichung des Platonismus mit dem Christenthume ein nicht unerhebliches Präjudiz erwachsen. Denn das Alte Testament liegt im Neuen Testament erschlossen, wie Dieses in Jenem verschlossen. Man beraubt das Eine nicht weniger als seines ganzen Inhalts, wenn man ihm die Beziehung auf Christum nimmt, und man findet auch Christum nicht wirklich nach seiner ganzen Fülle im Andern, wenn man dieses der Beziehung auf's Alte Testament beraubt. Wie sollte also der Platonismus, dessen fernes, und beziehungsweise selbst gegensätzliches Verhältniss zum Alten Testamente wir soeben eingesehn haben, zum Christenthum ein so viel näheres besitzen können? Eher hätte man ja doch noch erwarten können,

dass Altes Testament und Platonismus desswegen mehrere Analogien untereinander besässen, weil ja beide noch vor der Erscheinung Christi, vor dem Tage des Herrn liegen, in dem sowol der Alte Bund als auch das Heidenthum — wenn schon Beide in sehr verschiedenem Sinne ihre Auflösung oder richtiger ihre Erfüllung fanden.

Nichts destoweniger wollen wir den Platonismus unbefangen auch darüber prüfen, wie er zum Christenthume steht. Und zwar in der Weise, dass wir den Platonismus selbst seinem eigenen Zusammenhange und seiner Abfolge nach noch einmal an uns vorübergehen lassen, und für jedes wichtige Glied desselben dessen Bedeutung am christlichen Maass festzustellen suchen. Denn so allein glauben wir eine gewisse Eintönigkeit und auch Ungerechtigkeit der Untersuchung vermeiden zu können, die sich nothwendig ergiebt, wenn man von vornherein die Vergleichung nach der Anordnung und den Kategorien der christlichen Dogmatik anstellt, und um diesen folgen zu können, den eigenen Zusammenhang und das innere Band des Platonischen auflockert. Was unsere Darstellung dadurch an Schärfe der Entscheidung einzubüssen scheinen mag, wird vielleicht doch nur ein scheinbarer Verlust sein, und jedenfalls reichlich aufgewogen werden durch die grössere Unbefangenheit, die wir in der der Entscheidung voraufzuschickenden Ueberlegung an den Tag zu legen vermögen.

Versucht man nun aber in Ein Wort die ganze Bedeutung des Platonismus zusammen zu drängen, so liegt diese in der Gewissheit von welcher Platon selbst durchdrungen gewesen ist, und welche er auch andern mitzutheilen gestrebt hat, in der Gewissheit von dem Vorhandensein einer andern als der diesseitigen, von den Sinnen zu erfassenden und in der Bewegung des Werdens, des Entstehens und Vergehens begriffenen, von Zeit und Raum umschränkten Welt. Es ist die eigenthümliche That des Platonismus, dass er das Wesen und die Wahrheit der Dinge nicht in dieses Diesseits verlegt, welches wir mit Augen sehen, mit Ohren hören und mit den Händen betasten können, nicht in das getheilte Stückwerk der irdischen Existenz, welche das was sie ist, immer zugleich auch nicht ist, sondern in die ungebrochene Wahrheit, Klar-

heit und Ganzheit eines jenseits liegenden Reiches, das nur mit den Organen des Geistes wahrzunehmen ist. Die Thüre, die in dieses Reich führt, aufgethan zu haben, das ist die That und Eigenthümlichkeit des Platonismus. Er geht nicht auf in die Betrachtung des Diesseits, sondern er kennt getrennt von diesem, neben und ausser ihm noch ein Jenseits. Und dies Jenseits lässt er nicht etwa beziehungslos neben jenem andern bestehen, sondern das Eine ist ihm das Vorbild und Muster, die Wahrheit und die eigenste Natur des Andern.

In diesen Worten liegt die Grösse des Platonismus angedeutet, seine Erhebung über alle früheren Philosophien, denn der Mensch hat so lange noch nicht die eigenthümliche Sphäre seines Wesens gefunden, als er es noch nicht versteht, aus der Sinne Schranken, wie der Dichter sagt, in die Freiheit der Gedanken zu entfliehen, oder wie wir vielleicht noch richtiger sagen dürften, aus der zügellosen Unstetigkeit der Sinne in die Gesetzmässigkeit des Geistes sich zu erheben. Und doch hatte selbst ein Pythagoras, Parmenides und Anaxagoras nur vereinzelte Lichter aus jener Welt festzuhalten gewusst, selbst ein Socrates hatte auf ihre Voraussetzung noch kein so dauerndes und allgemeines System von Erkenntnissen zu erbauen verstanden.

Nichts destoweniger liegt in diesen Worten aber auch die ganze Schwäche des Platonismus für den tiefer Nachdenkenden bezeichnet. Sie liegt darin, dass nicht nur im Einzelnen die Beziehung zwischen dem Diesseits und Jenseits nicht zu klarem Verständniss gebracht werden kann, sondern dass auch überhaupt die Frage auftaucht, wie ist das Diesseits möglich, wozu ist es nöthig, wenn doch aller Werth und alle Wahrheit desselben bereits im Jenseits gegeben war. Das Gute, welches wir hier unten kennen, ist freilich immer nicht ganz gut das Schöne nicht ganz schön, darum fordern wir ein an sich Schönes und Gutes als in einer andern Welt real vorhanden. Sobald uns nun aber diese Forderung erfüllt ist, begreifen wir unsern Ausgangspunkt, das hier unten gegebene Gute und Schöne nach seiner Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit selbst nicht mehr. Das ist das eigentliche Problem, an welchem der Platonismus theoretisch wie practisch scheitert,

die Schranke, die er nicht zu überwinden im Stande ist, sondern der gegenüber seine eigenthümlichen Kategorien sich zu verwirren und als ohnmächtig zu erweisen beginnen. Zwischen diesen beiden Polen bewegen sich alle einzelnen Lehren und Sätze, Gedanken und Anschauungen des Platonismus, zwischen jener unbewiesenen Voraussetzung einerseits, die nur deswegen nicht bewiesen wird, weil sie das Element und der Athem seines ganzen Philosophirens ist, und diesem Probleme andererseits, das der Platonismus allerdings als solches auch erkennt, aber zurückzuschieben bemühet ist, weil er instinctiv fühlt, dass er desselben nicht Herr zu werden vermag. Es ist daher sofort von entscheidender Bedeutung, schon diese beiden Punkte in das Licht der christlichen Beurtheilung zu rücken.

Das Christenthum müsste sich selbst aufgeben, wenn der Materialismus Recht erhielte, und als Zeugen gegen diesen kann es daher zu allen Zeiten die Entschiedenheit aufrufen, mit welcher der Platonismus das Uebersinnliche bekannt hat. Aber das Christenthum hat doch auch schon dieser Frage gegenüber von Anfang bis zu Ende ein eigenthümliches Verhältniss. Das zeitliche Leben, die sinnliche Erscheinung, die räumliche Existenz, sind ihm nicht als solche Quellen des Uebels oder gar des Bösen, und nicht Alles, was sich diesen Schranken zu entwinden weiss, gilt ihm deswegen für eitel Güte und Wahrheit. Auch die Sinnenwelt, auch die zeitliche Erscheinung kann ja keinen andern Ursprung haben als die Hand dessen, der nichts gemacht hat, daran er nicht ein Wohlgefallen gehabt hätte und das nicht sehr gut gewesen wäre, so wie es aus seiner Hand hervorging. Das Christenthum ist daher auch ungleich realistischer gesinnt als Platon, es ist so zu sagen menschenfreundlicher und natürlicher, sofern es von uns nicht verlangt, uns in einen unbedingten Gegensatz mit der Erscheinungswelt zu setzen, der in dieser Unbedingtheit für uns ein unausführbarer ist, nicht als ob es weniger strenge in seinen Anforderungen an dasjenige wäre, was es Bestand und Vollkommenheit, Werth und Wahrheit nennen will, wohl aber, weil es auch mitten in der Sinnenwelt die Wahrheit und den Werth herauszufinden weiss. So

droht denn also dem Christenthum nicht dieselbe Gefahr, an der der Platonismus am letzten Ende scheitert. Die Frage nach dem Wozu des Diesseits ist beantwortet durch die Voraussetzung eines positiven Verhältnisses zwischen Diesem und dem Jenseits. Und die Frage nach dem Woher braucht nicht neben den guten Gott als zweiten Erklärungsgrund irgend welches andre Princip zu stellen, wie dies der Platonismus nicht vermeiden kann, mag er dasselbe mit den Begriffen Gottes und der Ideenwelt noch so sehr zu vermitteln suchen, wie er dasselbe nicht einmal vermeiden will, um nicht den Gott irgendwie zur Mitschuld des in der Welt vorhandenen Schwachen und Unvollkommenen, Widerspruchsvollen und Vergänglichen, Uebels und Bösen heranziehen zu müssen. Der Gott des Christenthums ist ein schöpferischer, und die Creatur, die er aus dem Nichts hervorruft, ist an sich gut, der Gott des Platonismus bedarf der Materie, nicht sowohl, weil der Philosoph den Gedanken nicht zu vermeiden wüsste, dass jeder gewordenen Bildung ein Stoff, aus dem sie erfolgte, vorauszusetzen sei, als vielmehr deswegen, weil die Bildung doch nicht so ausgefallen zu sein scheint, um ganz allein auf die Rechnung des neidlos Guten gesetzt werden zu können. So steht über den letzten Jnstanzen des Platonismus doch noch immer wieder eine Art von blindem Verhängniss, während das Christenthum zurückweist nicht nur auf die Güte, sondern auch auf die Allmacht eines persönlichen Gottes.

Eben hiemit hängt nun aber auch der zweite Vorzug des Christenthums auf's genaueste zusammen. Der schöpferische Gott ist ein Gott der Offenbarung, der natürlichen zunächst und dann auch der positiven. An seiner Offenbarung bildet sich das christliche Urtheil zu jener Reife heran, die dem Sinnlichen und dem Zeitlichen giebt, was ihm gebührt, ohne deswegen dem Aussersinnlichen und Ewigen das Seine zu verkümmern. Dadurch vermeidet es auch die Willkür mit der der Platonismus seine Auffassung jener beiden Seiten als ein Grund- und Hauptpostulat, das er gar nicht mehr zu erweisen für nöthig hält, hinstellt. Es ist etwas von schwindelhafter Einbildung oder um es milder zu sagen, von gewaltsamer Anstrengung in Allem, was der Platonismus über das

Verhältniss seiner beiden Welten mehr behauptet, als erreicht, mehr fordert, als erklärt. Woher sollte das aber anders stammen, als aus dem Umstande, dass wir es hier mit Gedanken menschlicher Erfindung, dort mit den Offenbarungen eines ewigen Gottes zu thun haben.

Wer diese Eigenschaft in Abrede nehmen wollte, die doch von den verschiedensten Seiten in den verschiedensten Rücksichten und aus den verschiedensten Motiven anerkannt worden ist, der trete mit uns an die erste von den einzelnen Lehren heran, die wir im System unterschieden und als die bezeichnende Eröffnung des Ganzen behandelt haben, wir meinen die platonische L e h r e v o n d e r L i e b e.

Denn was war der kurze Sinn von allem Dem, was wir in dieser Lehre zusammen zu fassen gesucht haben und was wir als die Grundlage des Systems, als zusammenhaltendes Band seiner verschiedenen Glieder ansehen durften. Der Begriff der Liebe wuchs dem Platon aus dem der Freundschaft hervor, sie ist Freundesliebe in gemeinsamer Liebe zum Guten, sie ist nicht egoistische Selbstliebe, sondern Hingabe des Einen an den Andern, aber sie ist auch nicht blos diese Gegenseitigkeit des persönlichen Verkehrs, sondern gemeinsame Zurückbeziehung Beider auf eine höhere Vergangenheit, Ergänzung der einen zeitlichen Seele durch die andere mittelst einer sachlichen Gemeinschaft, die in einer vorzeitlichen Existenz vorhanden gewesen sein soll. So führt diese platonische Liebe ihr Leben zwar zwischen Personen und in der Zeit, aber ihr Ursprung liegt vor dem zeitlichen Dasein, ihr Endzweck geht über dasselbe hinaus, ihr Wesen gründet sich in rein sachlichen Beziehungen; die Kraft der Liebe quillt aus dem Wesen der Seele und das Wesen der Seele ist Unsterblichkeit, der Inhalt der Unsterblichkeit aber ist Ideenschau als höchstes Glück des Daseins wie der Erkenntniss. Das Wesen der Seele ist Unsterblichkeit, weil es Selbstbewegung, weil es ungewordener Anfang des Werdens ist. Ueber alles Werden hinaus liegt somit der Ursprung der Liebe; in den Vorgängen, die sie begründen, liegt sogar der entscheidende Grund für die Bestimmtheit des einzelnen und persönlichen Wesens. Wer nichts in jener Ideenschau erblickt hatte, wird

überhaupt kein Mensch, wer das Vorbild des führenden Gottes vergisst, vermag auch hier auf Erden nicht dessen Abbild in den Zügen des Freundes wieder zu finden. So steht die Liebe als ein rechter Dämon zwar in der Mitte zwischen Sinnlichem und Zeitlichem einerseits, sowie dem Uebersinnlichen und Ewigen andererseits, aber der Antheil, den die letztere Seite an ihrem Wesen hat, ist doch ungleich grösser als der der erstern. Ein Kind der Armuth und des Reichthums ist sie, aber der Reichthum ist doch der Vater, die Armuth nur die Mutter, sie ist ein Prometheusraub aus der Ueberfülle des göttlichen Reichthums, sie ist eine Gunst und Gabe der Götter mitten in dem Elend und der Verkommenheit des gegenwärtigen Lebens, sie ist Erinnerung an eine verschwundene Seligkeit.

Es soll nicht länger zurückgehalten werden, worauf die eben gegebene Zusammenfassung abzweckt, sie muss es nahe gelegt haben, dass der platonische Eros wenn überhaupt mit etwas Christlichem so nur mit dem Begriff des Glaubens verglichen werden kann. Denn dass er mit der christlichen ἀγάπη nicht bloss nicht identisch, sondern auch nicht einmal zweckmässig zu vergleichen sei, das mag vor der Hand die blosse Verschiedenheit des Wortes erweisen, da der tiefe sachliche Unterschied zwischen beiden in der weitern Darstellung sich schon von selbst herausstellen wird. Allerdings ist auch die platonische Liebe mit dem Glauben keineswegs identisch, aber es findet sich in jener doch kein Werth und keine Wahrheit, die nicht auch in diesem enthalten wäre, dieser aber schliesst Alles von seinem Begriffe aus, was jener noch als ein Mangel anhaftet.

Auch der Glaube setzt die Gemeinschaft mehrerer voraus, um innerhalb des zeitlichen Lebens zur Entstehung zu kommen, an dem Glauben des einen entzündet sich der des andern, so dass es in Folge davon auch zwischen den einzelnen kein stärkeres Band geben kann, als das des gemeinsamen Glaubens Aber diese Beziehung des einen Menschen auf den andern ist doch nichts Wesentliches für den Glauben. Sie trifft die Entstehung der fides qua creditur, ohne das Wesen der fides quae creditur unmittelbar anzugehn; wie sie auch

an der platonischen Liebe nichts Wesentliches ist. Denn denjenigen Gott, dem die Freunde gemeinsam nachgefolgt sind, lieben sie einer im andern, und grade so muss man sagen es ja auch nur Gott, den der Glaube des Nächsten mir bringt, indem er mir zum Glauben verhilft. Wie Gott des Glaubens Object ist, so ist er des Glaubens Anfänger und Vollender; er wirkt den Glauben des Nächsten, an dem sich mein Glaube entzündet, entzündet sich dieser aber, so glaube ich bald nicht mehr, um der Rede des Nächsten willen, sondern nehme das Menschenwort an, wie es denn auch wirklich ist, als Gotteswort. So ist also beim christlichen Glauben wie bei der platonischen Liebe die Gemeinschaft der Menschen unter einander nur Brücke für sie, um zur Gemeinschaft mit Gott zu gelangen. Hieran schliesst sich sofort eine zweite Berührung. Zwischen dem Glauben und der Predigt, aus der der Glaube kommt, herrscht jene Wechselwirkung, deren eine Seite das Wort enthält: wie können sie glauben, wenn ihnen nicht gepredigt wird, die andere aber das andere Wort: ich glaube, darum rede ich; und diese Wechselwirkung hat nun auch ihre genaue Analogie an der Stelle, die bei Platon das Wort der Beredsamkeit zwischen der einer Erfüllung bedürftigen Liebe des einen und der gleichen des andern besteht, denn durch nichts Anderes geschieht doch diese Erfüllung, als durch die Zurückbeziehung auf das Ewige mittelst der Erinnerung der zum philosophischen Wechselgespräch Begeisterten. Und wenn Platon eine solche Liebe nun als das grösste Gnadengeschenk der Götter, als das einzige Heilmittel für die Krankheit des zeitlichen Elends, als den letzten Rest eines Bandes mit der ewigen Herrlichkeit preist, so versteht es sich von selbst, dass solche und noch grössere Ausdrücke dem Christen zu Gebote stehen, wenn er den Werth des Glaubens schildern will. Der Glaube ist das zuversichtliche Ergreifen eines Unsichtbaren, als sähe man es, er ist das Auge, das nicht bloss in die Zeitlichkeit, sondern in die Ewigkeit, nicht bloss auf das eigene Elend, sondern auch auf die Herrlichkeit dessen schaut, der dies Elend selbst verwandeln kann, ja der nicht bloss in dem Mensch gewordenen Gotte den Erlöser, sondern auch in dem hungernden, durstenden, an Leib

oder Seele kranken Bruder wiederum den Erlöser zu erblicken weiss. Und hier blickt am Ende auch eine kleine Gemeinschaft durch, die der platonische Eros selbst mit der christlichen ἀγάπη theilt. Des Glaubens Früchte sind die Werke der Liebe, in ähnlicher Weise entspringt die platonische Tugend dem Eros. Die Werke der Liebe geschehen am Bruder, um Gottes und des Heilands willen. Die platonische Tugend will durch ihr Thun an dem Freunde sowohl in diesem als in sich selbst den gemeinsamen Gott Gestalt gewinnen lassen.

Indessen man kann nicht bis hierhin die Vergleichung getrieben haben, ohne schon der schneidenden Differenzen inne geworden zu sein, die die platonischen und christlichen Begriffe von einander trennen. Das Wesen des christlichen Glaubens ist vor allem Andern Gewissheit und Zuversicht, auf Grundlage dieser Zuversicht eine Freudigkeit und Festigkeit des Muthes, die auf das Tiefste davon durchdrungen ist, dass sie der Sieg ist, der die Welt überwindet, dass dem durch den Glauben gerecht Gewordenen das Licht immer wieder aufgehen muss und die Freude dem frommen Herzen, dass dieser Zeit Trübsal nicht werth ist der überaus wichtigen Herrlichkeit, die an ihr geoffenbart werden soll, der überaus wichtigen Gnade, die an ihr geoffenbart ist. Wie ganz anders steht es nun aber schon in dieser Beziehung mit der platonischen Liebe. Sie hat sich hinausgewagt auf das unablässig wogende Meer des Endlichen und Sinnlichen, auf diesem hofft sie gehen und festen Fuss fassen zu können, aber mitten in diesem selbstgewählten Unternehmen bricht sie dann zusammen, weil sie keine persönliche Gegenwart des Herrn, keine aufrechthaltenden Gnadenmittel, kein festes Wort der Verheissung hat, aus dem sie Sicherheit zu schöpfen im Stande wäre. Es ist ein heroischer Aufschwung in ihr, aber dieser Aufschwung enthält zum Mindesten eben so viel Verzweiflung als Zuversicht, Verzagtheit, als Trotz. Platon selbst schildert sie uns ja als einen ungeberdigen Eifer, der für eine unermessliche Unruhe und Sehnsucht ja nur eine mässige Befriedigung findet. Man lese und vergleiche doch nur ich sage nicht die heilige Schrift, denn sie ist zu hoch für solche Ver-

gleichung, doch aber was ein gläubiger Christ z. B. ein Kirchenvater, ein Luther vom Glauben redet, mit den platonischen Dialogen, die von der Liebe handeln, und man wird nicht zweifelhaft sein, auf welcher von beiden Seiten sich die grössere Festigkeit befindet, man wird dann der platonischen Liebe den Namen eines gewissen Glaubens vielleicht nicht streitig machen wollen, weil es ja so vielerlei Glauben in der Welt giebt, der eigentliche Glaube im rechten Verstande ist aber doch nur Das, das „einer eines Dinges ganz gewiss und ungezweifelt" ist [1]), und das ist die platonische Liebe nicht einmal Dem gegenüber, was den eigentlichen Inhalt ihres Wesens ausmacht. Und darum ist die platonische Liebe denn auch so wenig Hoffnung [2]) auf ein zukünftiges Gut, weil sie so wenig Festigkeit innerhalb der Gegenwart ist. Ihre Richtung geht nach rückwärts [3]), denn sie ist eine aus schmerzlichen Unbehagen geborene Erinnerung an die Vergangenheit, ja an eine Vergangenheit, die vor aller zeitlichen Existenz lag, und ausserhalb aller räumlichen Bedingungen verlief. Wie sollte sie daher auch nur diejenigen drei Momente in gleicher Art, Reinheit und Stärke besitzen, in denen wir ihr soeben allerdings eine Gemeinschaft mit der christlichen πίστις vindicirt haben. Wir haben sie gelobt als einen Aufschwung, der über das Sinnliche zum Uebersinnlichen, über das Zeitli-

---

[1]) Die im Text benutzten Ausdrücke gehören L u t h e r an. ed. Walch. XII. 2082. und 109.

[2]) Die Hoffnungslosigkeit oder doch Hoffnungsmattigkeit als ein allgemeines Symptom Platons und der alten Welt überhaupt, führt unter Anderm auch R i t t e r aus in seiner Recension von Ackermann's Schrift in den Theologischen Studien und Kritiken 1836. p. 471. seq. Und auf ähnlichen Gedanken beruht L a s a u l x 's geistvolle Schrift de dominatu mortis in veteres. Wie dem Leben so dem Tode gegenüber zeigt die alte Welt dem oberflächlichen Betrachter eine sehr heitere Stirn, dem ernsteren Nachdenken dagegen so gar manche „Trauer der Hoffnungslosen."

[3]) „Was waren die weisesten Heiden besser, als Menschen, die rückwärts gingen?" (Hamann I. p. 70.)

[4]) Uns freilich mag Platon vorwiegend den Eindruck eines freudigen Enthusiasmus machen, schon weil uns in ihm zugleich diejenige sinnliche Heiterkeit mit anweht, die auch Eigenthum der klassischen Welt war. Aber neben einer gewissen „vorlauten Freude" enthält Platons Enthusiasmus

che zum Ewigen, über das Persönliche zu dem Sachlichen der Ideenschau zu gelangen trachtet [1]: aber in eben diesen Beziehungen trifft sie doch auch wieder, und zwar zugleich von entgegengesetzten Seiten her, ein Tadel, von dem der Glaube seinem Begriffe nach frei ist. Dieser ist gerechter gegen das Sinnliche Zeitliche und Persönliche, und doch auch wiederum selbst freier von den Fesseln desselben als die platonische Liebe. Denn diese wendet zuerst allen diesen Factoren allzu sehr den Rücken, sofern sie die ihnen correspondirenden Seiten des Geistigen, Ewigen, Sachlichen in einem Gegensatze zu jenen, ja Widerspruche mit ihnen denkt. Hernach aber verfällt sie wieder zu sehr in die Macht derselben, wenn sie in der sinnlichen Schönheit [2]) das stärkste Nachleuchten der Ideenwelt erblickt, wenn ihr das persönliche Zusammenleben gradezu unerlässliche Bedingung ist, um mittelst der Erinnerung die Ideenwelt wieder zu ergreifen, und wenn sie sich zufrieden giebt mit der so aus dem Zeitlichen geborenen, durch die Liebe wiederhergestellten Ewigkeit, die doch

---

doch auch trübsinnigen Kleinmuth, wie bei Heraklit oder Parmenides eine menschlich edle δυςχέρεια τοῦ ἤθους, mehr jedenfalls als andre antike Figuren. Das Alterthum selbst stellte sich ihn zuweilen als dunklen Faltenzieher vor. Vollends aber christlicher Freude gegenüber schmeckt alle Heiterkeit der alten Welt nach Leichtsinn und Wehmuth zugleich, überhaupt nach den unausgeglichenen Gegensätzen des natürlichen Menschenherzen.

[1]) Ganz ähnlich äussert sich z. B. auch Thomasius in seiner Monographie über Origenes p. 20.

[2]) Im Anschluss an das in I. Theil p. 125. 1. Bemerkte erinnere ich davon, dass ich Platons Liebe hier nach der Reinheit der Absicht beurtheile, in welcher er diesen seinen Begriff dachte, als ein wirksames Gegenmittel gegen das natürliche und unnatürliche Elend, das seine Attische Umgebung mit ihren Begriffen von Liebe meinte. Dass eine solche Absicht freilich wenig zu bessern vermochte, wird Niemand überraschen; und dass Platon überhaupt noch anzuknüpfen denken konnte an solche Zustände, wie die ihn umgebenden waren, beweist, wie fern auch er noch der empfindlichen Zartheit und keuschen Gesundheit des Christenthums stand. Ein weitergehender Vorwurf trifft ihn aber doch nicht. Vielmehr hat er offen und laut gegen solche Sünden gezeugt, deren Erinnerung manchem unter den christlich gesinnten Lesern des Symposium u. s. w. den Genuss desselben — wie man also sieht, unbegründeter Weise — gestört hat.

immer nur ein mattes Abbild ist der in das Zeitliche eingegangenen. Und wenn die platonische Liebe auch gleichsam hervorwuchs aus der Freundschaft, so tödtet das entfaltete Gewächs doch den Keim, aus dem es hervorgegangen. Diese gewöhnliche Freundschaft wächst daher auch viel reichhaltiger und sicherer auf dem Boden des christlichen Glaubens, als auf dem der platonischen Liebe: und ebenso kann auf diesem auch das vorhin angedeutete Analogon der allgemeinen Bruderliebe nur ungleich verkümmerter an's Licht kommen. Endlich aber, wenn wir vorhin die Beziehung zwischen Liebe und Rede, — und folgeweise auch Liebe und Schrift, die nach Platonischen Voraussetzungen besteht, zu parallelisiren gewagt haben mit dem Verhältniss zwischen dem Glauben und dem sowohl mündlich gepredigten als schriftlich fixirten Wort der Offenbarung: wer fühlt dabei nicht sofort den weiten Abstand beider Seiten, in ihrer Beschaffenheit an sich, wie in deren weltgeschichtlichen Wirkungen. Der kunstvolle Dialog des Platon, dieses geheimnisvolle Mittelding zwischen mündlicher und schriftlicher Mittheilung, dieses anregende Wechselgespräch zwischen dem Schriftsteller und seinem Leser, es behält bei allen seinen Vorzügen, die der Gebildete bewundert, doch immer etwas Gekünsteltes, und der grossen Menge Unzugängliches. Die Bibel aber ist von allgemeingültigster Natur; sie redet eine Sprache für alle Völker, Zeiten, Personen und Situationen. Entstellungen und Missverständnissen sind Beide im Laufe der Jahrhunderte ausgesetzt gewesen: aber das Wort Gottes ist nicht todt zu kriegen, auch nicht seinem kleinsten Titel oder Buchstaben nach. Seine Macht schafft es sich nicht aus den Mitteln fortschreitender Schulweisheit oder aus den Zeugnissen der hin und her strömenden Bildung: wohl aber aus dem Lob der Unwürdigen und vor der Welt Verachteten. „Ein Philosoph für Kinder" ist Platon nie gewesen, und vermag er auch nie zu werden. Eben diese aber sind es, für die „der heilige Geist den Ehrgeiz gehabt hat, ein Schriftsteller zu werden." (Hamann II. p. 443. seq.)

So können wir denn unser Urtheil über die platonische Liebe dahin zusammenfassen. Es ist ein Vorzug des Platonismus, dass er in jener einen solchen Einheitspunkt unseres in-

neren Menschen, nach dessen Beziehungen zu Zeit und Ewigkeit, zu Sinnlichkeit und Vernunft, zum Wollen und Handeln, zu Personen und Sachen herzustellen versucht hat, wie ihn das Neue Testament meint, wenn es vom Herzen redet. Aber dass seine Erörterungen diesen Punkt wirklich zu treffen vermocht hätten, wird man nicht mehr behaupten können, wenn man diese Erörterungen in jenen angegebenen Beziehungen verfolgt. Die für den Platonismus so äusserst characteristische Lehre von der Liebe ist Idealismus. Dieser aber stimmt zwar bis auf einen gewissen Grad mit dem Christenthum trefflich überein; jenseits dieses vermag er aber dessen gefährlichster Gegner zu werden.

Indessen der Platonismus ist nicht bloss überhaupt Idealismus, näher ist er idealistische Philosophie; sein Standpunkt ist ein wissenschaftlicher, und zwar näher ein solcher, dem alles geistige Leben noch aufgeht in die Wissenschaft, alle Wissenschaft in die Philosophie. Daran schliessen sich später dann freilich auch sehr wesentliche Beziehungen der Philosophie zur Religion, zum practischen Leben, zur Kunst und Fachwissenschaft. Aber das Verhältniss zu Diesen ist doch von vorneherein ein von dem des Christenthums sehr verschiedenes, eben weil Christenthum und Platonismus an sich verschieden sind. Denn das Eine ist an erster Stelle philosophische Lehre, auf vernünftigen Beweisen beruhend, und durch wissenschaftlichen Zusammenhang sich bewährend; das Andere ist dagegen eine unmittelbare Lebensmacht, beruhend auf Offenbarung, auf den heilsgeschichtlichen Thaten Gottes, auf der Selbstbezeugung des heiligen Geistes. Von vornherein begiebt sich das Christenthum daher der Aufbietung seiner vollen Stärke, wenn es sich zu einer blossen Vergleichung zwischen Lehre und Lehre stellt; während es umgekehrt für den Platonismus das Günstigste ist, von dieser auszugehn. Die Lehre von der Liebe ist wie ein kurzer Inbegriff des ganzen Systems: darum konnte denn auch ihre Vergleichung mit dem Christenthum bereits das Meiste anklingen lassen, was wir überhaupt in dieser Zusammenstellung zu entwickeln haben. Aber wie die Lehre von der Liebe ihre volle Bestimmtheit erst in den andern Disciplinen fand, so muss auch unsere Vergleichung diese zu ihrer

eigenen Präcisirung heranziehn. Mustern wir also unter diesem Gesichtspunkt noch einmal die einzelnen Glieder des platonischen Systems.

Es war der Grundgedanke der Tugendlehre, dass alle Tugend Wissenschaft, und folgeweise alle Untugend Irrthum sei. Freilich nicht das gewöhnlich sogenannte, erfahrungsmässige Wissen war damit gemeint, sondern ein solches, dessen Wesentliches in der Beziehung zu Gott und den göttlichen Dingen, zu der in der Präexistenz geschauten Ideenwelt lag. Aber immer ist es doch der intellectuelle Factor, der als eigentlicher Grund und Stamm des Sittlichen galt.

Es frägt sich hier sogleich, ob das ein mit dem Christenthume vereinbarer Gedanke sei. Wir müssen es verneinen. Die Rolle, die Platon hier dem Wissen zuweist, behauptet im Christenthum der Glaube. Alles, was nicht aus ihm stammt, ist Sünde, eine nicht aus ihm geborene Sittlichkeit kann mithin auch nicht die wahre sein. Der Glaube aber ist nicht unmittelbar ein Wissen, wenigstens nicht ein begrifflich vermitteltes, wenn schon auch das Wissen aus ihm so gut hervorgehen kann und soll, als die Sittlichkeit.

Und um so mehr werden wir den christlichen Character der platonischen Tugend bestreiten müssen, je mehr wir uns vergegenwärtigen, was das entscheidendste Motiv war, um dessentwillen sie als Wissenschaft gefasst wurde. Sie wurde so gefasst, um auf das Festeste gegründet werden zu können, was der Fluss des zeitlichen Lebens enthalte, um nicht von den Eindrücken und Leidenschaften der Sinne, wie ein Sklave von seinem launischen Herrn hin und her gezerrt zu werden. Für dies Feste erklärte Platon aber desswegen die Wissenschaft, weil sie mittelst Erinnerung das einzige Band des Zusammenhangs mit der Ewigkeit sei. Aber eben alles Dieses zu sein, nimmt der Glaube für sich in Anspruch. Er ist stärker als alle Wissenschaft, er ergreift unmittelbarer als sie das ewige Sein, er hat eine noch ungleich grössere Innigkeit der Entscheidung durch sein persönliches Verhältniss zu einem persönlichen Gotte. Er macht das Herz fest; und dadurch den Menschen wiederum zu einem Baume, der nachdem er arge Früchte getragen hat, jetzt gute zu tragen vermag. Freilich wir haben dabei weder

neren Menschen, nach dessen Beziehungen zu Zeit und Ewigkeit, zu Sinnlichkeit und Vernunft, zum Wollen und Handeln, zu Personen und Sachen herzustellen versucht hat, wie ihn das Neue Testament meint, wenn es vom Herzen redet. Aber dass seine Erörterungen diesen Punkt wirklich zu treffen vermocht hätten, wird man nicht mehr behaupten können, wenn man diese Erörterungen in jenen angegebenen Beziehungen verfolgt. Die für den Platonismus so äusserst characteristische Lehre von der Liebe ist Idealismus. Dieser aber stimmt zwar bis auf einen gewissen Grad mit dem Christenthum trefflich überein; jenseits dieses vermag er aber dessen gefährlichster Gegner zu werden.

Indessen der Platonismus ist nicht bloss überhaupt Idealismus, näher ist er idealistische Philosophie; sein Standpunkt ist ein wissenschaftlicher, und zwar näher ein solcher, dem alles geistige Leben noch aufgeht in die Wissenschaft, alle Wissenschaft in die Philosophie. Daran schliessen sich später dann freilich auch sehr wesentliche Beziehungen der Philosophie zur Religion, zum practischen Leben, zur Kunst und Fachwissenschaft. Aber das Verhältniss zu Diesen ist doch von vorneherein ein von dem des Christenthums sehr verschiedenes, eben weil Christenthum und Platonismus an sich verschieden sind. Denn das Eine ist an erster Stelle philosophische Lehre, auf vernünftigen Beweisen beruhend, und durch wissenschaftlichen Zusammenhang sich bewährend; das Andere ist dagegen eine unmittelbare Lebensmacht, beruhend auf Offenbarung, auf den heilsgeschichtlichen Thaten Gottes, auf der Selbstbezeugung des heiligen Geistes. Von vornherein begiebt sich das Christenthum daher der Aufbietung seiner vollen Stärke, wenn es sich zu einer blossen Vergleichung zwischen Lehre und Lehre stellt; während es umgekehrt für den Platonismus das Günstigste ist, von dieser auszugehn. Die Lehre von der Liebe ist wie ein kurzer Inbegriff des ganzen Systems: darum konnte denn auch ihre Vergleichung mit dem Christenthum bereits das Meiste anklingen lassen, was wir überhaupt in dieser Zusammenstellung zu entwickeln haben. Aber wie die Lehre von der Liebe ihre volle Bestimmtheit erst in den andern Disciplinen fand, so muss auch unsere Vergleichung diese zu ihrer

eigenen Präcisirung heranziehn. Mustern wir also unter diesem Gesichtspunkt noch einmal die einzelnen Glieder des platonischen Systems.

Es war der Grundgedanke der Tugendlehre, dass alle Tugend Wissenschaft, und folgeweise alle Untugend Irrthum sei. Freilich nicht das gewöhnlich sogenannte, erfahrungsmässige Wissen war damit gemeint, sondern ein solches, dessen Wesentliches in der Beziehung zu Gott und den göttlichen Dingen, zu der in der Präexistenz geschauten Ideenwelt lag. Aber immer ist es doch der intellectuelle Factor, der als eigentlicher Grund und Stamm des Sittlichen galt.

Es frägt sich hier sogleich, ob das ein mit dem Christenthume vereinbarer Gedanke sei. Wir müssen es verneinen. Die Rolle, die Platon hier dem Wissen zuweist, behauptet im Christenthum der Glaube. Alles, was nicht aus ihm stammt, ist Sünde, eine nicht aus ihm geborene Sittlichkeit kann mithin auch nicht die wahre sein. Der Glaube aber ist nicht unmittelbar ein Wissen, wenigstens nicht ein begrifflich vermitteltes, wenn schon auch das Wissen aus ihm so gut hervorgehen kann und soll, als die Sittlichkeit.

Und um so mehr werden wir den christlichen Character der platonischen Tugend bestreiten müssen, je mehr wir uns vergegenwärtigen, was das entscheidendste Motiv war, um dessentwillen sie als Wissenschaft gefasst wurde. Sie wurde so gefasst, um auf das Festeste gegründet werden zu können, was der Fluss des zeitlichen Lebens enthalte, um nicht von den Eindrücken und Leidenschaften der Sinne, wie ein Sklave von seinem launischen Herrn hin und her gezerrt zu werden. Für dies Festeste erklärte Platon aber desswegen die Wissenschaft, weil sie mittelst Erinnerung das einzige Band des Zusammenhangs mit der Ewigkeit sei. Aber eben alles Dieses zu sein, nimmt der Glaube für sich in Anspruch. Er ist stärker als alle Wissenschaft, er ergreift unmittelbarer als sie das ewige Sein, er hat eine noch ungleich grössere Innigkeit der Entscheidung durch sein persönliches Verhältniss zu einem persönlichen Gotte. Er macht das Herz fest; und dadurch den Menschen wiederum zu einem Baume, der nachdem er arge Früchte getragen hat, jetzt gute zu tragen vermag. Freilich wir haben dabei weder

Recht noch Interesse, zu bestreiten, dass in der platonischen Tugendlehre Motive liegen, die insofern mit der christlichen übereinstimmen, als sie grade erst in dieser zu ihrem vollen Rechte gelangen. Dahin gehört die rücksichtslose Zurückbeziehung alles Sittlichen auf Gott und die göttlichen Dinge, die Platon durch den Mittelbegriff der Wissenschaft anstrebt. Aber wird bei ihm dies Ziel auch wirklich erreicht durch das dafür aufgebotene Mittel? und kann es wohl erreicht werden, da er die Heiligkeit des göttlichen Willens, das Gebot Gottes als einer heiligen Persönlichkeit, die erster Quell und höchste Norm des Sittlichen wäre, ich will nicht sagen: gar nicht, aber doch nur in sehr zurücktretender Weise kennt. Dahin gehört die starke Betonung der Verantwortlichkeit für das Böse, zu der Platon von dieser Tugendlehre aus um so mehr kommen musste, als jene von ihm vorausgesetzten Vorgänge der Präexistenz einerseits zwar den ganzen intelligibeln Character des Menschen bestimmen, anderseits aber doch als durchaus frei gedacht werden sollten. Die Schuld ist ja des Wählenden, der schlecht wählt, Gott aber unschuldig an allem Bösen. Aber wäre damit das uralte Räthsel vom Bösen durch Platon wirklich gelöst? Oder ist es nicht vielmehr ganz einfach nur zurückdatirt aus der zeitlichen Welt in die Präexistenz, ohne dass diese uns wirklich von ihm befreiete. Dahin gehören endlich jene von tiefehrlichem Ernste zeugenden Consequenzen, die namentlich der Gorgias von dem hohen Werthe der Strafe bei begangenem Unrecht, und von dem Vorzug des Unrechtleidens vor dem Unrechtthun zieht. Aber mit welch' einem ganz anderen *πλήρωμα* entwickelt das Christenthum diese Forderung als Platon Ihre Wahrheit hat, es ist allerdings nicht zu verkennen, das Herz des Platon ergriffen: aber wie mühsam und scheu, wie äusserlich und gezwungen weiss er sich dieselben doch nur erst vor seinem Verstande zu rechtfertigen. „Liebet Eure Feinde, segnet die Euch fluchen, und bittet für Die, so Euch beleidigen.“ „Das ist Gnade, so Jemand um des Gewissens Willen leidet, und das Unrecht verträgt.“ „Denn wen der Herr lieb hat, den züchtiget Er.“ Wie ganz anders lautet Das doch noch, als selbst die schönsten Stellen im Platon! Und dabei tritt grade hier das vorhin Angeführte so recht in ein

helles Licht. Das Christenthum fordert nicht nur Grösseres, es giebt zugleich die Kraft es zu erfüllen. Platon aber kennt keinen Erlöser. Denn selbst sein an's Kreuz geschlagener Gerechter leidet ja nur für sich selbst, und ohne eigene Schuld, nicht aber für Andere, auf dass sie Frieden hätten durch seine Strafe. Er kennt somit auch die Gnade [1]) nicht, da der Mensch nach ihm ebenso an sich fähig ist zum Guten, als verantwortlich für das Böse. Er kennt noch weniger einen rechtfertigenden Glauben, ohne den der Glaube, der die Quelle der Heiligung ist, doch selbst nicht zu denken. Er kennt endlich den

[1]) Dass Ein Mensch dem andern und Beiden eine gemeinsame Beziehung auf das Göttliche zur Entstehung der Tugend nothwendig sei, spricht Platon allerdings ebenso entschieden aus, wie Gottes bei der Weltbildung und auch in der providentiellen Ueberwachung des Weltverlaufs bethätigte Güte. Im unbestimmten Sinne der natürlichen Frömmigkeit denkt er auch Gott oder die Götter als Geber alles Guten, und somit auch der Tugend. Aber wie weit liegt alles Das doch von den christlichen Begriffen ab. Gottes Gnade und Barmherzigkeit gegen die Menschen hat ihre letzten Wurzeln in der Liebe des Vaters zum Sohne, *ὅτι ἠγαπήσάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου.* (Joh. XVII. 24.) In ihm liebt er die Menschheit, ehe denn sie war. Durch Ihn schafft er die Welt, und die Menschen nach seinem Bilde. Von ihm wird die gefallene Menschheit erlöst; und gerechtfertigt, wenn sie Ihn im Glauben ergreift, der sie zuerst geliebt hat. Hier geht also Alles von Person zu Person, und die Liebe Gottes ist gleichsam ausgegossen wie ein uferloses Meer. Aber das Göttliche, worauf sich die platonischen Menschen zurückbeziehn sollen, um tugendhaft zu werden, ist höchstens im Bilde Person, der Sache nach ein Unpersönliches, das weder zuerst liebt, noch auch nur wieder liebt, nachdem es geliebt worden. Daher wird es denn auch nicht sowohl im Glauben, als durch Erinnerung und Wissenschaft ergriffen. Oder glaubt man wirklich, dass auch von dem Gotte, dem die Liebenden in der Praeexistenz nachgefolgt sind, gesagt werden könnte, was von unserem geschrieben steht I. Ep. Joh. IV. 10.: *ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη, οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήσαμεν τόν Θεόν, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς, καὶ ἀπέστειλε τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*; und 19.: *ἡμεῖς ἀγαπῶμεν αὐτὸν, αὐὅτι τὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς.* Oder dass die *ὁμοίωσις Θεοῦ*, welche Platon gebietet, in ihrem letzten Grunde etwas anderes, als das Streben nach wissenschaftlicher Erkenntniss sei, von dem die *θείᾳ μοίρᾳ* entstehende Tugend nicht getrennt werden darf, wenn sie nicht grade eben so viel, als ihre Trennung beträgt, an sittlichem Werthe verlieren will. (Vgl. unseren I. Theil p. 134 und der Inhalt des Euthyphron). Auf die weltbildende und providentielle Güte des platonischen Gottes kommen wir gleich zurück.

Sündenfall [1]) nicht, denn selbst jener so oft damit verglichene Fall der Seelen — abgesehn davon, dass dieser doch eben so sehr als Folge einer gewissen Natur-Nothwendigkeit, wie zugleich als eigene freie Selbstentscheidung, eben so sehr in metaphysischer Allgemeinheit, als in ethischer Bestimmtheit erscheint — hat grade den entgegengesetzten Bezug wie der christliche. Adam fiel, weil er die verbotene Frucht vom Baum der Erkenntniss brach. Nach Platon aber ist alle Sünde ja nur Irrthum und Mangel der Erkenntniss: sie würde mithin, wenn auch nicht ganz, so doch mehr und mehr weichen müssen, wenn es ihm nur erst gelänge, jenen stolzen Baum der Erkenntniss zu pflanzen, und als ein Dach für die Einzelnen wie für den Staat wachsen zu lassen, auf den er es abgesehen hat [2]).

Was war ihm denn aber überhaupt Erkenntniss? Die Antwort hierauf brachte die Wissenschaftslehre. Und gewiss in keiner zweiten Disciplin hat Platon einen so werthvollen Schatz von gültigen Resultaten, wie in dieser, niedergelegt. Daran fühlt man sich auch in der Gegenwart oft erinnert, wenn man sieht, wie christliche Denker, die den Materialismus und Sensualismus bestreiten wollen, dies in erkenntniss-theoretischer Hinsicht oftmals mit stumpfen, oftmals sogar mit auf sie selbst

[1]) Ohne den Sündenfall lässt sich keine einzige der erfahrungsmässig vorkommenden sittlichen Erscheinungen verstehn, also z. B. auch nicht die vom Platon selbst, namentlich im Protagoras, mit Nachdruck betonte, dass wir Gut und Böse als solches erkennen, und doch Jenes unterlassen und Dieses thun. Zwar wird Platon Das nie als eine wahrhaft vollkommene Erkenntniss anerkennen, was nicht in sittliches Handeln ausbricht: aber trifft er mit dieser Behauptung wirklich das Wesen der in Frage stehnden Erscheinung? Das hiermit zusammenhängende sokratische Paradoxon von dem Vorzug des wissentlich vor dem unwissentlich Fehlenden hat von christlichen Voraussetzungen aus nicht einmal als Paradoxon Sinn, und wird schon von der gewöhnlichsten sittlichen Erfahrung Lügen gestraft.

2) Ich enthalte mich, noch mehr Bestimmungen aus der platonischen Tugendlehre heranzuziehn, da ihre Zusammenstellung mit Christlichem mir allzuwenig indicirt scheint. Dies gilt z. B. von der platonischen Tugendtetras in Parallele mit der Trias der christlichen Cardinaltugenden. So beliebt diese Zusammenstellung auch ist: so wenig Anlass giebt Platon im Grunde genommen, zu ihr.

zurückfallenden Pfeilen thun. Man begreift dann, dass es auch ihnen nicht schaden würde, zuvor gründlich beim Theätet in die Schule zu gehen. Aber so glänzend die in diesem niedergelegten Resultate auch sind: in dreifacher Beziehung befriedigen doch auch sie die christliche Kritik nicht. An einer ausgeführten Erkenntnisstheorie als solcher hat das Christenthum freilich kein unmittelbares Interesse: aber die principielle Stellung der Erkenntniss zur Praxis und zum religiösen Glauben, sowie die Auffassung vom Wesen der erkennenden Seele überhaupt ist doch für jede Religion von höchster Relevanz; und grade in diesen drei Rücksichten besteht nun Platon nicht vor dem Christenthum. Er hat es mit Nachdruck zu entwickeln verstanden, dass jedes sittliche Handeln auf Erkenntniss beruhen müsse. Aber die diesem seinem eignen Princip folgerecht entstammende Consequenz, dass nun auch jede wahre Erkenntniss den Drang haben müsse, in sittliches Handeln auszubrechen, hat er nur ungleich schwächer betont, und daher stammen alle jene Züge eines der practischen Wirklichkeit entfremdeten Idealismus, die auch dem Theaetet so handgreiflich aufgeprägt sind, und die bei einiger äusserer Aehnlichkeit mit dem Christenthum [1]), innerlich doch einen so grossen Contrast zu demselben bilden.

Mit dieser relativen Gleichgültigkeit gegen das Practische hängt dann aber auch zweitens die ganz ähnliche Stellung zusammen, die der Theaetet sich zur Religion giebt. Zwar ignorirt er diese keineswegs ganz; er führt sie vielmehr mit unter denjenigen Thatsachen auf, deren blosses Vorhandensein als solches aller sensualistischen Erklärung spottet; er bezeichnet, wenn auch mit Schonung, so doch in unzweideutigster Weise den Atheismus des Protagoras als eine Consequenz sei-

[1]) Man vgl. zu allem Folgenden meinen ersten Theil §. 7. besonders p. 147. 150. not. 2. Zwischen dem Gegensatz, den bei Platon der Philosoph und der Weltmann bilden, und dem christlichen von Kindern Gottes und Kindern dieser Welt herrscht allerdings eine aeusserliche Aehnlichkeit, die von der innern Verschiedenheit der Motive und Ziele aber so weit überwogen wird, dass ich gar nicht an sie erinnert hätte, wäre es mir nicht um die Abweisung eben dieser Uebertreibung, die in kirchenväterlicher wie in neuster Zeit vorgekommen, zu thun gewesen.

nes Sensualismus. Aber so fein und richtig auch die hierin niedergelegte Wahrnehmung ist, dass, wer den Geist aus der Welt verliert, bald auch Gott verlieren wird, und dass, wer nur den Sinnen Vertrauen schenkt, weil er keinen Glauben haben kann, der überall eine Zuversicht zu etwas Unsichtbaren ist, als sähe man es, folgerecht überhaupt keine Religion haben kann: wie wenig entwickelt sie bei Platon doch ihre ganze Stärke. Wie das ganze Alterthum, so ahnt auch Platon noch erst gar wenig, oder richtiger gesagt, noch Nichts von den tiefen Problemen, die das Christenthum durch die Aufeinanderbeziehung von Glauben und Wissen aufwirft, und noch ungleich weniger natürlich von den herrlichen Lösungen, die es ihnen zu geben weiss. Ich fordere damit nicht etwa vom Platon, was überhaupt erst für einen reiferen Standpunkt in Frage kommen kann: eben Dies ist es nur, was ich hervorheben möchte, dass hier ein solcher reiferer Standpunkt noch nicht im Entferntesten vorliegt. Die Religion hat hier noch nicht eine solche Beachtung erlangt, dass auch die Erkenntnisstheorie unerlässlich finden würde, eine bestimmte Stellung zu ihr zu gewinnen.

In Einem Punkte ist zwar auch Dies der Fall, aber in diesem Punkte nun grade in keiner heilsamen Weise. In der Voraussetzung von der Präexistenz der Seele greift allerdings ein religiöses Element entscheidend in die platonische Erkenntnisstheorie hinein. Aber dies Element ist nun grade zu sehr mit der Willkühr heidnischer Mythendichtung behaftet, um wissenschaftlich fördern zu können. Diese Präexistenz ist nach Platon der letzte Schlüssel für das Erkenntnissproblem: aber sie selbst ist doch nur ein neues Problem. Nicht einmal Platon selbst, so unerlässlich sie ihm auch ist, glaubt mit ganzer Sicherheit an sie, und vollends einem christlichen Auge kann sie doch nur als eine kluge Fabel, wenn nicht gar als eine verwunderliche Hypothese erscheinen.

Dem soeben über die Tugend- und Wissenschaftslehre Bemerkten entspricht nun aber das für die Güter- und Seinslehre Geltende mit eben derselben Correspondenz, mit welcher diese Disciplinen selbst einander correspondiren. Wir billigten es so eben, dass die platonische Tugend in der Wissenschaft, und

diese in der Präexistenz eine Begründung aus dem Ewigen und Absoluten zu erwerben trachte: aber wir mussten die Präexistenz selbst als ein Unerweisbares erkennen, wir mussten es ausserdem bestreiten, dass die auf sie gebaute Wissenschaft — und nicht der Glaube — eine solche Begründung zu verleihen vermöchte. So sagen wir denn auch jetzt, dass durch ihre Zurückführung aller relativen Güter auf die Idee als das absolut-höchste Gut, die platonische Güterlehre der christlichen unendlich viel näher rückt, als die irgend einer andern Art [1]). Aber jene Idee selbst ist doch um Nichts erwiesener als die Präexistenz, und zumal ihr Verhältniss zum Gottesbegriff laborirt an den grössten Schwierigkeiten, oder, was dasselbe bedeutet, an den grössten Gegensätzen zur christlichen Auffassung. Es ist auch von christlichen Voraussetzungen aus als trefflich, zu bezeichnen, wenn Platon die Gerechtigkeit für das „Eine was Noth thut,“ für die Norm aller Güter, wie die Ungerechtigkeit für den Quell alles Uebels erklärt, wenn er jedes irdische Gut nur für einseitig, und Selbstgenugsamkeit, Vollkommenheit und allgemeinste Liebenswürdigkeit dagegen für die Kennzeichen des höchsten Gutes hält. Selbst seine Theorie von dem „Mittleren,“ was es als ein Drittes zwischen Gut und Uebel geben soll, so wie die für das zeitliche Leben behauptete Unerreichbarkeit des höchsten Gutes lässt sich in christlichem Sinne verwerthen. Und so enthalten der Gorgias und Philebus auch sonst noch manches Licht, das im Dunkeln scheint [2]). Aber alle diese Linien der platonischen Güterlehre endigen doch zuletzt an Einem Punkte, der uns nicht mehr leuchten will. Dies ist kein anderer als die Idee selbst. Wen hätte Platon von ihr zu überzeugen, wem hätte er z. B. auch nur ihre Stellung zum Begriff des persönlichen Gottes einleuchtend zu machen vermocht. Der Philebus fordert ausdrücklich einen Solchen, wenn er den Urheber der Begränzung von den Gränzen selbst unterscheidet. Aber der Parmenides, der Sophist und Politikos löschen diesen Unterschied wieder aus, indem

[1]) Vgl. meinen ersten Theil, p. 182. not. 1.

[2]) Dies mag hier statt anderer Ideen die ernste Ausführung des Todtengerichts beweisen.

sie ihn an die Abstractionen des Eins, des Seienden, des Guten verlieren. Die Idee ist offenbar nicht ein blosser Gedanke innerhalb des göttlichen Geistes; aber dieser göttliche Geist fällt doch auch eben so wenig unter die Idee als eine über ihm stehende Norm. Die Räthsel der Erscheinungswelt mag die Idee lösen, — und aus diesem Grunde mancher Tadel, der sie trifft, abzuwehren sein; aber sie selbst ist doch nicht haltbar, am Wenigsten dem Gottesbegriff gegenüber.

Und auf diesen in sich schwankenden Grundlagen ruhet nun endlich auch die platonische Seelen-, Natur- und Staatslehre. Oder vielmehr auch diese ergreift dasselbe Schwanken mit, das jene Fundamente erschüttert. Ueber diese drei Disciplinen ist die grösste ästhetische Kraft des Platon, die wärmste Religiösität, deren er fähig war, ausgegossen: aber ist damit der alte Wurm getödtet, der innerhalb des Heidenthums auch bei den prächtigsten Bäumen an der Wurzel nagt?

Unendlich oft ist der Sokrates des Phädon mit dem sterbenden Christus verglichen worden. „Man hat den ehemaligen Bildhauer gefeiert, um desto füglicher über des Zimmermanns Sohn spotten,“ um diesen wenigstens seiner göttlichen Würde berauben zu können. Aber mit welchem Rechte dies geschehn ist, geschieht und auch noch oft geschehn wird, darüber frage man doch nur die Geschichte. Schaaren von Märtyrer sind in den Tod gegangen, weil sie „nicht bloss in diesem Leben auf den Herrn Christus hofften.“ Aber der Phaedon hat zwar zum Selbstmorde wider seinen Willen, und mit seinem Willen zum Leben nach der Philosophie zu begeistern, dem „König der Schrecken“ hat er aber doch Nichts von seinem Stachel zu nehmen vermocht. Ich glaube durch meine Darstellung dieses Dialogs gezeigt zu haben, dass seine eigenthümliche Grösse auch mich bewegt. Zugleich aber auch, dass er doch eben durch Nichts Anderes uns so bewegt, als weil er der klarste Ausdruck ist für die des Trostes und der Hoffnung entbehrende Situation der sich selbst überlassenen Menschheit dem Tode gegenüber. Sie möchte männlich sterben können: aber jenes Kind in ihr, von welchem Sokrates redet, will sich doch immer nicht ganz zur Ruhe geben. Sie ahnt es noch gar nicht einmal, dass sie noch zu einer viel grösseren Furcht Grund

hat, als diese Kindesfurcht ist. Denn „es ist schrecklich in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen, in die uns der Tod liefert, — weil wir sündig sind. Des Todes Stachel ist ja die Sünde. Dem gegenüber aber nur „so weise wie Sokrates zu sein,“ ist nach Young's trefflichem Ausdruck die Definition einer „modernen Narren“ [1]). Muss es doch auch selbst einem Rousseau wiederfahren, dass er weissagt, ohne es zu wollen, wenn er den Tod des Sokrates als einen ächt menschlichen, den Tod Christi als den eines Gottes preist.

Oder wer der Geschichte nicht glauben will, der befrage doch nur seine Philosophie, welches von dem im Phaedon enthaltenen Argumenten sie denn noch für definitiv stichhaltig ausgiebt? Es ist noch immer das Grösste und Eigenthümlichste an diesen Argumenten, dass sie ganz und gar aus der Luft des Platonismus heraus athmen, und dass diese ganz und gar Zuversicht zur Existenz des Ewigen sein will, und bis zu einem

---

[1]) Ich verdanke Hamann wie so Vieles, so auch diese schöne Stelle aus dem „christian triumph:“ (vgl. IV. p. 114.)

Talk they of morals? o thou bleeding love,
Thou maker of new morals to mankind!
The grand morality is love of Thee!
„As wise as Socrates“ if such they were,
(Nor will they 'bate of that sublime renown)
„As wise as Socrates“ might justly stand
The definition of a modern fool.

[2]) Dem Zeugniss des englischen Dichters und des französischen Schwärmers reihe sich nur noch das des grössten Deutschen Staatsmann's an. Arndt, wie er in seinen „Wanderungen mit dem Freiherrn von Stein“ selbst erzählt, begegnete es, dass ihm bei einem Gespräch mit Stein über die Unsterblichkeit einige Stellen aus Cicero de senectute einfielen. — „Gehen Sie mir mit Ihren alten Heiden! sagte da der Reichsfreiherr. Ich habe an meinem Katechismus genug, und wenn ich mehr haben will, an meinem St. Johannes und St. Paulus! Sie kommen mir auch mit den Heiden, wie Gagern mit seinem Seneca und Tacitus!“ Wie weit erhebt sich auch hierin Stein selbst noch über Arndt, Gagern, und auch über Wilhelm von Humboldt, der sich Zeit seines Lebens Sprüche der Weisen einprägte, um dereinst mit einem „grossen Gedanken“ aus der Welt gehn zu können. (Briefe an eine Freundin II. 107.) Wenn aber so etwas am grünen Holze geschieht, was soll am dürren werden?!

gewissen Grade auch wirklich ist. Aber eben desswegen bemühen dieselben sich doch eigentlich vielmehr darum uns zu erklären, wie es möglich war, dass wir in dies zeitliche Elend herabgekommen sind, als uns zu beweisen, dass eine Fortdauer nach demselben nothwendig sei. Wer aber wird sich hiermit begnügen, der nicht von vornherein jene Grundvoraussetzung des Platonismus theilt. Wer in dieser steht, fragt gar nicht noch erst nach Argumenten für die Unsterblichkeit, wer darnach fragt, wird nicht ohne Misstrauen gegen den platonischen Beweis des non posse mori sein, eben weil dies zu viel beweisen heisst, mehr jedenfalls als die natürliche Empfindung erwartet. Zwar geschieht auch das nicht ohne bewusste Absicht beim Platon. Es ist das tiefsinnigste unter seinen Argumenten: dass jedes Ding nur durch ein ihm specifisches Uebel zerstört werden könne; das specifische Uebel der Seele aber sei das Moralischböse, und da nun der Augenschein lehre, dass sie durch dieses nicht zerstört werde, so könne sie auch überhaupt nicht vergehen. Nun aber lehrt das Christenthum, dass, da Gott allein das wahre Leben ist, die Sünde, als Entfremdung von Ihm, der Tod sei und den Tod gebäre. Es ist hiermit also das specifische Uebel der Seele gefunden, und es muss ausdrücklich geläugnet werden, dass dasselbe die Seele nicht tödte. Nach christlichen Voraussetzungen kommt der Seele als solcher, d. h. der unerlösten Seele, gar keine ihr immanente Wesensunsterblichkeit zu: als creatürliche kann und muss sie sterben, sofern ihr Gott seinen schöpferischen Odem entzieht, als gefallene stirbt sie und ist todt, wenn sie nicht Der erlöst, der von Sich sagen konnte: Ich war todt, und siehe! Ich bin lebendig. So erreichen es also nach dem christlichen Maassstabe weder diejenigen Philosophen, die die Unsterblichkeit bestreiten, noch auch, die sie aus Gründen der Vernunft beweisen. Aber auch hier gilt Pascal's Wort: en Jésus-Christ toutes les contradictions sont accordées! Ja! nicht bloss die Unsterblichkeit der Seele empfängt verbürgt, wer da sprechen kann: „Ich weiss, dass mein Erlöser lebt!" sondern ihm fällt noch die Auferstehung des verklärten, ich sage, des verklärten Leibes zu, deren Gedanke nicht einmal in den Sinn eines Platon's kommen konnte, die Gott durch seinen Christus aber Denen bereitet hat, die

Ihn lieben! Dem Homer — und mit ihm dem griechischen Volk der älteren Zeit — galt der Leib als das wahre Selbst des Menschen, und da sie dieses nun im Tode vergehn sahn, so vergehn sahn, dass nur ein blasser Schatten noch von ihm zurückblieb: so konnten sie nicht anders als hoffnungslos trauern, wie wir dies früher gezeigt zu haben glauben. Aber ebendaher stammte auch dem Homer und dem griechischen Volke überhaupt jene zarte Pietät für das Schicksal des Leichnams, jene einzige Ausbildung und treue Beobachtung der auf diesen bezüglichen Bestattungsgebräuche, welche uns nirgends inniger und edler entgegentritt als in der Antigone des Sophokles, und mit dieser zartesten unter allen Regungen des Griechischen Volksgeistes trat es nun in einen scharfen Conflict, wenn die philosophische Aufklärung dem entseelten Leibe seine Ehre entzog, wie dies nicht nur beim Heraklit der Fall war, der den Leichnam verächtlich beurtheilte, weil er in ihm ja alle Bewegung erstarrt, alles Feuer erloschen sah; sondern selbst beim Sokrates, der die Seinigen dringend auffordert, in seinem bald erstarrt vor ihnen daliegenden Körper nicht mehr sein eignes Selbst, nicht mehr überhaupt einen ihrer Fürsorge würdigen Gegenstand zu erblicken. Hierin — in dieser an die Seinen gerichteten Forderung einer gewissen Theilnahmlosigkeit, lag neben allem relativem Rechte doch auch immer eine gewisse Härte des Characters — ungleich mehr noch als in der so oft besprochenen Wegsendung des Weibes. Denn dieses letztere Gebot war dem antiken Geiste durchaus natürlich, jenes erstere Verbot widersprach ihm unbedingt. Wie gross und göttlich aber erhebt sich über das Eine sowol wie über das Andere die Situation des Christen. Er giebt auch bei dem geliebtesten Todten mit ergebnem Herzen der Erde, was der Erde ist, dem Staube, was des Staubes. Aber er weiss auch, dass das Verwesliche unverweslich, das in Schwachheit und Trübsal Gesäete in Herrlichkeit auferstehn wird, und eben darum darf und soll er auch das zum Verwesen bestimmte Saamenkorn in Liebe und Ehren halten. Den Kranz der Liebe legt er auf's Sarg, — er mag und kann es, er darf und soll es, weil er über ihm das Kreuz des Glaubens aufzupflanzen vermag.

Während der Seele, und zwar nicht nur der Einen Welt-

seele, sondern auch der ganzen sich immer gleich bleibenden Anzahl von Einzelseelen, eine Wesensunsterblichkeit vindicirt wird, erklärt sich die platonische Physik ausdrücklich für das zeitliche Entstandensein der Natur als des grossen Weltleibs. Hier begegnen wir also scheinbar einem wichtigen Zusammentreffen des Platonischen mit dem Christlichen. Aber es erweist sich in der That! doch als ein nur scheinbares, sobald man auf das Motiv und die Tragweite dieser Aeusserung achtet. Nicht der Begriff des schöpferischen Gottes ist es, aus dem der zeitliche Anfang der Welt hergeleitet wird, sondern die sichtbare und darum für vergänglich erklärte Beschaffenheit der Welt selbst. Und wiederum, weiterhin führt diese Beschaffenheit der Letzteren nicht auch auf die Annahme ihres dereinstigen Unterganges, sondern hier mit Einem Male greift die Rücksicht auf das sittliche Wesen Gottes, auf dessen neidlose Güte in der Art ein, dass um ihretwillen die „Nichtauflösung des Wohlzusammengefügten versichert“ wird. Gradezu vertauscht treten hier beim Platonismus die Rücksichten auf Gott und die Welt also auf, als im Christenthum. Denn dem Letzteren ergiebt sich das Entstandensein der Welt schon ganz einfach und unmittelbar aus seiner Idee eines schöpferischen Gottes, während ihm umgekehrt nicht aus Dieser, sondern aus der Verderbtheit der Creatur, die Möglichkeit, beziehungsweise Nothwendigkeit des dereinstigen Unterganges hervorgeht

So wenig Platon hierin den Begriff des schöpferischen Gottes hat, so wenig hat er ihn auch überhaupt. Man denke doch nur an die — von Platon nicht einmal unwillig ertragene, sondern gradezu geforderte Nothwendigkeit der Materie, um den Abstand des platonischen Gottes vom schöpferischen mit Einem Blicke einzusehn. Nicht einmal die Einheit des Gottesbegriffs — oder auch nur dessen persönliche Fassung — wahrt er durchgehends mit Treue, wie viel weniger kann von einer Trinität bei ihm die Rede sein. Alles Dies widerlegt ja schon mehr als zur Genüge dio Reihe der den höchsten Gott unterstützenden Untergötter, mit denen die Darstellung des Timaeus bevölkert ist. Sie sind dem höchsten Gotte unerlässlich, weil Dieser sich selbst für zu gut findet, um das be-

gonnene Werk der Weltbildung ganz bis zu Ende durchzuführen. Wer hierin — ohne dass er noch sonst durch etwas Besonderes verführt wäre — etwas der Sabbatsruhe unseres Gottes, etwas dem Johanneischen λόγος und der Trinität überhaupt Vergleichbares erblicken kann, den beneide ich wahrlich! um sein Talent zu distinguiren und zu combiniren. Es ist schon eine grosse Sünde gegen die Grammatik, aus dem μὴ ὄν des Platon, das οὐκ ὄν (oder τὰ οὐκ ὄντα) zu machen, aus dem der christliche Gott die Welt schafft; aber es ist noch eine viel himmelschreiendere Sünde gegen alle gesunde Logik, Exegese und Dogmatik zugleich, wenn man jene Begriffe selbst, die in Platon und in der Bibel vorkommen, mit einander identificirt. Und wenn dies dessenungeachtet unzählige Male geschehn ist, von den Tagen des Clemens, des Celsus und Arius an, durch die Zeiten eines Scotus Erigena, und Marsilius Ficinus hindurch bis auf die eines Fichte und Hegel, eines Baur und Strauss herunter: so mögen die dazu führenden Motive im Einzelnen so verschieden gewesen sein, wie sie wollen; niemals sind sie einer unbefangenen Ansicht der betreffenden Sachlage entsprungen. Uebrigens weiss man auch bei manchen dieser Vertheidiger einer platonischen Schöpfungslehre nicht, ob sie mit dieser dem Platon mehr eine Ehre oder ein Leids anthun wollen, da doch nach ihnen „der Schöpfungsbegriff der Grundirrthum aller falschen Metaphysik“ ist [1]).

Wie gross und über allem Ausdruck erhaben stellt die Genesis die schöpferische Allmacht und Güte dar! Durch das Eine scheidet sie die Creatur von ihrem Gott, wie sich dieser durch das Andere zu ihr herablässt. Da ist kein Stoff, an den der Schöpfer gebunden wäre, wenn jedes Mal auf das Es werde! die mächtige Antwort des Es ward erfolgt. Da ist kein Zug der unendlichen Macht, der nicht von dem Segenshauch einer unendlichen Liebe belebt wäre, wenn jedes Mal auf das Es ward! das göttliche Siegel des „Und siehe! es war alles sehr gut!“ gedrückt wird. Jene Macht und diese Güte

[1]) Vgl. Philippis Dogmatik II. p. 250, Bemerkenswerth bleibt doch auch immer Leibnitz's Spott über diejenigen Philosophen, die ohne den Schöpfungsbegriff begreifflich auskommen zu können vermeinen.

aber sind gleichsam die Grundlagen jenes grossen Sabbaths mit welchem Gott feiert von allen seinen Werken. Da stört auch nicht ein einzigster Laut, auch nicht eine einzigste Ahnung des Bösen die ganze feierliche Stille des Schöpfungsmorgen. Die göttliche Allmacht ruft dem Nichts, dass es Etwas, und diesem Etwas, dass es Alles werde, was sie will. Die göttliche Liebe aber rathschlagt mit sich selber, um so viel Segen herzustellen als möglich. Was von allem Diesem findet seines Gleichen nun im Platon?

Es wäre ungerecht, und also auch unchristlich, wenn man behaupten wollte, dass von demjenigen Lichte, welches uns aus der Genesis entgegenstrahlt, auch nicht einmal ein Funke im Timaeus enthalten sei. Aber es wäre auch nicht bloss den christlichen Interessen, sondern schon den Anforderungen der gewöhnlichsten Kritik zuwider, wenn man in diesem Funken den so bedeutsamen Schöpfungsbegriff selbst erblicken wollte. Ich will noch lieber mit den Kirchenvätern zu der mehr als unwahrscheinlichen Hypothese greifen, dass Platon aus der Genesis geschöpft habe, als mit dem Jesuiten Baltus auch das Vorhandensein jenes Funkens abläugnen. Denn die positive Offenbarung negirt nicht sowol die natürliche Offenbarung, als wie sie dieselbe voraussetzt: aus dieser aber stammt jener Funke, stammt alles Grosse und Bewegende, was den Eindruck des Timaeus auf uns mitbestimmt. Aber ich will noch lieber jener Kurzsichtigkeit und Stumpfheit des Baltus mich schuldig machen, als mit dem Unglauben und Halbglauben der Hallucination unterliegen, als habe Platon — unabhängig von der positiven Offenbarung — die Schöpfung aus dem Nichts gelehrt, als habe er sie lehren können, was nach seinen eigenthümlichen Voraussetzungen gradezu unmöglich war. Vollends aber das höchste Maass unwissenschaftlicher Praeoccupation erreicht es, wenn man, wie es auch geschieht, den Schöpfungsbegriff zwar im Platon behauptet, im Mose aber entweder ganz verkennt oder doch nicht mehr, nicht weniger anerkennt als im Platon. Denn im Platon laufen handgreiflich die Begriffe des Göttlichen und der Welt durcheinander, die Eigenschaften göttlicher Güte und Allmacht aber widereinander. Darum beabsichtigt zwar der auf die Idee des Gu-

ten blickende, und der durchaus als neidlos geschilderte Gott auch die Welt so gut als möglich zu machen. Aber dies „so gut als möglich,“ das sich auf den Eindruck der wirklich gewordenen Welt stützt, scheint dem Weltbildenden Gotte doch eine so erhebliche Schranke aufzuerlegen, dass dieser sich von der unmittelbaren Durchführung seines Geschäftes zurückzieht, das dann natürlich auch in den Händen seiner untergeordneten Nachfolger zu schlechthinniger Güte nicht mehr zu gelangen vermag. Und wiewohl es hierzu nicht gelangt, heisst die Welt Platon dennoch ein vollkommner und glückseliger Gott Und wiewohl der Timaeus grade von Denjenigen angeführt zu werden pflegt, die von Platons Theologie die Identität mit dem Christenthum behaupten: eben hier greift er am Umfassendsten nach den Göttern der Volksreligion. Wer, wie er, die Schwierigkeit Gott zu erkennen, die Unmöglichkeit ihn Allen zu verkündigen, beklagt: Der kann nicht wissen, dass Gott selbst sich allen Menschen „nicht unbezeugt gelassen“ hat. Wer wie er von den Sternen und andern gewordenen Göttern redet, der kann den Einigen oder gar den dreieinigen Gott nicht kennen.

Nachdem wir so den Grundstein der platonischen Physik weggezogen haben, kann es nicht von Interesse sein, noch die einzelnen Bestimmungen derselben an ein christliches Maass zu halten. Wir wenden uns vielmehr weiter zu der Staatslehre, und zwar sofort mit der Frage, ob nicht auch in dieser ein principiell entscheidendes Verhältniss vorliegt, das uns, ähnlich wie dort, aller Detailuntersuchungen überhebt. Und gewiss! alle jene so zahlreichen Zusammenstellungen der platonischen Republik, sei's mit der christlichen Kirche sei's mit der politischen Gesetzgebung des Alten Bundes, hätten gar nicht aufkommen können, wenn man sein Auge schärfer auf die Principien, statt auf abgeleitete Bestimmungen gerichtet hätte. Alle Lehren der platonischen Politik — mögen sie nun Irrthümer oder Wahrheiten sein, dependiren von der in den Gesetzen am Deutlichsten ausgesprochenen Forderung, dass nicht in etwas Sterbliches sondern in Gott des Staates Princip und Maass, sein Anfang und sein Ende verlegt werde. Und dieses Ziel wird nicht anders erreicht werden können: als

wenn entweder die Philosophen zur Herrschaft gelangen, oder auch die Herrscher zu philosophiren anfangen. Nur in einem dieser Fälle, dann aber auch gewiss wird das im Himmel befindliche Urbild des Staates auch auf Erden Möglichkeit haben, — in einer Art von Wiederbelebung des Alten Athen, in der völligen Unterwerfung aller Einzelnen unter das Ganze, in einer Darstellung dieses Ganzen zu dem vollkommnen Bilde Eines grossen und durchaus gerechten, in seiner Gerechtigkeit aber auch glückseligen Menschen. Und hiermit hat Platon nun auch insofern durchaus Recht behalten, als es wirklich nicht eher besser geworden ist, weder im Leben der Völker noch in dem der Einzelnen, als bis aus einem göttlichen Princip die Gerechtigkeit aller Gemeinschaft, aus der Rücksicht auf das ewige Heil auch alle Entscheidungen über das zeitliche Wohl abgeleitet wurden. Die alten Staaten starben, und mit ihnen ihre Religionen. Aber aus der Verwesung der Welt schuf Gott ein Neues: die christliche Kirche und den christlichen Staat. Und auch darin hat Platon Recht behalten, dass das aus diesem Neuen hervorquellende Gemeinleben sich gestalten müsste nach dem Bilde und in das Wesen eines vollkommnen Mannes. Und so mag denn eine müssige Beschaulichkeit sich auch noch weiter daran ergötzen, ähnliche Erfüllungen dieses platonischen Prophetenthums in der christlichen Welt aufzusuchen! Aber — die Hand aufs Herz! — glaubt man wirklich, dass der Prophet selbst diese seine Erfüllung als solche erkannt hätte — dass Platon jenes göttliche Princip und diesen vollkommen Menschen, dass er seinen König-Philosophen und dessen Werk wiedergefunden hätte in dem Menschensohne, der sich selbst als einen König bekannte, aber als einen solchen, dessen Reich nicht von dieser Welt sei, der sich selbst „die Wahrheit" nannte, zugleich aber seinem himmlischen Vater dafür dankte, nicht bloss dass er sich den Einfälligen offenbart, sondern auch den Weisen dieser Welt verborgen habe; und in der Kirche, die der geistliche Leib ist dieses Menschgewordenen und zu seiner ursprünglichen Herrlichkeit wieder erhöhten Gottes, und in dem christlichen Staat, der mit dem Inbegriff aller seiner Kultur wie das wechselnde Kleid ist um diesen ewigen und zur Ewigkeit reifenden

Leib. Das Allermildeste was Platon dem gegenüber vielleicht gesagt hätte, wäre gewesen, dass er in ihm gefunden hätte, was er gesucht, aber dass er es nicht so und nicht da gefunden habe, wo und wie er es gesucht hätte [1]). Viel wahrscheinlicher ist es mir doch aber noch, dass auch Platons Verhältniss zum christlichen Leben dem des Plotin sehr ähnlich gewesen wäre. Denn gewiss! soweit der Himmel von der Erde, soweit die erlöste Menschheit von der unerlösten, soweit das Neue Jerusalem von dem Alten Athen entfernt ist, soweit liegt auch der Platonismus von dem Staat und der Kirche des Christenthums auseinander [2]).

Und damit ist nun alles Das, wenigstens dem Principe nach gesetzt, was noch über die oben (p. 366) angedeutete Verschiedenheit in der Stellung zu bemerken wäre, die der Platonismus und die das Christenthum zur Volksreligion und zur Praxis, zur Fachwissenschaft und Kunst behauptet haben. In allen diesen Beziehungen hat nicht sowol Platon als das Christenthum der Menschheit zur Wahrheit, zum Reichthum und Leben verholfen. Wissentlich und unwissentlich hat der Platonismus dazu gedient, den polytheistischen Irrthum zu stützen, statt zu stürzen: die Krisis des sittlichen Lebens hat er verschoben, aber nicht zum Besseren, wenigstens nicht zur Genesung gewandt: die Fachwissenschaft, die in ihren verschiedenen Zweigen eins der stärksten Bänder ist, das die untergehnde heidnische Welt mit der aufgehnden christlichen verknüpft, ist zum Mindesten eben so viel ohne ihn als durch ihn gross geworden; und auch die — mit Einer Hand von ihm geschützte, mit der andern aber hart von ihm gestrafte — Kunst musste erst in den Jungbrunnen der Offenbarung niedertauchen, ehe sie innere Einheit und neue Kraft zu solchen Gebilden fand, die Platons Kritik nicht mehr mit Recht getroffen hätte. —

Diese evidentesten unter allen Geschichtswahrheiten hat unser voraufgehndes Buch zum Theil entwickelt, zum andern

1) Quaerite quod quaeritis sed non est ubi quaeritis. Aug. Confession. IV. 18.

2) Daher heisst es z. B. auch in der Apologia Confess. August. IV. 20—22 mit Recht: Nec vero somniamus platonicam civitatem, ut quidam impie cavillantur, sed dicimus existere hanc ecclesiam, videlicet vere credentes ac justos sparsos per totum orbem.

Theil hat sich das nächstfolgende damit zu beschäftigen [1]: hier genüge es, sie und in ihnen unsere ganze bisherige Betrachtung zu versiegeln mit einem Bekenntnisse Augustins, und einer Warnung Luthers:

„Nos quidem“ heisst es de civitate Dei II. 14. „Platonem nec deum nec semideum perhibemus, nec ulli sancto angelo summi Dei, nec veridico prophetae, nec apostolo alicui, nec cuilibet Christi martyri, nec cuiquam christiano homini comparamus!“

Luther aber kommt häufiger, als man es vielleicht denken sollte, auf den Weisen Platon zurück, den er zu den besten unter den alten Philosophen rechnet. Aber der Weise Platon hört ihm nie auf, der Heide Platon zu sein, und alle Philosophie überhaupt erscheint ihm als menschliche Thorheit gegenüber der Weisheit Gottes. „Die philosophi, absonderlich des Platonis Anhänger,“ reden in manchen Stücken nicht so „gar närrisch“ von Gott, wie er ein verständiges Wesen sei, das die Welt regiere, und alles Guten in der Natur Ursache. Auch die Art, wie Platon den zeitlichen Anfang der Welt, die Autorität des politischen Regiments und Aehnliches zu begründen sucht, behandelt er ausführlich und mit Anerkennung. „Was den Unterricht von äusserlichen Sitten anlangt, darin kann man wahrlich der Heiden Fleiss und Geschicklichkeit nicht tadeln.“ Doch sind sie alle unter Mose, der nicht allein von guten Sitten, sondern auch vom Gottesdienst lehrt. Und ist dennoch wahr, dass der so auf Mose beruht, nur den Raben Noäh, von der Taube aber und dem Oelblatt nichts hat. Dieser Rabe nämlich, der aussen um den Kasten herumfleucht, und hier aussen nicht Frieden findet, innen im Kasten ihn aber nicht sucht, ist ein Gemälde nicht allein des Gesetzes, so von Gott gegeben ist, sondern auch aller menschlichen Vernunft und Weisheit, aller Gesetze und der ganzen Philosophie. Dazu fehlt den heidnischen Philosophen selbst das Eine, was doch Mose hat, und was überhaupt die Welt und die Kirche Gottes unbedingt von einander scheidet — die Verheissung. Eben desswegen hat Luther auch an allen solchen Gedanken ein Doppeltes auszusetzen: „die schwindelhafte Einbildung, nach der sie allezeit schmecken,“ und dass

sie auf solche Fragen verfallen, aus denen sich die Vernunft nicht wickeln kann. Er warnt und vermahnet Jedermann, dass er das müssige Speculiren lasse, und, die ungegründeten Meinungen der Heiden nicht überschätze. Er flattre nicht zu hoch sondern bleibe hienieden bei der Krippe und den Windeln, in denen Christus liegt. Da kann man des leibhaftigen Gottes nicht fehlen, sondern trifft ihn gewisslich. „Wenn Du aber nicht anstossen willst, so ergreife zuerst das Kind, das uns geboren ist, und verwandle kein Auge von ihm. Wachse mit ihm, und nimm zu, und übe Dich in seinem Glauben. Alsdann wirst Du Gott finden; alsdann wirst Du alle Fragen, z. B. auch von der ewigen Gnadenwahl auflösen können, welche den fleischlichen Menschen tödten. Wenn Du empfindest, dass Dir der Sohn gefalle, wenn Du Dich an ihm ergötzest, dass er Dir zu Gute ein klein Kind geworden ist, wenn Du ihn anfängst lieb zu gewinnen, alsdann sei getrost, und halte gewiss dafür, dass Du zu der Zahl der Gerechten gehörst, und den der Vater gezogen habe, — nicht durch einen metaphysischen Zug, durch Offenbarung oder Gesicht!“

So lautet Luthers Regel über das Verhältniss von Heidenthum und Offenbarung, von Glauben und Wissen, von Platonismus und Christenthum; und von dieser Regel setzt er dann hinzu: „ich wollte gern, dass man sie nach meinem Tode hielte.“ [1]).

1) Vgl. besonders IV. ed. Walch. 278. (ad. Jesaj. IX. 6.) und XXII p. 203 (157), aber auch I. 3. u. 79. 80, 234 5., 730; 907. 8 ; 1028; 2143; V. 2222 : 3139; VI. 2169. VIII. 1765. u. A. Dazu Val. Löscher (an der oben p. 123. angeführten Stelle), Brucker IV. .1 p. 93, und Acta philosophorum X. v. Jahre 1719. p. 579—594.

Die vollständige Literaturangabe in Betreff der Vergleichungen des Platonismus mit dem Christenthum bleibt unserm dritten Bande vorbehalten, der auch den innern Zusammenhang nachzuweisen versuchen wird, in welchem diese Vergleichungen mit dem wechselnden Stande der philologischen, philosophischen und theologischen Wissenschaft, nach ihren confessionellen und sonstigen Verschiedenheiten gestanden haben. Dennoch wird es manchem meiner Leser erwünscht sein, schon hier einige der bezeichnendsten Schriften dieser Art, soweit sie der neuesten Zeit angehören genannt zu sehn, und wäre es auch nur um ihre Behandlung mit der meinigen vergleichen zu können. Den eigentlichen Anstoss zu einer erneuten Behand-

lnng der Frage gab das bekannte Buch von Ackermann. Das Christliche im Platon und in der platonischen Philosophie. Hamburg 1835. (ins Englische übersetzt von Ashburg mit Einleitung von Shedd. Edingburgh. 1861; recens. von H. Ritter u. Nitzsch in den Theol. Studien uud Kritiken 1836. p. 471. und 486.) Der Zeit nach umgeben dasselbe zunächst eine Anzahl weniger bedeutender Abhandlungen, wie Staeudlin de philosophiae Platon. cum doctrina religionis Judaic. et Christian. cognatione. Göttinger Programm 1891. 4. 13. p. (vgl. Göttinger Gelehrt. Anz. no. 35. dess Jahres). Grotefend comm. in qua doctrina Platonis ethica cum christiana comparatur. Göttinger Preisschrift v. J. 1820. Bobertag de ratione inter spiritum sanctum et mentem humanam ex Platonis philosophia intercedente. part. 1. 63. p. Breslau 1824. Baumgarten-Crusius disciplina juvenilis. Platonica cum nostra comp. Meissner Programm 1836. Stallbaum oratio, qua doctrina de deo Platonico et christian. inter se com. Leipziger Programm 1838. Adalbert Schmidt Platonis philosophia moralis quomodo cum doctr. christ. concinat. Haller Programm. 1840, um anderer nicht zu gedenken, die sich auf Platon nur ganz im Allgemeinen und mittelbar beziehn, wie z. B. Hüpeden comm. qua comp. doctrina de inimicorum amore christiana cum ea quae in libris philosoph, Graecorum traditur. Göttingen 1817. oder Elverfeldt de convenientia philos Platon. cum philos. nostrae aetatis. Jena 1804. Schaarschmidt Plato et Spinoza inter se comp. Berlin. Diss. 1846. Stallbaum orat, de confusione Leibnitzii et Platonis in agendis providentiae divinae vindiciis Leipz. Progr. 1848. Scheele. Joh. Arndt und Platon. Beriln 1860. Ein im Vorübergehn oft und in der verschieden sten Weise behandeltes Thema erörtert ausführlich Mehlis comp. Platonis doctrina de vero reipublicae exemplo cum christiana de regno divino doctrina. Göttinger Preisschrift 1845. Ausserdem aber erschienen als nennenswertheste Darstellungen F. C. Baur Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus, Tübingen 1837. Michelis Die Philosophie Platons in ihrer inneren Beziehung zur geoffenb. Wahrheit Münster 1859. nnd 1860. D. Becker Das philosophische System Platons in seiner Beziehung zum christlichen Dogma. Freiburg im Breisgau 1862. Mit diesen unter sich wie von uns sehr verschiedenen Standpunkten liegt es uns noch ob, uns principiell auseinander zu setzen. Vergleiche dazu vorläufig D. Eduard Schmidt Vernunftreligion und Glaube Waren 1846. p. 86 seq. sowie meinen Aufsatz bei Niedner bes. p. 368. und d. 89—92. sowie die Selbstanzeige von meinem I. Bande in den Gött. Gel. Anz. v. J. 1862. no. 33.

Druck der Gebrüder Hofer in Göttingen.

Inhaltsübersicht.

VOLUME 3

Verhältniss

des

Platonismus

zur

Philosophie der christlichen Zeiten

von

Dr. Heinrich von Stein,
ordentlichem Professor der Philosophie zu Rostock.

Göttingen,
Vandenhoeck & Ruprecht's Verlag.
1875.

Seinem theuren Lehrer

dem

Herrn Dr. phil. Brummerstädt

zu Rostock

in dankbarster Erinnerung an eine seit mehr denn 30 Jahren genossene Herzens- und Geistesgemeinschaft

gewidmet

vom Verfasser.

Inhaltsübersicht.

Viertes Buch.

Der Platonismus und das Zeitalter der Kirchenväter.

Viertes Buch.

Der Platonismus und das Zeitalter der Kirchenväter.

§. 23.

Der Platonismus und Philo von Alexandrien [1]).

Bevor unsere Geschichte des Platonismus sich den auf dem Lebensgebiet der christlichen Kirche entsprossenen Erscheinun-

[1]) Vergleiche Cudworth system. intellectual. (ed. Moshemius 1773.) wo der index s. v. Philo die betreffenden Stellen nachweist. Die Monographie von Fabricius de Platonismo Philonis. Lips. 1693. ist abgedruckt in seiner Sylloge dissert. Hamb. 1738. p. 150. Mit dem Inhalt derselben berührt sich nahe Lohdius de modo summam religionis Christian. ante Christum tradendi, ejusque vestigiis in Philone Judaeo. Lips. 1704. Hauptstellen über Philo in Souverains Platonisme devoilé (1700) sind nach der Löfflerschen Uebersetzung p. 26. 91. 65. auch 35. 228. u. s. w. Noch immer brauchbare Darstellungen enthalten Brucker histor. critic. 1742. Tom. II. p. 797—812. (dabei p. 801. über den Platonismus Philo p. 806. über seine Trinität.) und p. 653. (über seine Vorgänger) und Oelrichs de doctrina Platon. de deo 1788. bes. p. 105—127. Philonis de deo sententia exp. während dagegen die betreffenden Abschnitte in den Geschichten der Philosophie von Eberhard 1788. p. 189. Meiners 1789 p. 186. Tiedemann III. 1793. p. 123. Buhle IV. 1799. p. 69. Krug 1815. Tennemann ed. Wendt. 1829. p. 204. einen gegenwärtigen Leser mehr zu verwirren als zu belehren geeignet sind. Sehr anregend musste Georgii's Aufsatz „über die neuesten Gegensätze in der Auffassung der Alexandrinischen Religionsphilosophie“ in Illgens Zeitschrift für histor. Theolog. 1839. wirken, der etwa gleichzeitig mit Ritter Gesch. d. Ph. IV. 1839. p. 444-522. erschien. Das Bedeutendste hat aber auch über Philo Zeller geliefert, vor dessen Umarbeitung in der 2ten Auflage

gen zuwendet, wird sie, wie vor der Schwelle desselben noch von Einer Gestalt zurückgehalten, deren Beachtung früher von uns zurückgeschoben [1]) (vgl. Theil II. p. 239. 339.), jetzt nicht länger zu umgehen ist: wir meinen die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie nach ihrem Hauptvertreter [2]) Philo, des-

seiner Philos. der Griechen III. 2. 2. p. 208—367. 1868. nur noch Stöckl Lehre vom Menschen I. 1858 p. 509—543. Huber Philos. der Kirchenväter 1859. p. 1—6. und Brandis Entwickelungen der griech. Philos. II. 1864. p. 280., wie nach derselben Erdmann Grundr. der G. d. Ph. ed. 2. I. 1869. §. 112—115. Stöckl G. d. Ph. 1870. §. 49. Lewes G. der alten Philos. Uebersetzung 1871. p. 501. und Ueberweg G. d. Ph. I. ed. 4. p. 239 seq., endlich Heinze die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie 1872. p. 204—58. genannt werden mögen. Bei Huber, Zeller und Ueberweg findet sich weitere Nachweisung des Litterarischen, namentlich auch solcher Werke, die entweder von der jüdischen Geschichte oder überwiegend vom Interesse der christlichen Theologie aus auf Philo eingehn. Endlich erlaube ich mir auch schon für Philo auf meinen Aufsatz in der Zeitschr. für die hist. Theologie 1861. 3. bes. p. 389 seq.: v. Stein „der Streit über den angeblichen Platonismus der Kirchenväter." zu verweisen.

[1]) Unsere frühere Darstellung ist zweimal von der chronologischen Abfolge abgewichen in §. 19. und im 3ten Buche. Für erlaubt hielten wir beide Abweichungen, weil unseres Erachtens keinerlei erheblicher Einfluss Statt gefunden weder von Seiten Philo's oder des Alten und Neuen Testaments auf die Griechisch-Römische Philosophie, noch auch von Seiten Philo's auf eine Schrift des Neuen Testaments. Für zweckmässig aber galten sie uns, weil durch sie am Schärfsten die Eigenthümlichkeit des christlichen Princips heraustritt sowohl gegenüber der jüdischen als auch der heidnischen Wissenschaft. Aehnlich verfährt auch Brandis Entwickl. der gr. Ph. II. p. 280.

[2]) Wir dürfen die Frage nach den Vorläufern Philos hier nicht erörtern. Dähne hat sie zuerst mit grossem Fleisse, später Zeller in abweichendem Sinne behandelt. Ihre zum Theil recht schwierige Entscheidung ist aber auch für unseren Zusammenhang nur von geringer Bedeutung. Denn von keiner Seite wird bestritten, weder einerseits, dass platonische Einflüsse in die jüdische Welt schon vor Philo gedrungen, noch anderseits, dass sie erst in Philo zu einer Bedeutung von weltgeschichtlicher Eminenz gelangt sind. Wegen der Proverbien, Septuaginta, Aristobul (vgl. mit meinen Bemerkungen in Theil II. p. 345. 353. not. 1. und p. 173. not. 2.), Aristeas, des 4ten Maccabäerbuchs, der Sibyllinen, des 2ten und 3ten Maccabäerbuchs, des 3ten Buchs Esra, des Pseudophocylides, des Siraciden, des Buchs der Weisheit, der Es-

sen Zusammenhang mit dem Alten Testamente es unmöglich machte, ihn in Eine Reihe mit dem heidnischen Zweige der ausserchristlichen Entwickelung zu stellen, der aber grade hier seine geeignete Stelle findet, wo seine Beurtheilung einerseits dem früher von uns — namentlich im dritten Buche — Entwickelten zur Bestätigung, anderseits aber auch dem über die Kirchenväter noch erst Beizubringenden zur Vorbereitung und genaueren Abgränzung, zur eigenthümlichsten Beleuchtung dienen wird [1]). Erörtern wir daher zunächst die Bedeutung, welche der Platonismus für Philo's Standpunkt gehabt hat, um darnach zweitens zu bestimmen, welche Bedeutung diesem Standpunkt für unsere weitere Geschichte des Platonismus zukömmt.

Die grosse Wichtigkeit des Platonismus für Philo, wie dies seit den eigenen Tagen Philo's schon so oft, und zum Theile in so gründlicher und ausführlicher Weise dargethan ist, bestand darin, dass Jener wenn auch nicht das einzigste, so doch das zweckmässigste Bindemittel zwischen Judenthum und Heidenthum, Offenbarung und Vernunft, Religion und Philosophie war, dessen Philo bedurfte [2]), wenn jenes von ihm erstrebte Ganze

sener und Therapeuten verweise ich also auf Zeller p. 215 seqq. besonders auch p. 295. verglichen mit Huber p. 1. 2. Ueberweg p. 240. Erdmann §. 113.

[1]) Die Bestätigung betrifft namentlich unsere Meinung von dem Hebraisiren des Platonismus und von dessen Verhältniss zum Christenthum. Hätte Platon hebraisirt, so würden wahrscheinlich die beiden Seiten, die in Philo zusammentreffen, dabei nicht solche Sprödigkeit beweisen. Und wenn selbst der Zusammenfluss platonischer und alttestamentlicher Ideen noch nicht die Höhe des Christenthums erreicht, so widerlegt dies von Neuem alle Diejenigen, die schon den Platonismus an sich dem Christenthum nahe oder gar gleich stellen wollten.

[2]) Ob dies Bedürfniss seinen Ursprung mehr dem Anstosse dankte, den man am Alten Testamente nahm, oder der Bewunderung, mit welcher die antike Philosophie erfüllte, ist schwer auszumachen: sicher ist nicht nur dass jeder dieser beiden Eindrücke dies Bedürfniss wecken konnte, sondern auch dass beide zusammen es geweckt haben. Für einen Juden, in dem die messianischen Hoffnungen ermatteten, musste sich das ganze Alte Testament verdunkeln, griechische Weisheit aber in desto hellerem Lichte strahlen. Umgekehrt verlor aber auch ein Jude, der Platon bewunderte, gar leicht den eigentlichen Geschmack

einer Weltanschauung zu Stande kommen sollte, das eben auf einer Verschmelzung aller dieser Seiten beruhte, und das, so vieldeutig, überraschend und in sich widerspruchsvoll es uns auch vorkommen mag, doch unläugbar den bekannten zeitgeschichtlichen Verhältnissen überhaupt, und den localen Verhältnissen Alexandriens und der dortigen Juden insonderheit auf das Genaueste entsprochen hat. Der Platonismus aber eignete sich zu einer solchen Rolle aus mehr denn Einem Grunde. Er, der zunächst doch immer das Werk eines einzelnen Philosophen und das Kind der griechischen Welt war, galt dem Philo anderseits doch nur für einen selbstständig gewordenen Abkömmling alttestamentlicher Weisheit. Schon diese aus der Ueberlieferung bereits überkommene Meinung von dem Hebraisiren des Platon gestattete dem Exegeten des Alten Testaments im vollsten Maasse zu platonisiren, unter der gar nicht mehr angezweifelten Voraussetzung, dass Alles, was der Platonismus zur Erläuterung und Vertheidigung, Ergänzung und Berichtigung des Alten Testaments herzugeben vermochte, ursprünglich doch immer nur das rechtmässige Eigenthum des Letzteren sei. Schwerlich aber hätte doch dies zwar vom jüdischen Nationalstolz genährte, übrigens aber und namentlich in historischer Hinsicht doch nur so schwach zu begründende Vorurtheil [1]),

am Alten Testament und das gläubige Verständniss für Dasselbe. Beiden Entwicklungen konnte der philonische Standpunkt nur als eine höhere erwünschte Stufe ihres Bewusstseins erscheinen. Dass Philo schon in frühem Lebensalter diesen seinen Standpunkt eingenommen habe, später aber von practischer Wirksamkeit ganz in Anspruch genommen sei, kann man aus dem Anfang der Schrift de special. leg. *ἦν πότε χρόνος κ. τ. λ.* schliessen, der wie ein Wiederhall der bekannten Theaetetstelle klingt. Vgl. Ritter p. 445. not. 2. Ritter et Preller 55. 1. und Zeller p. 294.

[1]) Aus den Stellen bei Zeller p. 300. not. 2—5. geht hervor, dass Philo die weite Verbreitung des Alttestamentlichen auf geschichtlichem Wege voraussetzt, ohne sich zum strengen Erweis dieser Voraussetzung verpflichtet zu fühlen. Auf die natürliche Offenbarung als Erklärungsgrund für das Zusammentreffen von Heidnischem und Alttestamentlichen reflectirt er dagegen gar nicht. Hiernach bedarf das kurz zuvor von Zeller Gesagte (p. 298. „ja er ist weitherzig genug u. s. w. — p. 300.) wohl der näheren Bestimmung, um nicht als zu weit gegriffen zu erscheinen.

auch den zum Theil so arg widerstrebenden Einzelnheiten gegenüber sich so hartnäckig behaupten können, wenn nicht zugleich wirklich der Platonismus alle jene, früher von uns an mehr denn Einer Stelle geschilderten Beziehungen nicht nur zur griechischen, sondern auch selbst zur jüdischen Religion gehabt hätte, und wenn nicht ausserdem seine litterarische und wissenschaftliche Form in der früher gleichfalls näher bestimmten Weise von einer gewissen Dehnbarkeit, anscheinenden Unbestimmtheit und Resultatlosigkeit gewesen wäre, bei der die Herübernahme wenigstens von einzelnen seiner Gedanken aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang in einen ganz neuen und fremdartigen unbedenklich und leicht ausführbar erscheinen mochte. Und wenn dessenungeachtet auch selbst für ein von der Hebraisirungshypothese praeoccupirtes Auge noch zwischen Platon und dem Alten Testament allzugrosse und bedenkliche Differenzen bestanden haben sollten, so bot doch die ganze Weise des exegetischen Vortrags als solchen dem Philo ausreichende Freiheit, um aus dem Platonismus, ich sage nicht: nach Belieben, aber doch oft mehr nach instinctivem Gefühl als nach klarer Erkenntniss von dem Verhältniss zur Offenbarung die verschiedenen Seiten heranzuziehen oder zurückzudrängen, beziehungsweise in mehr oder minder accentuirter Weise hervortreten zu lassen, während zugleich die Ausübung der allegorischen Methode [1]) und die Anwendung der Accommodationstheorie den biblischen Text zu modificiren, die ebenso leichte wie folgen-

[1]) Vgl. Zeller p. 300—305. und namentlich p. 302. not. 3. die interessante Zusammenstellung von Allegorien. Nach der Accommodationstheorie lässt sich Gott einfach zur Schwäche der Vielen herab, die Allegorie wird dagegen da angewandt, wo für den starken Geist ein besonderer Antrieb vorliegt, hinter dem Wortsinn etwas Höheres hervorzuziehen. Trotz dieses Unterschiedes fliessen aber die Gränzen ineinander. Dass Philo, hauptsächlich nach Stoischem Vorgange an den schriftlichen Text einer religiösen Urkunde zunächst anknüpft, um sich hernach wieder von demselben in seiner Auslegung zu entfernen, ist meines Erachtens die grösste Verschiedenheit zwischen Philo's religiöser Stellung und derjenigen Platons. Aehnlichkeiten ergeben sich von selbst aus dem über die Letztere, namentlich Theil II. p. 3—21., Gesagten.

reiche Gelegenheit bot. Hiermit haben wir aber auch wirklich alle erforderlichen Gründe beisammen, um die ganze, in sich doch immer so frappirende Rolle zu erklären, welche der Platonismus bei Philo spielt.

Denn aus dem Angeführten versteht sich vor Allem leicht die Unbefangenheit, mit welcher ein eben so breiter wie tiefer Strom des Platonischen sich durch die Gedankenbildung des Philo bewegt, als hätte er selbst gar keine andre Herkunft, und folgeweise auch keine geringere Berechtigung als die übrigen, nach der unverkennbaren und gewiss auch aufrichtigen Meinung Philo's auf göttlichen Offenbarung zurückgehnde Elemente derselben. Nicht minder versteht sich daraus aber auch das gelegentliche Vorkommen von sehr entschiedenen Ablehnungen des Platonischen. Denn sooft Philo auch Biblisches und Platonisches untereinander verschmilzt, ja das Erstere sogar in das zweite umprägt [1]), so gewiss geht doch seine Absicht nie dahin, die heilige Autorität durch den Einfluss der philosophischen zu beeinträchtigen. Man würde ausserdem irren, wenn man glaubte, jener platonische Strom in den Gedanken Philo's wäre nur desswegen so breit und tief, weil er in ganzer oder doch approximativer Vollständigkeit und Schärfe die platonischen Principien enthielte, und nicht vielmehr desswegen, weil er auf einem ziemlich engen aber immer wiederholten Kreise der allgemeinsten, aber eben darum auch auf das Verschiedenste anwendbaren Platonismen beruhte. Und doch ist es ganz unläugbar, dass ausnahmslos kein zweiter Einfluss beim Philo sich in solchem Umfang und mit solcher Intensität an der

[1]) Bei Verschmelzung denke ich an diejenigen Veranlassungen, bei denen Philo die platonischen Gedanken benutzt, um aus ihnen ein im heiligen Text vorkommendes Urtheil zu erklären, zu vertheidigen, zu vervollständigen, oder auch um einem dort erzählten geschichtlichen Vorgange eine höhere Bedeutung unterzulegen; bei Umprägung an diejenigen, bei denen er die Platonismen geradezu im Text vorliegen lässt. Sowenig Philo selbst ein klares Bewusstsein von diesem Unterschied hat, so wichtig ist derselbe für uns. Die Fälle ersterer Art beweisen ja nur Philo's Ueberzeugung von der Richtigkeit und dem hebräischen Ursprung des Platonismus, die anderen dagegen seine Ueberzeugung von der völligen Identität beider Seiten.

biblischen Unterlage zur Geltung gebracht hat, als der platonische, der sich nicht selten selbst noch in mittelbarer Weise, wie z. B. durch stoische Elemente [1]) hindurch auswirkt. In alle diese wechselnden Beziehungen [2]) bekommt man die klarste

[1]) Nicht nur von den Stoischen, sondern von allen nichtplatonischen Elementen der alten Philosophie überhaupt, die für Philo Bedeutung gewinnen, gilt es, dass Philo ihnen die letztere nur dann einräumt, wenn und soweit als er zwischen ihnen und dem Platonischen keinen Widerspruch bemerkt, mag derselbe an sich bestehen oder nicht. Vom Peripatetischen ist es anerkannt, dass es vom Philo wenig gekannt, für ihn von geringer Bedeutung ist (vgl. Brandis p. 289.). Höher pflegt man die pythagoreischen Einwirkungen und diejenigen der neueren Akademie anzuschlagen, am höchsten den Einfluss der Stoa. So geschieht es z. B. auch bei Ritter und Zeller. Aber wie ich des Ersteren Darstellung nicht ganz frei von innerem Widerspruch finde, so finde ich bei Zeller (mit Brandis p. 287. not. 176. p. 288. p. 292.) Ueberschätzung des Stoischen Einflusses. Die nähere Begründung dieser Ansicht verbietet mir an diesem Orte die nothwendige Einschränkung auf den Hauptgesichtspunkt meiner Arbeit.

[2]) Nur die wechselnde Natur der zwischen Philo und dem Platonismus vorhandenen Beziehungen selbst erklärt einigermassen das vielfache Auseinandergehen der darauf bezüglichen Meinungen älterer und neuerer Gelehrten. Jonsius, Budde, Brucker und noch Creuzer unterschätzten offenbar das Platonische in Philo, während dagegen Fabricius, Clericus und Mosheim, Tittmann und noch Neander — vielleicht verführt durch das überkommene Witzwort *ἢ Πλάτων φιλωνίζει ἢ Φίλων πλατωνίζει* — zu einer Ueberschätzung neigten. Doch mag Mosheim nicht Unrecht haben, wenn er meint: minus fortasse inter se dissentire viros doctissimos, quam ipsimet fortassis putant. An neueren Darstellungen vermisse ich oft in Einer Beziehung ein lebendiges Sichhineinversetzen in Philo's Situation, sofern man nämlich die Art und den Einfluss der exegetischen Vortragsweise unterschätzt; und doch findet erst in der richtigen Würdigung dieses Moments manches über Philo und namentlich dessen Mangel an Originalität und Consequenz Gesagte wenn nicht seine Erledigung, so doch seine richtige Fassung. Philo erläutert den gegebenen heiligen Text und will Nichts Anderes als Das. Nicht sein persönliches System, sondern Moses Dogma, Orakelsprüche und Offenbarungen sind es, die er auslegt und vorträgt. Seine Arbeit hält er für gethan, wenn nur in jedem einzelnen Falle die Offenbarung als Inbegriff vieler und tiefer Weisheit erscheint. So schleichen sich freilich vielerlei Inconsequenzen und Inconcinnitäten ein, und zwar auch nicht etwa bloss „in die Aussenwerke", wie Brandis p. 293. meint, son-

Einsicht, wenn man Philo nicht bloss überhaupt mit diesen anderen, der Zeit nach zum Theil zwischen ihm und dem Platonismus liegenden, zum Theil selbst noch etwas über ihn hinunterreichenden Philosophien vergleicht, sondern beide Seiten namentlich auch auf ihr so sehr verschiedenartiges Verhältniss zum Platon zusammenstellt. Denn während wir Jenen der weit überwiegenden Mehrzahl nach die Absicht vindiciren mussten, sich möglichst weit vom Platonismus zu entfernen, ohne dass sie doch factisch im Stande waren, in ihren besten und bedeutendsten Elementen etwas Anderes als wiederum Platonisches vorzubringen (vgl. Band II. p. 198.): liegt es bei Philo in beiden Beziehungen grade entgegengesetzt. Er will sich gerne auf dem Niveau des Platonismus erhalten, und auch den ganzen Umfang desselben nach besten Kräften umspannen: wenn aber Beides auch bei ihm ebensowenig gelingt, als es bei einem der andern der Fall ist, so hat Dies vor Allem darin seinen Grund, dass in seiner Gedankenwelt ein ganz neuer Factor von der durchgreifendsten Bedeutung — die positive Offenbarung des Alten Bundes und der Glaube an Dieselbe — auftritt. Erst der Neuplatonismus nimmt auch hierin wieder eine besondere Stellung ein, sofern er zugleich den ältern griechischen Philosophien wie dem Philo hinsichtlich seiner Grundbestandtheile und seines letzten Schicksals zwar ähnlich ist — er enthält mehr Platonisches als Philo und mehr Religiöses als Jene, und seine innere Unhaltbarkeit führt mehr nach der Art der Letzteren zu offener Auflösung, als dass sie sich, wie bei Philo, hinter einer gewissen Zweideutigkeit verbärge — in vielen andren

dern kaum ist irgend eine Seite seiner Gedankenwelt davon frei, wie dies Ritter p. 494., Erdmann p. 182. 185. und Zeller (in seiner ganzen Darstellung) mit Recht hervorheben. Alle diese und ähnliche Mängel, die stark heraustreten, so lange man Philo's Gedanken in systematischem Zusammenhange darstellt, finden aber ihre Erklärung, Einschränkung und zum Theil selbst Beseitigung, sobald man nur bei der nächsten Veranlassung stehn bleibt, an die Philo seine Aufstellungen knüpft. — Ebenso vermag ich mir auch die Art nicht anzueignen, wie z. B. Zeller p. 295. den Inhalt der Philonischen Gedanken „der jüdischen Dogmatik", die Form der griechischen Wissenschaft zuweist u. s. w., wofür sich der Grund auch aus dem Ebengesagten ergiebt.

Beziehungen aber doch von beiden Seiten gleichmässig unterschieden werden muss. Grade auf diesen Verhältnissen beruht nun aber weiter auch die eigenthümliche, grosse und wie wir gleich hinzusetzen wollen, bedenkliche Einwirkung Philo's auf die späteren Jahrhunderte. Eigenthümlich und gross musste diese Einwirkung wohl sein, sofern sein System die Blüthe griechischer Bildung in sich aufgenommen zu haben scheinen konnte, und doch alles Griechische und Philosophische nur in den freundlich ertragenen Dienst derjenigen Offenbarung stellte, auf der, oder wenigstens auf deren Fortentwickelung vom Standpunkte des Alten zum Neuen Testamente das Leben aller neueren, culturfähigen Völker wie auf seiner innersten Grundlage beruhen sollte. Für bedenklich aber musste diese Einwirkung von vorneherein gelten, wenn dieser Bund, weil in sich nicht frei von Täuschungen und Widersprüchen auch keinem der beiden dabei zusammentretenden Factoren wirklich gerecht wurde. Den platonischen Ideen wurde er nicht gerecht, weil er dieselben zwar scheinbar in unbefangenster und umfassendster Weise, wirklich aber nur sehr vereinzelt, oberflächlich und nach tendentiöser Auswahl berücksichtigte. Ebenso wenig kamen aber natürlich die biblischen Ideen [1]) bei ihm zu ihrem eigenthümlichen Rechte, weil er mit den platonischen Elementen in sie hinein doch immer ein ihnen völlig Fremdartiges gedrängt hatte, das nichtsdestoweniger den Anspruch erhob, für ein völlig genuines Erzeugniss des biblischen Grund und Bodens zu gelten. Somit ist Philo das erste grosse Beispiel einer Art, der wir

[1]) Sogar solche Stellen, die, wie z. B. die bei Zeller p. 295. 296. angeführten, als Belege gelten für Philo's Rechtgläubigkeit, verrathen eine auffallende Mattigkeit seines religiösen Standpunktes. Auch beschäftigt er sich fast ausschliesslich mit dem Pentateuch (vgl. den index z. Mangey. in der ed. Tauchn. VIII. p. 261.) und hat wenig oder gar keinen Sinn für messianische Andeutungen. Bezieht er doch den ὀφιομάχης beim Sündenfall zunächst auf ein Thier, und dann auf die ἐγκράτεια (I. 39.). Und nur dass Gott die Strafe ermässigt habe, wird allerdings anerkannt. Stellen des biblischen Textes, die er gradezu für verletzend hält, siehe bei Zeller p. 301. not. 4. p. 302. not. 2., Beispiele seiner willkührlichen Behandlung ebenda p. 304. not. 3. u. 4. Berufung auf heidnische Mythen ebenda p. 298. not. 4.

leider! in der Geschichte des Platonismus noch mehrmals begegnen werden, derjenigen verhängnissvollen Täuschung nämlich, die durch Uebertragung des Platonismus auf einen von Diesem ursprünglich unabhängigen Standpunkt Jenem zu erhöhtem Einfluss, Diesem zu neuer Sicherheit und Frische verhelfen zu können glaubt, während sie in der That! sowol die Eine wie die andere Seite beeinträchtigt.

Dass Dies wirklich die Rolle ist, welche Philo in der Geschichte des Platonismus zugefallen ist, wollen wir jetzt in der Weise darzulegen versuchen, dass wir unserer früher zu Grunde gelegten Anordnung gemäss die einzelnen platonischen Gedankenkreise unter dem doppelten Gesichtspunkte ihrer Bedeutung für Philo, und derjenigen Philo's für sie, an uns vorübergehen lassen [1]).

Der Gedankenkreis [2]), den wir als die Lehre von der

[1]) Hauptstellen ausdrücklicher Erwähnung des Platon bei Philo sind: (vgl. index Mang. I. in ed. Tauchn. VIII. p. 240.) I. 29. (ed. Mang.) 32. 348. 555. 558. 623. (?) II. 447. 480. 490. 497. 499. 502. 514. 609. 611. 614. de provid. II. 42. 43. (in ed. Tauchn. tom. VIII. p. 77.) Die darin berücksichtigten Dialoge des Platon sind Phaedrus (bes. p. 245. a. 247. a. die göttliche Neidlosigkeit II. 447., die μανία und der platonische Dialog Tom. VIII. p. 77.) Symposium (Vergleichung des platonischen und xenophonteischen Symposium untereinander und mit den Essaeorum conventus II. 480.) Theaetet (p. 176. a. seq. das Nichtvergehen des Bösen und die ὁμοίωσις θεοῦ I. 555., die Gerechtigkeit Gottes I. 558.) Timaeus (p. 24. e. 29. d. 32. d. 33. d. 37. e. 41. a. 75. e. Gottes Güte I. 5. 348. Unvergänglichkeit der Welt 490. 497. 499. 502. II. 609. 611. 614. Atlantis II. 514. der Mund als θνητῶν εἴσοδος, ἔξοδος ἀφθάρτων I. 29.) Menexenus (p. 238. c. dass das Weib die Erde, nicht umgekehrt nachahme. I. 32.) Doch bedarf es kaum der Warnung davor, das Platonische bei Philo nur nach diesen Stellen beurtheilen zu wollen. Ausser den genannten Dialogen ist es namentlich die Republik, auf die man oft zurückgewiesen wird, wie z. B. auf Rep. II. 381. 376. e. in I. 655. Hauptbelege für Philo's Bewunderung des Platonischen sind I. 497. (μαρτύριον) 499. (εὖ) 502. (ὁ μέγας) 555. 558. statt λιγυρώτατον Πλάτωνα wird sogar ἱερώτατον gelesen (s. Zeller p. 297. not. 3.) Tom. VIII. p. 77. Nur II. 480. tritt Platon wie gegen Xenophon so gegen die Essäer zurück (vgl. Zeller p. 302. not. 2.).

[2]) In Betreff der platonischen Biographie können wir, soviel ich weiss, Nichts aus Philo schöpfen; aber schon die schriftstellerische

Liebe [1]) zusammengefasst haben, klingt oft genug, bestimmter oder unbestimmter durch, da, wo als Inhalt der Offenbarung Gegenstände bezeichnet werden, deren überschwängliche Grösse und Schönheit alles menschliche Denken und Reden übersteigt, die in Letzteres daher auch nur durch ein Entgegenkommen und Darreichen von göttlicher Seite eingehn können, in der That! aber überall da eingegangen sind, wo je etwas Kleines oder Grosses gelungen ist auf dem Gebiete der Religion wie der Philosophie, der Poesie und Gesetzgebung. Dieser Gedankenkreis ruhte aber bei Platon auf der Voraussetzung von der Praeexistenz der Seelen [2]), von deren überhimmlischem Umzug im Reich der Ideen, und von der bei dieser Gelegenheit Stattfindenden und die ganze zeitliche Existenz bedingenden Katastrophe. Und auch diese ganze Voraussetzung nach ihren wesentlichen Bestandtheilen findet sich wirklich bei Philo. Nicht minder begegnen wir den Grundgedanken der platonischen Tugend-, Wissenschaft-, Güter- und Seelenlehre. Und endlich die Ideen nebst den mit ihnen so nahe zusammenhängenden Begriffen Gottes und der Materie [3]), getragen von dem den all-

Eigenthümlichkeit Platons ist gelegentlich Gegenstand der Reflexion und Nachahmung bei Philo. Vgl. VIII. p. 77. I. 394.

[1]) Vergl. z. B. I. 4. 30. 16. 62. 35. 51. 293. 335. 380. 438. 482. II. 447. 480; auch die bei Zeller p. 304. not. 7. angeführten Stellen und p. 364. Zu dem Ganzen vergl. Theil I. p. 80—127.

[2]) Vgl. z. B. I. 263. 264. 266. 271. 295. 312. 333. 408. 446. 517. Für I. 263. ist ausser dem Phaedrus auch Timaeus p. 43. a. zu vergleichen.

[3]) Wie bei Platon sind auch bei Philo die Hauptbestimmungen seines Gottesbegriffs die unendliche Vollkommenheit, Grösse, Gerechtigkeit, Heiligkeit und Güte, woran sich dann weiter die Einzigkeit, Einfachheit, selige und selbstgenugsame Freiheit Gottes, dessen Erhabenheit über Bedürfniss, Affectionen und Veränderungen schliessen. Wie bei Platon wird mit der persönlichen Fassung des Gottesbegriffs ebensowenig ganz Ernst gemacht als wie dieselbe ganz verloren geht. Natürlich drückt die gleiche Unsicherheit wie den Gottesbegriff an sich, so auch dessen Verhältniss zur gewordenen Welt. Von einem schöpferischen Gott kann schon wegen der Annahme der Materie bei Philo höchstens nur etwas mehr als bei Platon die Rede sein. Aber auch den Ideen gegenüber findet ebensowenig eine ganz zuverlässige Abgränzung Statt. Sie werden ebensooft in als neben Gott hypostasirt. Gewiss richtig hat

gemeinsten Hintergrund bildenden Gegensatze zwischen einer vorbildlichen und gewordenen Welt treten uns überall entgegen, sowohl an sich wie in ihrer Verwendung zur Construction des natürlichen und sittlichen Ganzen [1]).

Zeller, auf den wir auch wegen der Belegstellen verweisen dürfen (p. 306 seqq.) den dualistischen Gegensatz zwischen Gott und Welt als den Ausgangspunkt philonischer Theologie behandelt, und aus ihm den von Anfang bis Ende dieselbe durchziehenden Widerstreit zwischen positiven und negativen Bestimmungen hergeleitet. Doch fürchte ich, dass er die Dissonanz in einer Schärfe gefasst hat, in welcher sie bei Philo nicht wahrzunehmen ist. Die einander widerstreitenden Elemente derselben hat unsere frühere Darstellung des Platonismus auch schon in Diesem constatirt, aber auch auf die Ideenlehre hingewiesen, als eine, wenigstens relative, Ausgleichung derselben. Was aber Philo vorzugsweise vom Platonismus unterscheidet, nämlich die Beziehung auf das Offenbarungsprincip, enthält erst recht die Möglichkeit solcher Ausgleichung in sich, was mir Zeller ohne Grund, und jedenfalls in zu unbedingter Weise abzuläugnen scheint. Ebensowenig vermag ich Das, was Zeller p. 309. über den Anthropomorphismus des jüdischen Monotheismus sagt, wenigstens in der Weise, wie er es fasst, zuzugeben.

[1]) War es nach Theil I. p. 263. der eigentliche Grundbegriff der platonischen Physik, dass die Natur ein im Raum und Zeit durch den vernünftigen Willen des gütigen Gottes und nach dem Vorbilde der Idee des Guten gewordenes Ganze sei, so acceptirt Philo denselben in dem Maasse, dass die denselben enthaltenden Hauptstellen des Timaeus besonders p. 27. c. seq. p. 29. e. seq. gewissermassen den zweiten Text bilden, den Philo neben und in dem Mosaischen eigentlich commentirt. Philo selbst resumirt seine für diese Fragen wichtigste Schrift de mundi opificio in den folgenden 5 Punkten: 1) *ὑπάρχει τὸ θεῖον* — gegen die Atheisten. 2) *θεὸς εἷς ἐστι* — gegen die Polytheisten. 3) *γενητὸς ὁ κόσμος*, weil Gott bei der entgegengesetzten Annahme zu kurz komme. 4) *εἷς ὁ κόσμος* gegen die Annahme mehrerer oder gar unendlich vieler Welten. 5) *προνοεῖ τοῦ κόσμου ὁ θεός.* Es bedarf wohl keines Nachweises, dass die hierin enthaltenen thesen und antithesen durchaus schon bei Platon nachweisbar sind. Doch ist jenes Resumé, wie manches Aehnliche bei Philo weder ganz genau noch vollständig. — Das Gewordensein der Welt zu vertheidigen, nimmt Philo gleich von der Titelüberschrift der Genesis Anlass (I. 2.). Er thut es mit drei Gründen, von denen die ersten beiden, aus der Thätigkeit Gottes und seiner providentiellen Beziehung zur Welt hergenommen, weniger auf Platon als auf das Alte Testament einerseits, und polemisch auf den Epikureismus zurückweisen, der dritte aber, der zugleich der entscheidendste

So vollständig aber hiernach auch die allgemeinsten Gliederungen des Platonismus in den Gedankenkreis Philo's aufgenommen sind, so wenig treten diese dabei doch in ihrer vollen Bestimmtheit und mit demjenigen durchgreifenden Einfluss auf, den sie hätten haben können und müssen, wenn sie überhaupt einmal aufgenommen waren. Die platonischen Begriffe der

---

ist, wiederholt einfach den platonischen Schluss aus der Sichtbarkeit der Welt auf ihr Entstandensein. Ebenso wird die Güte Gottes mit Platons Worten als die bei der Weltbildung leitende Gesinnung ausgesprochen (I. 85.) und unmittelbar damit verknüpft sich die Erörterung über das für die sichtbare und werdende Welt vorhandene geistige und ewige Urbild einer Ideenwelt. Was Gott so mit Güte und Weisheit in bestimmter Ordnung nach dem besten Vorbilde und in Erwägung der gegebenen Möglichkeit bildet, Das bleibt denn auch fort und fort ein Gegenstand göttlicher Vorsorge. So findet sich also der ganze Grundriss der platonischen Physik in Philo wieder. Freilich mit Einer, das Vorbild der Ideenwelt betreffenden Ausnahme konnte Philo dieselben Gedanken auch aus Moses schöpfen, aber dass er sie doch mindestens ebensosehr aus Platon als aus Moses geschöpft hat, zeigt grade diese Ausnahme, und zwar um so mehr, je mehr Philo sich bemüht, auch sie als Ausnahme verschwinden zu lassen, sofern er nämlich die Nothwendigkeit, der sichtbaren Welt die vorbildliche vorauszusetzen, theils aus der von Mose gelehrten Gottesebenbildlichkeit des Menschen — denn was vom Theile gesagt werde, gelte auch vom Ganzen — (I. 5.) theils aus dem wiederholten *πρὸ* in Genesis II. 4. 5. mittelst kühner Interpretation herleitet (I. 44.). Denn zu diesen beiden Mitteln konnte doch kaum ein Anderer greifen, als wer von vorneherein von der platonischen Anschauung selbst und ihrer Identität mit der Mosaischen praeoccupirt war. Ebenso ist es ursprünglich ein unverkennbarer, wenn auch nachträglich in's Stoische ausgleitender Platonismus, was Philo von dem Gegensatz sagt zwischen Gott, als thätigem Princip, als reinstem Geist, besser als Tugend und Wissenschaft, als das Gute und Schöne, und der Materie als leidendem Princip, die zwar an sich nicht schlechthin bestimmungslos sein, die wichtigsten Bestimmungen der Bewegung und Ordnung, Gestalt und Seele, der Beschaffenheit und Identität aber doch erst aus der göttlichen Hand empfangen soll. Während nach allen diesen Seiten hin das Mosaische durchaus nur soweit uns entgegentritt, als Philo es für identisch mit dem Platonischen hält, überwiegt dagegen in den Einzelnheiten der Welteinrichtung die aus dem biblischen Text entnommene Reihe der Begriffe Himmel und Erde, Luft (= Finsterniss), Leeres und Wasser, Geist und Licht das Muster des Timaeus.

Liebe, des Enthusiasmus u. s. w. einerseits, und die dem biblischen Text entsprungenen des Glaubens, des Gehorsams u. s. w. sehen wir arglos ineinander übergehen. Die Praeexistenz der Seele erfährt nicht selten nicht nur eine Abschwächung sondern gradezu eine Umdeutung, wenn sie im Sinne einer ekstatischen Zurückziehung der Seele vom Leibe gefasst wird. Darnach fällt natürlich auch das ganze Urtheil über die Bedeutung der bei Platon das zeitliche Leben einleitenden Katastrophe anders als bei Diesem aus, sofern nämlich zuerst ein gewisser Realismus dazu dienen muss, den platonischen Bestimmungen ihre volle Schärfe abzubrechen, während nachträglich dann die so umgewandelten Factoren wiederum eine spiritualistische Verwendung erfahren, die ihrerseits auch das dem Platonismus eigenthümliche, nach beiden Seiten wohlabgewogene Verhältniss berührt. In diesem Sinne erfahren alle die einzelnen, vorhin aufgeführten Disciplinen des Platonismus bei Philo eine doppelte Umgestaltung, deren einzelne Resultate anderen nichtplatonischen, namentlich den stoischen Gedanken vielfach so ähnlich sehen, dass man sie gradezu als solche bezeichnen müsste, wenn es nicht doch vorsichtiger wäre, zur Erinnerung an ihre Entstehungsgeschichte sie als modificirte Platonismen zu bezeichnen. Ganz besonders aber liegt dies eigenthümliche Verhältniss in Betreff der Ideenlehre vor: ihr allgemeinster Umriss umspannt alle einzelnen Aeusserungen Philo's, und nicht selten verläugnet er doch ihre integrirendsten Bestimmungen. Das Ganze, theilweise doch so scharf heraustretende Gepräge der platonischen Anschauung wird bis zum Unkenntlichen verwischt, und doch wird man immer wieder darauf zurückgeführt, dass Diese nichtsdestoweniger die eigentliche Grundlage der philonischen Wissenschaft abgiebt. So wird namentlich auch das Verhältniss Gottes zur Welt nach zwei entgegengesetzten Seiten über den Sinn und die Absicht Platons hinausgehend gefasst, sofern in einem auffallenden, wenn auch nicht ganz unerklärlichen Widerspruche die bei Platon vorliegende beziehungsreiche Unterscheidung sowohl einerseits in eine förmliche Entgegensetzung, als auch anderseits in eine völlige Identificirung verkehrt wird. Auf diesem Wege entsteht auch das eigenthümlichste, was wir an Philo zu bemerken haben, seine sogenannte Logoslehre nämlich, de-

ren Sinn in Einzelnheiten vielleicht verschiedener Auslegungen fähig ist, während die Entstehung und Absicht des Ganzen doch in einer nichts mehr zu wünschen übrig lassenden Deutlichkeit vorliegt. Nachdem Philo nämlich in der oben angedeuteten Weise hinsichtlich des Verhältnisses Gottes zur Welt jene doppelte Uebertreibung begangen hatte, die ebensowenig dem Sinne des Alten Testaments als dem platonischen entspricht, gab es für ihn — zur Beseitigung eines so gar weit auseinanderklaffenden Widerspruchs — kein andres Auskunftsmittel als die Einschiebung eines Mittelwesens. Wie trügerisch freilich auch dies Auskunftsmittel äusserlichster Art ist: Das konnte sich nur einem so oberflächlichen Geiste, wie Philo war, verbergen. Welches verhängnissvolle Geschenk er aber eben damit der Zukunft hinterliess, Das wird uns bald entgegentreten, wenn wir uns nun, die Schwelle der christlichen Welt überschreitend, dem Zeitalter der Kirchenväter zuwenden.

---

[1]) Zeller construirt die innere Entwickelung der Logoslehre folgendermaassen: für die genauere Beschreibung der Mittelwesen, an welche die Einwirkung Gottes auf die Welt geknüpft sein sollte, liessen sich besonders die platonische Ideenlehre, die wirkende Ursache der Stoiker, und daran geknüpft die platonische Weltseele, sowie die Engel und Dämonen verwenden. Da aber die beiden letzteren Vorstellungen zu ausgeprägte Persönlichkeiten bezeichneten, die Idee dagegen zu abstracter Natur war, so eignete sich am Besten die Stoische Lehre vom *λόγος σπερματικός* für die angegebene Bestimmung. Nur musste ihr der Materialismus und der Pantheismus abgestreift werden, was durch Gleichstellung der wirkenden Kräfte mit den platonischen Ideen geschah. Zu dieser Umbildung soll dann der Aristotelische Theismus, die Ideenlehre, die ältere jüdische Speculation über die Weisheit mitgewirkt, den entscheidenden Grund aber die Transcendenz der philonischen Gottesidee abgegeben haben. Meines Erachtens ist diese Ableitung weder hinlänglich erweisbar, noch in sich selbst einleuchtend genug. Wie meine frühere Darstellung mehr als Zeller will, das Theistische im Platonismus, und das Platonische in der Stoa betont hat, so halte ich es auch für das Richtige, an dem Platonismus als der allgemeinsten Grundlage festzuhalten, jenen anderweitigen Einflüssen aber mehr nur eine gelegentliche und äusserliche Bedeutung zu vindiciren. Dass die göttliche Vernunft sich der Welt gegenüber vornemlich in Güte und Macht offenbare, war der im Grunde genommen sehr einfache Kern der Logoslehre; dieser konnte aus dem Alten Testament, er konnte aus dem Platonismus ent-

§. 24.

Der Platonismus und die Kirchenväter [1]).

Es gab eine Zeit, wo die Frage nach dem Verhältniss zwischen dem Platonismus und den Kirchenvätern eine wissen-

nommen werden, und er war gewiss nicht das unwichtigste Element, dessen identisches Vorkommen in diesen beiden Grundanschauungen ,den Philo von der Hebraisirungshypothese überzeugte. Ganz Aehnliches gilt von den 6 Kräften bei Zeller p. 321 not. 3.

[1]) Aus meiner, oben p. 4. näher angeführten Monographie „der Streit über den angebl. Platonismus der Kirchenväter“ (1861.) ist Einiges entweder in veränderter oder unveränderter Gestalt in den Inhalt dieses §. aufgenommen, Anderes ist dort ausführlicher erörtert, während zugleich die Aufgabe dieses §. nach mehreren Seiten weiter reicht als diejenige jener früheren Arbeit. Auf Letztere, besonders p. 324. p. 369—397. p. 399. 400. 408. 413—18. verweise ich auch wegen der älteren Litteratur, aus der hier nur die Hauptnamen zu wiederholen um so mehr genügen wird, als unser sechstes Buch uns noch einmal auf dieselben, wenn auch zum Theil unter etwas verändertem Gesichtspunkte zurückführen wird. Ich nenne hier daher nur in chronologischer Reihenfolge: Mars. Ficinus dessen Brief an Braccius Martellus „concordia Mosis et Platonis“ (in der pariser Ausgabe 1641. Tom. I. p. 895.) hier statt aller ähnlichen Darstellungen erwähnt werden möge. Im schärfsten Gegensatze dazu steht J. B. Crispus de ethnicis philosophis caute legendis. Romae 1594. De Platone caute legendo libri 23. (immo: 24.) dessen nach Seiten ihres Inhalts vielfach abentheuerliche, nach Seiten ihrer Darstellung durchgehends unerquickliche Arbeit doch als Materialiensammlung auch gegenwärtig noch brauchbarer ist, als man dies z. B. nach der davon in den Actis philosophorum v. J. 1721 gegebenen Beschreibung annehmen kann. Dionys. Petavius de theologic. dogmatibus (erschien zuerst 1644; der Index in der Antwerpner Ausgabe v. J. 1700 weist die hierhergehörigen Hauptstellen nach). Jac. Thomasius (über dessen Bedeutung für die neuere Geschichtsschreibung der Philosophie man meine Bemerkungen in der Monogr. p. 380. vergleiche) behandelte viele der in diesen §. einschlagenden Fragen sowol in seinem schediasma histor. über die Definition der Philos. als γνῶσις τῶν ὄντων Lipsiae 1665. als auch in seiner Persarum Platonicorumque trinitas a sacrosancta christianorum trinitate distinctissima (herausgeg. von Christian. Thomasius in der historia sapientiae III. p. 58—112 Halle 1693.). Andere Seiten vertreten Th. Gale the court of the gentiles. Oxf. 1671—76. Pfanneri syst. theolog. gentilis

schaftliche Zeitfrage war, zu deren Erörterung man sich von den verschiedensten Seiten drängte, während gegenwärtig dieselbe Angelegenheit in den dahingehörigen Darstellungen zwar nicht unbedingt vernachlässigt, aber doch auch nur mit unverkennbarer Unlust behandelt wird. Zu dieser Veränderung mögen noch andere Factoren untergeordneter Art beigetragen haben, der Hauptgrund liegt aber ohne Zweifel in dem Verlaufe selbst, den die Verhandlungen der früheren Zeit in den Augen

Basel. 1679. und ganz besonders R. Cudworth the true intellectual systeme of the universe. London 1677. in der Mosheimschen Bearbeitung zuerst Jena 1733. und vermehrt Lugd. Batav. 1773. (Hauptstellen im index nachgew.) und Joh. Clericus namentlich in seiner Bibliothèque universelle X. p. 175. 379. Amsterdam. 1688. XX. p. 445. XVI. p. 441. VII. p. 23. Biblioth. choisie XII. 1707. Ars critica I. p. 379. Lugd. Bat. 1778. epistol. critic. III. bes. 7. u. 8. u. s. w. (N. Souverain) le Platonisme dévoilé, ou essai touchant le verbe Platonicien (angeblich zu Cöln) 1700. (vgl. meine Monogr. p. 324 seq. u. A. auch p. 382. 387. Baltus Défense des SS. Pères accusés de Platonisme Paris 1711. Mosheim bes. in der Abh. de turbata per recentiores Platonicos ecclesia. 1725. (in der angef. Ausgabe v. Cudworth). Kortholt paganus obtrectator. 1733. bes. lib. I. §. 5. 8. 17. 20. Brucker histor. critic. 1743. Tom. III. p. 328—349. vgl. Tom. I. p. 638. VI. p. 531. Histoire critique de l'eclectisme. bes. Tom. II. p. 75—251. 1766. Löffler Versuch über den Platonismus der Kirchenväter. Aus dem Französischen. ed. 1. 1782. ed. 2. vermehrt durch eine kurze Darstellung der Entstehungsart der Dreieinigkeitslehre. 1792. Th. Keil opuscul. academ. ed. Goldhorn. Lipsiae 1821. enth. de causis alieni Platonicorum recentiorum a religione Christiana animi v. J. 1785. und de doctoribus veteris ecclesiae culpa corruptae per Platonicas sententias theologiae liberandis comment. 22. 1793—1816. Oelrichs de vera et certa eorum qui medio secundo atque ineunte tertio saeculo floruerunt patrum de ratione s. relatione filii s. verbi cum patre sententia. Göttinger theol. Preisschrift. 1787. und de doctrina Platonis de deo a Christianis et recentioribus Platonicis varie explicata et corrupta. Marburg. 1788. Tiedemann Geist der specul. Philos. III. p. 164 seq. p. 455 seq. (1793.). Clausen apologetae ecclesiae Christianae ante theodosiani Platonis — arbitri. Havniae. 1817. Tennemann Grundr. d. Gesch. d. Phil. ed. 5. v. Wendt 1829. p. 231 seq. endlich: Ehlers vis atque potestas, quam philosophia antiqua imprimis Platonica et Stoica in doctrin. apologetarum saeculi II. habuerit. Göttinger Preisschrift v. J. 1859. Möller Gesch. der Kosmologie in der griech. Kirche bis Origenes. Halle 1860 sowie die später unten im Einzelnen genannten.

jedes Unbefangenen genommen haben. Die Form des Streites nämlich, welche an sich freilich das natürliche Resultat von der lebhaften, zum Theil selbst übertriebenen Empfindung des Zusammenhangs war, in dem jene rein geschichtliche Erörterung mit mehr als Einer Zeittendenz vorübergehender Art stand, führte sehr bald doch zu einer gewissen Erschöpfung, zu einer Art von Ueberdruss auf allen Seiten, von der man sich auch gegenwärtig noch immer nicht ganz erholt zu haben scheint. Man stritt über den Platonismus der Kirchenväter, indem man Denselben — Beides freilich wieder unter den verschiedensten Nuancen — entweder behauptete oder läugnete, weil man durch solche Aufstellungen seinen humanistischen oder antihumanistischen, kirchlichen oder antikirchlichen, römischen oder protestantischen, ja selbst politischen, litterarischen und anderweitigen Tendenzen der verschiedensten Art damit zu Hülfe zu kommen gedachte. Aber da man sich auf diese Weise den Gesichtskreis von vorneherein mehr verengte, als mit der unbefangenen Erledigung einer geschichtlichen Angelegenheit vereinbar war, so war man bald beiderseits genöthigt, die eingenommenen Stellungen zu verändern, hier einen bisher hartnäckig vertheidigten Posten aufzugeben, und dort einen ausser Acht gelassenen mit ganzer Macht zu vertheidigen. Als Sieger ging demnach weder eine der gesammelten Parteien, noch auch nur ein Einzelner, der das Wort ergriffen hätte, hervor. Aber definitiv besiegt wollte und konnte sich doch auch Niemand erklären, sodass das ganze Resultat dieses zeitweilig mit so grossem Lärm geführten Streites im Ganzen doch nur die Existenz einer ziemlich weitschichtigen Litteratur war, die den Späterkommenden von vorneherein ein gewisses Gefühl des Unbehagens einflösste, die selten in ihrem ganzen Umfange kennen gelernt und noch seltener natürlich richtig benutzt wurde, deren gründliche Erforschung und unbefangene Beurtheilung aber doch schon im Allgemeinen aus einem doppelten Grunde von Bedeutung ist, einmal, weil bei aller Verschollenheit, die diese Litteratur ihren einzelnen Bestandtheilen nach getroffen hat, dieselbe als Ganzes doch noch immer eine dunkle, unbestimmte, und grade darum oft nur allzubedenkliche Wirkung ausübt, und sodann zweitens, weil den Factoren derselben auch noch ganz abgesehn

von ihrem geschichtlichen Einfluss eine Art von exemplarischer Bedeutung im Guten wie Bösen zukömmt, die sie zu sehr interessanten Objecten der historischen Kritik macht. Zu diesen beiden allgemeinen Gründen tritt für uns aber drittens noch der besondere Umstand hinzu, dass, wiewohl in dieser ganzen Litteratur die uns gegenwärtig beschäftigende Frage nach der Bedeutung der ältesten christlichen Schriftsteller für die Tradition, Umgestaltung und Fortentwickelung der platonischen Ideen so gut wie gar nicht unmittelbar berührt wird, auch deren richtige Beantwortung doch wenigstens mittelbar gebunden ist an die unbefangene und wohlbegründete Entscheidung darüber, ob und welche Bedeutung der Platonismus seinerseits für die ältesten christlichen Schriftsteller besessen hat. In dieser letzteren Hinsicht wird es vor Allem auf den Versuch ankommen, über drei dabei in Frage kommenden Punkte das richtige Licht zu erhalten. Der erste dieser Punkte betrifft die sogenannte Enthüllung des Platonismus bei den Kirchenvätern, der zweite die Vertheidigung der Letzteren gegen die in solcher Enthüllung ausgesprochene Anklage, endlich der dritte die sogenannte Theorie der Störungen, welche sich ebenso, zwar nicht ausschliesslich aber doch vorwiegend an den Namen Mosheims, wie der erste an denjenigen Souverains, der zweite an denjenigen des Jesuiten Baltus anschliesst. Aus der genaueren Erwägung dieser drei Punkte wird sich dann aber auch noch ein vierter, den Begriff der kirchenväterlichen Philosophie betreffender ergeben, der unsere ganze Frage zum Abschluss zu bringen geeignet ist.

Die bezeichnete Enthüllung besteht in der Behauptung, dass nicht allein einzelne untergeordnete Seiten an der Lehre der Kirchenväter, sondern gradezu die wichtigsten Grundideen des christlichen Glaubens selbst ihren ersten Ursprung dem Platonismus verdankten; in der thesis, dass nur durch ein Missverständniss doppelter Art, begangen an dem ursprünglichen Sinn und Inhalt des Platonismus einerseits, sowie an den christlichen Glaubensartikeln anderseits die ewige Praeexistenz des mit Christo identischen Logos, sowie die persönliche Unterschiedenheit des heiligen Geistes von Gott dem Vater sowohl wie von dem Logos, also überhaupt die ganze Trinitätslehre im biblischen und kirchlichen Sinne zu einem Glaubensartikel geworden sei. Sou-

verain [1]), der freilich ungenannte Urheber dieser Enthüllung, verwirft diesen Artikel demnach als einen der Vernunft und Offenbarung gleich sehr widerstreitenden, als einen solchen, den die Geschichte ebensowenig bezeuge, als wie ihn die Philosophie vertrete, und zum Beweis dafür entwirft er nun zunächst ein Bild von Dem, was er für das wahre und ächte Christenthum hält, sodann zweitens von dem mit den christlichen Gedanken in Berührung gekommenen Platonismus, um daraus endlich drittens die bedenklichen Resultate herzuleiten, deren Nachwirkung die ganze spätere Geschichte der christlichen Kirche bis in die jüngste Vergangenheit hinein mitergriffen haben soll.

Das alte, ursprüngliche und ächte Christenthum [2]) soll nämlich nur den Begriff des Einen Gottes mit seinen zwei Arten der Oekonomie, dem Worte als der äusseren Offenbarung und dem heiligen Geiste als der inneren Mittheilung, die sogenannte Gottheit Christi aber nur in einer doppelten Rücksicht, auf die übernatürliche Geburt Christi und auf dessen Erhöhung zu einem Herrn über Alles gekannt haben. Für gleich ketzerisch soll es demgemäss in ältester Zeit gegolten haben, Christum für einen blossen, wenn auch noch so heiligen Menschen, und ihn für den höchsten Gott selbst zu halten. Das Erstere verbot die ihm kraft seiner übernatürlichen Geburt und kraft seines Gehorsams zukommende Gottheit, das Andere der Umstand, dass auch diese sogenannte angeborne und erworbene Gottheit doch immer nur im Sinne der vollkommensten Offenbarungs- und Mittheilungsart Gottes in Christo gemeint war. Ursprünglich hob man sowohl die angeborene als auch die erworbene Gottheit Christi ziemlich gleichmässig hervor, weil man damit dem Anstosse begegnen wollte, den die Heiden wie an dem schimpflichen Tode Christi so auch an dessen niedriger Geburt nahmen. Bald aber, nachdem die Erhöhung anfing, im heidnischen Sinne als Vergötterung missverstanden zu werden, legte man überwiegendes Gewicht auf die wunderbare Geburt, und diese selbst bis zu einer übernatürlichen Praeexistenz zu steigern, lag um so näher, als mit Annahme der Letzteren nicht nur rück-

[1]) Vgl. meine Monographie p. 324 seq.
[2]) Vgl. a. a. O. p. 328 seq.

sichtlich der Geburt sondern zugleich auch des Todes eine Art von Ersatz gegeben zu sein schien. Immer aber stand die sogenannte Gottheit Christi in genauester Mitte zwischen der blossen Menschheit einer- und der wirklichen Gottheit anderseits. Sie ruhte mit ganzer Bestimmtheit auf der doppelten Art der Oekonomie, und nur diese beiden Oekonomien selbst wurden wohl zuweilen durch- und für -einander gebraucht, weil ja jede derselben für Christum in vollkommenstem Maasse zutraf.

In einer gewissen Parallele mit dieser Skizzirung des ächten Christenthums wird sodann weiter das platonische System [1]) entworfen, sofern in den als einheitlich vorausgesetzten Gottesbegriff Platons mittelst der Lehre von „den drei Principien" eine gewisse Mehrheit hineingebracht wird, grade so wie auf christlicher Seite durch die doppelte Oekonomie, während zugleich in der Logoslehre ein ähnliches Mittelglied zwischen Gott und der Welt aufgestellt wird, als wie auf christlicher Seite die uneigentliche Gottheit Christi zwischen dem höchsten Gotte und der blossen Menschheit als in der Mitte stehend beschrieben wurde. Die Lehre von den drei Principien ist nämlich ursprünglich Nichts Anderes als die Ueberzeugung, dass die Welt das Product einer unendlichen Güte, Weisheit und Macht Gottes sei. Indem diese drei Eigenschaften dann aber kraft einer naheliegenden Hypostasirung als der Vater, als die Vernunft oder das Wort, und als der Geist oder die Seele der Welt gefasst worden, ist damit der Anlass zu einer völligen Umwandelung der Kosmogonie in Theogonie gegeben, sofern man das zweite Princip zum Sohn des ersten, das dritte aber zu etwas aus den beiden anderen entspringendem macht. Eine Reihe von weiteren Modificationen ergiebt sich dann durch die Beziehung des an zweiter Stelle genannten Logos auf die Ideenlehre, nach welcher Dieser zugleich entweder als die in Gottes Verstand vorhandene Ideenwelt, oder auch als die Materie der wirklichen Welt betrachtet werden kann. Hiermit ist nämlich das Motiv zu drei Hauptsystemen gegeben, welche Souverain als das theologische, das allegorische und das physische von einander unterscheidet. Das erste von diesen drei Systemen unterscheidet

[1]) Vgl. a. a. O. p. 342 seq.

nämlich den ersten Gott als Vater, oder als den die Ideen erzeugenden Verstand Gottes von der als Sohn bezeichneten Ideenwelt, die der vom Vater unmittelbar gezeugte, ihm innerliche Logos ist, sowie von der sinnlichen und sichtbaren Welt, oder vielmehr von dem Geiste und der Seele des Letzteren, welche desswegen als eine aus jenen beiden anderen hervorgegangene Schöpfung angesehn werden kann, weil sie, die sichtbare Welt, ihre Form von den Ideen, ihr Leben aber von Gott erhält. Das allegorische System denkt sich dagegen in dem zweiten Gott oder in dem Logos eine Dreieinigkeit von Eigenschaften in Bezug auf die Schöpfung, inwiefern nämlich der Logos als der Inbegriff angesehn wird von jener höchsten Güte und bewundernswürdigen Weisheit und unendlichen Macht, durch deren gemeinschaftliches Zusammenwirken das Weltall gebildet sein soll. Das dritte, als das physische bezeichnete System unterscheidet in Beziehung auf die Welt zunächst eine wirkende Ursache, d. h. einen Schöpfer und Vater, der auch der innere Logos heisst, sodann zweitens eine Materie, die von Ewigkeit her in jenem ersten Urheber subsistirt hat, und aus ihm vermittelst einer προβολή oder Emanation als der hervorgebrachte Logos hervorgegangen sein soll; drittens eine hervorgebrachte Form oder die beseelte Welt, die das Resultat der voraufgegangenen beiden ist. Auf diese Weise liegen uns also schon von Anfang an drei characteristisch von einander verschiedene Spielarten eines und desselben Grundgedankens vor. Dass Gott aus lauter Güte mit Weisheit und Macht die Welt gebildet habe, indem er sie nach dem Vorbilde der Ideenwelt aus der Materie formte, Das ist der höchst einfache platonische Kern, der sich aber nach den angegebenen drei Richtungen hin verschieden auseinandergelegt hat, jenachdem man den Ausdruck Logos verschieden bezog, oder auch die drei hervorgehobenen Factoren in der Einen oder anderen Weise zählte. Aber auch selbst die so schon gewonnene Mehrheit von Auffassungen, sie ist doch aus einem doppelten Grunde noch wieder zu einer grösseren Anzahl von Combinationen geworden, jenachdem man nämlich erstens entweder eins von diesen drei Systemen rein für sich durchzuführen, oder irgendwie mit den beiden andern zu combiniren versuchte; und auch zweitens, jenachdem man sich entweder dem gröberen oder dem feineren Platonismus hingab, d. h. entweder die nur allegorisch gemeint gewesenen Personificationen eigentlich nahm oder nicht. So dass man also aus allen diesen Combinationen wohl zur Genüge sieht, dass nach Souverains Darstellung der „Platonismus" eine dunkle und unübersehbar vieldeutige Masse gewesen sein soll, aus der begreiflicherweise Viel herausgeholt, in die Viel hineingelegt werden konnte.

Nachdem so das ächte Christenthum und der Platonismus characterisirt worden, geschieht endlich der dritte Schritt, indem diese beiden zunächst für sich betrachteten Seiten aufeinander bezogen werden [1]). Kaum vermag Souverain nämlich einen Zeitpunkt, der früh genug wäre, als denjenigen anzugeben, seit welchem zuerst die platonische Corruption in die christliche Kirche eingedrungen sein, und kaum weiss er die Gränzen weit genug abzustecken, innerhalb deren die Verbreitung dieser Corruption Stattgefunden haben soll. Er nennt uns das Zeitalter Hadrians als die eigentliche Krisis, in welcher das Uebel des Platonismus deutlich, gradezu und im allgemeinsten Umfange herausgetreten sein soll. Aber auch schon Ignatius gilt ihm als ein vereinzeltes Beispiel wenn auch nicht eines gröberen, offenbaren und eigentlich so zu nennenden, aber doch eines feineren, versteckteren und mittelbaren Platonismus. Und jedenfalls eine Vorbereitung zu solcher Verplatonisirung soll sogar schon bei noch früheren Christen in der Handhabung der allegorischen Auslegungsmethode vorhanden gewesen sein. Barnabas, Hermas, Clemens, Ignatius und Polycarp, sie Alle haben allegorisirt, haben durch Allegorien die Einfalt des ursprünglichen Christenthums verloren, und Statt dessen eine Brücke gebaut für das später wirklich Stattfindende Eindringen des Platonismus. Des Näheren denkt sich der Verf. den in Rede stehenden Verlauf nämlich so, dass ursprünglich auf Seiten des Christenthums eine dem Platonismus parallele, aber noch nicht von ihm abhängige Entwickelung Stattfand. Das Christenthum lehrt Einen Gott, aber unterscheidet an ihm selbst als zweifache Oeconomie seine Offenbarung und Mittheilung.

---

[1]) Vgl. a. a. O. p. 349 seq.

Der Platonismus lehrt gleichfalls nur Einen Gott, und unterscheidet in Beziehung auf ihn dreierlei Principien oder Eigenschaften. Auf beiden Seiten personificirt man nun, und gewöhnt sich dadurch eine gewisse Mehrheit in das einheitliche Wesen Gottes einzuführen. Man hat dadurch also auf jeder Seite drei einander höchst ähnliche Personen bekommen. Noch grösser wird diese Aehnlichkeit aber, indem zu der zweiten Person auf beiden Seiten der Logos, und zwar beide Male in einer Art von Doppeldeutigkeit in Beziehung tritt: auf der Einen Seite giebt er mit vorwiegender Beziehung auf die übernatürliche Geburt Christi Anlass zu der Annahme zweier Naturen in Christo; auf der anderen Seite wird der Logos als die Ideenwelt mit dem zweiten Princip identificirt, und zwar sowohl, sofern die Ideenwelt im Geiste Gottes der Welt vorausgesetzt, als auch sofern dieselbe der wirklichen Welt als Materie zu Grunde gelegt wird. Sobald die beiden Seiten miteinander in Berührung kamen, legte schon ihre Aehnlichkeit eine Vereinigung Derselben untereinander nahe. Vollends leicht vollzog sich dieselbe aber, weil auf beiden Seiten die Methode der Allegorie gehandhabt wurde, die sich, grade auch durch die Willkühr, die sie gestattete, auf das Leichteste als ein zusammenhaltendes Band um christliche und heidnische Gedanken legte. Man übte auf beiden Seiten die Allegorie, entweder, weil man einen tiefen Sinn in möglichst einfacher Form niederlegen, oder auch, weil man einem an sich ganz einfachen Texte einen höheren Sinn abgewinnen wollte. Da es auf christlicher Seite nun namentlich die Angriffe der Heiden waren, um derentwillen man zur Allegorie seine Zuflucht nahm, so bezog man bald auch nicht nur die Bibel nach ihren einzelnen Theilen mittelst der Allegorie aufeinander, sondern legte in Dieselbe den platonischen, wie überhaupt irgend einen beliebigen, wenn auch noch so willkührlich gewählten Sinn hinein. Die gnostischen Richtungen werden dabei möglichst nahe an die Kirche herangezogen, indem namentlich Cerinth, die Basilidianer und der Valentinianer Marcus als die Vorläufer der platonischen Kirchenväter bezeichnet werden Die eigentliche Liste der Letzteren zieren — abgesehn von unbedeutenderen Vertretern — dann vor Allem die folgenden Namen: Justin, Athenagoras, Theophilus, Tatian, Irenaeus, Clemens von Alexandrien, Origenes (für den Orient), Tertullian, Arnobius, Lactantius, Augustinus (für den Occident). „Himmel! was für Schriftsteller! — sie hauchen und athmen ja Nichts als Platonismus“! Der ganze Streit zwischen Arianern und Athanasianern soll ferner auf Nichts als auf der ursprünglichen Doppeldeutigkeit der platonischen Logoslehre beruhen. „Man zeige mir auch nur einen einzigen Schriftsteller, welcher bloss aus Grundsätzen der Religion, und ohne die Vorurtheile der Philosophie einzumischen, von der Dreieinigkeit geredet hätte. Der Platonismus war vielmehr die einzige Regel, nach welcher man in diesen Zeiten und mehrere Jahrhunderte nachher über Wahrheit und Irrthum entschied.“

Das ist Souverains vielbesprochene Enthüllung des Platonismus bei den Kirchenvätern, und in der That! sie ist das Umfassendste, das Extremste und eben daher auch Unhaltbarste, was je über den Einfluss Platons auf die Kirchenväter vorgebracht worden: das Umfassendste ist sie, denn wie sie einerseits den Platonismus von seiner frühsten Gestalt an bis zur spätesten Modification herunter ergreift, so betrifft sie auch die christlichen Schriftsteller so gut wie insgesammt, und darf auch gar nicht anders als in dieser weiten Fassung auftreten, da es ihr nicht sowohl um einzelne Männer und vorübergehende Auffassungen derselben, sondern um die bei ihnen allen vorauszusetzenden Grundideen des christlichen Glaubens zu thun ist; wie sie demgemäss denn auch nicht nur die Urtheile zur Sprache bringt, soweit solche von den auf beiden Seiten zur Frage kommenden Männern mit wissenschaftlichem Bewusstsein ausgesprochen sind, sondern in entscheidendster Weise auch deren objectives Verhältniss zu einander bestimmt. Aber auch für eine durchaus extreme muss man diese Ansicht erklären, auch wenn man sich nur darauf beruft, dass von ihr gar nicht einmal eine Wechselwirkung zwischen platonischer und christlicher Seite, sondern lediglich die Abhängigkeit letzterer von ersterer angenommen wird; dass sie nicht nur die wissenschaftliche Lehre der Christen, sondern die Substanz ihres Glaubens selbst auf den Platonismus zurückführt, endlich dass sie in der Annahme eines zweimaligen Missverständnisses der Willkühr und

dem Zufall einen solchen Spielraum einräumt, wie es mit wissenschaftlicher Unbefangenheit unvereinbar ist. Von der Fülle der Einwendungen, welche die Unhaltbarkeit dieser Ansicht beweisen, wird es daher auch genügen, nur auf diejenigen zwei hinzuweisen, welche unser gegenwärtiger Zusammenhang uns am Nächsten legt, auf die Unrichtigkeit des von dem „ursprünglichen“ Christenthum, und auf diejenige des von dem Platonismus entworfenen Bildes. Diese beiden Bilder wird heutzutage Niemand für auch nur einigermassen ähnliche Darstellungen der betreffenden geschichtlichen Realitäten anerkennen, er mag übrigens zu dem theologischen Standpunkte des „Enthüllers“ stehen, wie er will. Und wenn wir in unserer früheren Darstellung an zwei Stellen auch nur einigermassen das Richtige getroffen, wenn wir mit unserer Vergleichung der christlichen Grundideen mit den platonischen auch nur ein gewisses Uebergewicht jener über diese zu erweisen vermocht haben, und wenn wir bei Betrachtung der platonischen Dialoge dem eigenthümlichsten und bedeutsamsten Inhalte derselben nicht gradezu vorbeigegangen sind: so ist schon damit die Unrichtigkeit jener zwei Bilder zur Genüge erwiesen. Ausgeschlossen ist durch jene erste Stelle unserer voraufgehenden Darstellung die Möglichkeit nicht nur davon, dass das „ächte und alte Christenthum“ nur soviel als und überhaupt Dasjenige was der Enthüller dafür ausgiebt, gewesen sei, sondern auch davon, dass das Christenthum erst allmählich und unter dem platonischen Einfluss Dasjenige geworden sei, was als die spätere Gestalt desselben angesehen und getadelt wird. Denn was wir unter dem absichtlich so weit gewählten Namen „Christenthum“ mit dem Platonismus verglichen haben, war zum Theil überhaupt etwas Anderes, zum Theil wenigstens ein Höheres, Inhaltsvolleres und Eigenthümlicheres, als was Souverain das alte Christenthum nennt, und es war zugleich Dasjenige schon, was er unter dem späteren Christenthum versteht. Und doch beruhte unsere frühere Darstellung ganz und gar auf keinen anderen Quellen als auf den auch von Souverain benutzten, als ächt anerkannten und im Zusammenhange aufgefassten Schriften des Neuen Testaments. Ausgeschlossen ist anderseits durch unsere Darstellung des Platonismus das Recht von einer platonischen

Trinität in irgend einer derjenigen Bedeutungen zu reden, die Souverain ihr beilegt. Fehlt doch auch gradezu Alles, was zur Anwendung dieses Ausdrucks auf die platonischen Gedanken, geschweige denn, was zur Identificirung der Letzteren mit der christlichen Trinität zu berechtigen vermöchte. Aus Platons Dialogen ist von den für die angebliche Trinität herbeigezogenen Gedanken urkundlich Nichts zu belegen, als der im Grunde so einfache Gedankengang, dass Gott, der auch wohl als Vater und gelegentlich als allmächtig, ganz besonders aber als gut, gütig und weise bezeichnet wird, dem Weltganzen ausser einem Leibe auch die Vernunft, und zur Vermittelung Beider eine Seele gegeben habe. Diesen einfachen Gedankengang spricht die Philebusstelle p. 30. [1]) am Vollständigsten aus, auch der Timaeus (bes. p. 27 seq. 40.) [2]) und die Republik (bes. VI. p. 505.) [3]) enthalten ihn, und führen jedenfalls nicht über ihn hinaus. Selbst die beiden Epistelstellen (ep. 2. u. 7.), wenn man sie für ächt halten dürfte, und demgemäss in Uebereinstimmung mit den andern platonischen Stellen auslegen müsste, würden auf Nichts Anderes zu beziehen sein. Das Ἕν des Parmenides und der λόγος des Epinomis gehören aber überhaupt nur in sehr entfernter Weise hierher [5]). Wie weit ist mithin das Ganze noch von jener dem Platon beigelegten Trinität entfernt. Wir sehen dabei noch ganz davon ab, inwieweit die einheitliche und persönliche Fassung des Gottesbegriffs bei Platon als ausgeprägt anzusehn ist (vgl. Theil II. p. 378.). Aber nicht einmal die angegebenen drei göttlichen Eigenschaften treten bei ihm in einer besonderen Zusammenfassung und als Ausgangspunkt der ganzen Theologie, am allerwenigsten aber ihrerseits

1) Vgl. Oelrichs l. l. p. 18.; diese Geschichte d. P. I. p. 185. und meine Monogr. p. 374.

2) vgl. Oelrichs l. l. p. 5—11.

3) vgl. Oelrichs l. l. p. 11—17.

4) vgl. Oelrichs p. 21 sq. C. F. Hermanns System p. 592. not. 220; und oben II. p. 490.

5) vgl. Oelr. p. 20. und p. 17. 18. Das Ἕν des Parmenides (bes. p. 131. 144.) hat zu allen hierher gehörigen Begriffen nur eine sehr entfernte Beziehung. Ebenso der λόγος der Epinomisstelle (p. 986. b.), wenn schon von dessen Göttlichkeit die Rede ist.

in personificirter Fassung heraus. Zwischen dem ersten Princip (Gott) und der Güte, zwischen dem zweiten (νοῦς) und der Weisheit, zwischen dem dritten (Seele) und der Allmacht eine besondere Beziehung anzunehmen, erscheint nach den platonischen Angaben als ebenso willkührlich wie die Zusammenbringung der Ideenwelt mit dem zweiten Princip und der Weisheit, der Materie mit dem dritten Princip und der Allmacht. Letzteres kann nach platonischer Auffassung sogar als falsch erscheinen, da ja in gewissem Sinne die Materie dem die Vernunft Gottes vermittelnden Walten der Seele eine Art von Schranke setzt; und jedenfalls, wenn man platonischen Anschauungen folgen wollte, so würde man statt zu den von Souverain statuirten drei Principien ungleich eher auf eine doppelte Trichotomie geführt werden, nämlich einmal Desjenigen, was der Welt vorausgesetzt wird (Gott, die Idee und die Materie), und sodann Desjenigen, was in der Welt zusammen besteht (νοῦς, ψυχή und σῶμα), zu einer doppelten Trichotomie mithin, durch die unter jenen drei Principien das erste von den andern beiden ganz getrennt würde, diese aber in ihrer Werthstellung als herabgedrückt erschienen, und überhaupt ein ganz anderer Sinn als der behauptete zum Ausdruck gelangte. Ueberlegt man es recht, so ist die jener sogenannten Lehre von den drei Principien zu Grunde liegende Combination überhaupt nur möglich bei völliger Verkennung oder doch Ignorirung der den Platonismus doch so eigenthümlich characterisirenden Ideenlehre, einschliesslich ihres Begriffs von der Materie. Daher finden wir denn auch, dass zur Bildung und Weiterbildung jener Combination keine Anstalten gemacht worden sind solange als und überall da, wo man die Ideenlehre nach ihrer wirklichen Bedeutung noch einigermassen zu würdigen verstand. Keine Spur davon bei Aristoteles und in den Akademien [1], oder bei der Stoa älterer oder jüngerer Linie, bei den Epikureern und Skeptikern, bei Cicero, Seneca und Plutarch. In Betreff Philos [2] geht Souverain selbst aber vielleicht sogar noch weiter,

---

[1]) Vgl. dazu Oelrichs de Platon. doctr. p. 101—104. und meine Monogr. p. 373. und unsere obige Darstellung Buch III. §. 18 seq.

[2]) vgl. Oelrichs a. a. O. p. 105—119. und meine Monogr. p. 360. 388 -91.

als es nach unserer früheren Darstellung als richtig zugegeben werden kann, was die Unterscheidung Philo's vom Platonismus betrifft. Die Möglichkeit, von einer platonischen Trinität in der angegebenen Weise zu reden, entspringt für Souverain daher auch nur aus der Leichtfertigkeit, mit welcher er es für ausreichend hält, seine Auffassungen vom Platonismus aus den Episteln, aus Galen, Proclus u. A. [1]), oder vielmehr auch nicht einmal aus diesen selbst, sondern aus herausgerissenen und einseitigen Berichten über Dieselben, aus Berichten zweiter und dritter Hand zu begründen [2]).

Aber auch wenn das „ächte Christenthum" und der Platonismus wirklich von der Beschaffenheit gewesen wären, wie Souverain behauptet, immer hätte er doch versäumt, uns das Hervorgehn des späteren Christenthums aus dem durch den Platonismus umgestalteten ächten Christenthum in wirklich überzeugender Weise vorzuführen. In dieser Beziehung hat er nämlich wohl unbestimmte und vieldeutige Behauptungen, Machtsprüche und Declamationen, aber, wie unser Referat zur Genüge beweist, an einer genauen und anschaulichen Entwickelung der einzelnen Bestimmungen fehlt es ganz. So wird uns namentlich dafür nirgends ein innerer Grund angegeben, warum die Christen Anfangs zwar auch schon allegorisirt, aber noch Nichts von einem praeexistenten Logos u. s. w. gewusst, dann aber allegorisirt und die Platonismen eingeführt, endlich aber auch selbst ohne Allegorie an Diesen festgehalten, und dadurch sich untereinander in jene endlosen Streitigkeiten, wie überflüssige und verkehrte Behauptungen verwickelt haben sollen, die Souverain in der Geschichte der christlichen Kirche findet und beklagt. Nicht überraschen kann es daher auch, dass diese nach

---

[1]) Zur Constatirung des geschichtlichen Sachverhalts verweise ich ausser auf meine in Buch III. §. 19. gegebene Darstellung auf die zwar etwas veraltete, aber doch noch immer brauchbare Darstellung von Oelrichs, der Numenius p. 27—37, Plotin p. 38—60, Porphyrius p. 64—67, Jamblichus p. 67—70, Proclus p. 70—88. (vgl. Souv. p. 59.), Chalcidius p. 88—92, Macrobius p. 92—93, Constantin p. 94 95 (vgl. zu dem Ganzen später p. 127—141.), dagegen die christlichen Schriftsteller p. 61—64. p. 96-104; p. 119—127. bespricht.

[2]) Vgl. hierüber das Nähere in meiner Monogr. p. 369 seq. bis 398.

allen Seiten unhaltbare Enthüllung des Platonismus bei den Kirchenvätern, genau so wie Souverain sie vorbringt, auch nicht von einem Einzigen der späteren Gelehrten, soweit mir wenigstens bekannt geworden, anerkannt worden ist. Und doch war nicht allein dieser Standpunkt nach Seiten seiner Entstehung ein aus der Vergangenheit äusserst leicht erklärbarer, sondern derselbe wirkte auch — trotz des Ebenbemerkten — in nachhaltiger Weise auf die Folgezeit ein. Das Erstere wird keines weiteren Beweises bedürfen, sobald man sich davon überzeugt [1]), dass in der künstlichen Mosaikarbeit von Souverain kaum ein Stein oder Steinchen nachzuweisen ist, das für sich genommen nicht in der voraufgegangenen Zeit als eine über die einschlagenden Fragen vorgebrachte Meinung vorhanden gewesen wäre. Neu ist an ihr lediglich die Zusammenfassung unter dem antitrinitarischen Gesichtspunkt, und diese bringt allerdings für eine grosse Anzahl jener Meinungen die Nothwendigkeit einer gewissen Umgestaltung mit sich, wie Souverain diese denn auch wirklich in zahlreichen Ausdehnungen und Einschränkungen, Zusätzen, Reticenzen u. s. w. der verschiedensten Art ausführt. Aber auch die Möglichkeit solcher Umgestaltungen involvirt doch immer noch die Voraussetzung eines sehr nahen Zusammenhangs zwischen Souverain und der früheren Litteratur, wie derselbe hinsichtlich des Platonismus auf das Deutlichste, etwas schwächer, aber doch auch unläugbar hinsichtlich der christlichen Ideen hervortritt. Von der Dreieinigkeit, die Platon gelehrt haben soll, war, wie wir später noch genauer erfahren werden, seit dem Zeitalter der Kirchenväter, das ganze Mittelalter hindurch und bis in die neuere Zeit hinein unzählige Male die Rede gewesen. Gelegentlich war sie freilich auch wohl geläugnet worden, aber im Ganzen doch nur selten, und dann entweder ohne alle oder doch ohne haltbare Begründung, so dass in dieser Rücksicht der Weg, den Souverain ging, nur die damals allgemein betretene Heerstrasse war. Ganz das Gleiche gilt von der Nachlässigkeit, mit der er den urkundlichen Beweis für diese Annahme aus den platonischen

[1]) Den genaueren Nachweis hierfür habe ich in meiner Monographie p. 364 seq. zu führen versucht.

Dialogen selbst zu führen versäumte, und sich statt dessen mit dem willkührlichen Herausgreifen und oberflächlichem Auslegen von einer Hand voll Nichts beweisender Stellen begnügte; sowie von der kritiklosen Durcheinanderwerfung platonischer und neuplatonischer Gedanken; von der mit diesem ersten Fehler weiter zusammenhängenden irrthümlichen Annahme einer platonischen Geheimlehre, und endlich von seiner Ignorirung oder Unkenntniss der späteren philosophischen Entwickelung unter den Griechen. Ebenso hatte man auch früher schon oft genug über die fehlerhafte Vermischung von Religion und Philosophie, Offenbarung und Speculation, über „die unvorsichtige Lectüre des Platon“ geklagt, die manche in der Kirche angesehenen Schriftsteller wenigstens zu einzelnen Irrthümern, manchen Häretiker aber gradezu zu seinen fundamentalen Abweichungen von der Kirchenlehre gebracht hätte [1]). So konnte es scheinen, als ob auch Souverain nur wie Frühere, ja vielleicht selbst noch etwas strenger als Frühere für die Integrität der Offenbarung und Kirchenlehre eifere, während er in der That! deren integrirendsten Bestandtheile anfocht. In diesem Geschick, sich persönlich gegen alle Censuren von kirchlicher Seite sicher zu stellen, während zugleich die sachliche Erörterung auf die äusserste Spitze getrieben war, liegt die bezeichnendste Eigenthümlichkeit und die eigenthümlichste Stärke des Souverainschen Verfahrens. Aber auch selbst wo Souverain die Majorität früherer Gelehrten nicht grade für sich hat, verfehlt er doch nicht, wenigstens mit einem oder dem andern, am Liebsten natürlich mit einem durch anerkannte Orthodoxie wohlbeglaubigten Namen sich zu decken. Mit Graverol läugnet er das Hebraisiren Platons; mit Pearson setzt er dem ächten Christenthum dessen spätere Corruption entgegen. Auch die eigenthümliche Stellung, die er Philo anweist, dem Alten Testamente näher, dagegen dem Platonismus und zugleich dem Neuen Testamente ferner, sowohl als es der Sache nach richtig ist, als auch als von den früheren Gelehrten der Regel nach angenommen war; nicht minder seine Betonung des dissensus zwischen Christenthum und Platonismus, und so manche andere Ansicht, die nicht als die da-

[1]) Das Nähere darüber in meiner Monogr. p. 396. not. 18 u. 19.

mals allgemeiner geltende zu bezeichnen ist, weiss er dessenungeachtet mit einem vereinzelten Citat zu decken. Wobei er denn freilich nicht eben ängstlich in der Wahl seiner Argumentationsmittel verfährt. Er bestreitet katholische Auffassungen mit protestantischen und umgekehrt. Er mischt alle Personen, Zeiten und Gelegenheiten durcheinander. Er verallgemeinert, was nur unter bestimmten Einschränkungen, er schränkt ein, was allgemein gilt. Er widerspricht sich auch wohl gelegentlich in seinem Lob und Tadel. Immer aber weiss er auch so noch einen gewissen Anschluss an die frühere Litteratur zu wahren.

Aus diesem seinem eigenthümlichen Verhältniss zur früheren Zeit erklärt sich dann auch weiter dasjenige zur Folgezeit. Früher war man, wenn auch nicht immer und überall, so doch vielfach in diesen Fragen mit harmlosester Unbefangenheit verfahren: in dieser Beziehung trat mit Souverain eine Krisis ein; sofern der ganze, grosse Ernst der Sache fortan auf allen Seiten begriffen wurde. Sobald dies aber der Fall war, konnte die Entscheidung in allen Hauptpunkten nicht anders als gegen Souverain ausfallen. Seine Enthüllung, als Ganzes gefasst, fand selten oder nie Anerkennung. Den Einen schreckten ihre Resultate, den Anderen ihre Methode von ihr ab. Den Einen war Souverain zu ungläubig, den Anderen hielt er noch zu viel an der biblischen Grundlage fest. Aber nichtsdestoweniger verbreitete sich seit Souverain's Enthüllung das Misstrauen gegen die wissenschaftliche Haltbarkeit und gegen den offenbarungsmässigen Ursprung der kirchlichen Dreieinigkeitslehre in noch weiteren, gelehrten und ungelehrten Kreisen, als zuvor. Dieselben Argumente, deren Combination, wie sie bei Souverain vorlag, nicht angenommen wurde, kehren vereinzelt doch unzählige Male wieder, und weisen bald mehr, bald minder deutlich, — unter Anderm auch durch die ihnen anhängenden Fehler und Irrthümer, auf ihre gemeinschaftliche Quelle zurück. Wie oft hat man nicht auch nach Souverain noch den grundlosen Gegensatz zwischen einem als inhaltsleer beschriebenen Urchristenthum [1]) und den späteren, angeblich aus Irrthum und Missverständniss, Willkühr und Unlauterkeit hervorgerufenen Gestaltungen der Kirchenlehre auszuführen unternommen. Wie verbreitet ist nicht auch bis auf den heutigen Tag noch die unselige Methode, statt auf das Ganze des ursprünglichen, urkundlichen, und im Zusammenhang erfassten Platonismus sich zu beziehen, Einzelnes herauszureissen, Platonisches und Neuplatonisches durcheinander zu mischen, und überhaupt nur nach Hörensagen über die betreffenden Ideen zu berichten. Durch diese Umstände gewinnt daher auch die Abfindung mit der Souverainschen Enthüllung noch eine grössere Bedeutung, als sie an und für sich in Anspruch nehmen könnte. Wer an ihr das Unhaltbare jener drei Auffassungen eingesehn hat, wird mit einigen Modificationen auch auf die späteren Gestalten ähnlicher Art die gleiche verwerfende Kritik zu übertragen im Stande sein, um daraus die definitive Ueberzeugung zu schöpfen, dass die Geschichte des Platonismus im Zeitalter der Kirchenväter keineswegs ganz oder auch nur theilweise identisch ist weder mit der Entstehung der christlichen Religion als solcher, noch auch nur mit der theologischen Lehrentwickelung innerhalb der christlichen Kirche. Wie unsere Vergleichung des Christenthums mit dem Platonismus uns diese Beiden, bei mancher äusseren Aehnlichkeit, im Kern doch als grundverschieden gezeigt hat, so gehen auch die Lehrentwickelungen auf beiden Seiten völlig selbständige Wege, die immer als solche zu erkennen sind, auch nicht bloss, sooft sie sich schneiden, sondern selbst da noch, wo sie sich gelegentlich einmal in Einer Person oder Auffassung u. s. w. verschmelzen. Den Weg, den die platonischen Ideen gegangen sind, hat unser zweites Buch nach seinen Hauptmomenten vorzuführen gesucht, von dieser Seite haben wir nicht zu entdecken

---

[1]) Beispielsweise greife ich nur Eberhard's Urchristenthum (3 Theile. Halle 1807. 8.) heraus. Auch die bekannte Unterscheidung der christlichen Religion von der Religion Christi gehört hierher. Und selbst wo das Urchristenthum nicht als ganz inhaltsleer gefasst wird, reducirt man seine Bedeutung doch auf das antithetische Verhältniss zu den Einseitigkeiten des Judaismus, Pharisäismus u. s. w. Immer aber bleibt als Grundsignatur der Mangel an Verständniss zurück für die organische Entwickelung der Kirchenlehre aus dem reichen Kern der Offenbarungsideen heraus, und innerhalb der durch diese gesetzten Gränzen.

vermocht, dass christliche Einflüsse für das Einzelne ihrer Entwickelung eine nennenswerthe Bedeutung erlangt hätten, so deutlich es auch dem ganzen Zuge, der Haltung und Richtung Desselben aufgeprägt war, dass sie von der immer wachsenden Thatsache des Christenthums beunruhigt, ein gewisses Surrogat für, ein Gegengewicht gegen dasselbe in einer religiösen Philosophie, in einer philosophischen Religion zu erreichen bestrebt war. Den Weg, den die Entwickelung der christlichen Theologie gegangen, auch nur ganz im Allgemeinen zu verzeichnen, kann hier natürlich nicht unsere Aufgabe sein. Es genügt, die Ueberzeugung gerechtfertigt zu haben, dass die christliche Theologie, wie sie aus einer vom Platonismus ganz unabhängigen Wurzel entsprungen ist, so auch als Ganzes fortdauernd ihr selbstständiges Leben geführt hat. Und nur die Eine Frage bleibt allerdings auch jetzt noch zurück, welches Verhältniss der Platonismus zu den einzelnen Stadien oder Bestandtheilen dieser als Ganzes gedachten, in innerem Zusammenhange aufgefassten Entwickelung besessen hat. Denn freilich auch nach Ablehnung des Souverainschen und jedes ihm in der Hauptsache verwandten Standpunktes bleibt noch immer die Frage offen, ob es den wissenschaftlichen Vertretern des Christenthums möglich gewesen sei, ihr Princip nach seiner ganzen Stärke und Reinheit zur Auswirkung zu bringen, sowie ob und wie dabei ein fördernder oder hemmender Einfluss des Platonismus Statt gefunden habe. Hierauf bezieht sich nun aber grade das zweite Hauptmoment, das wir einer genaueren Erörterung unterziehen wollten, und das wir der Kürze wegen als die Vertheidigung der Kirchenväter bezeichnet haben.

Denn unter diesem Titel erschien das Bedeutendste [1]), was wenigstens zunächst Souverain entgegengesetzt wurde, die schwerfällig-gelehrte Arbeit des Jesuiten Baltus, die freilich nicht bloss Widerlegung und in ihrem widerlegenden Theile auch mehr noch gegen Clericus als gegen Souverain gerichtet, die aber auch so eine wichtige Erwiederung auf Souverain ist [2]). Sie ist ein Werk des gröbsten, laut polternden Zelotismus für

---

[1]) Andere hierher gehörige Schriften s. Monogr. p. 399. 400.
[2]) vgl. Monogr. p. 400.

Offenbarung und Kirche, wie Souverain's Enthüllung von einer feinen verschlagenen Malice gegen dieselbe zeugt. Sie ist überhaupt nach ihrer Richtung hin nicht minder einseitig, als Souverain in der entgegengesetzten. Eben dadurch, durch den an die Spitze gestellten Gesichtspunkt bezeichnet sie aber nicht minder ein in der Sache selbst liegendes Moment, das mindestens in gleichem Masse wie Souverain's thesis die wissenschaftliche Beachtung fordert.

Aus dem wissenschaftlichen Bildungsgange der Kirchenväter unternimmt Baltus es nämlich, nachzuweisen, dass dieselben nicht gross geworden seien in den Eindrücken der Platonischen Philosophie. Denn sowohl die christlichen Schulen der ersten Jahrhunderte — und hervorgehoben werden dabei vor Allem die Katechetenschulen zu Alexandrien, Caesarea, Edessa, Nisibis — als auch die Privatstudien der Christen flössten eher Widerwillen gegen als Vorliebe für den Platonismus und die profane Philosophie überhaupt ein. In ihren Privatstudien neigten die Christen nicht allein zum Eclecticismus, sondern der Gegensatz heidnischer und christlicher Weltanschauung war ihrem Bewusstsein fortdauernd so gegenwärtig, dass sie selbst in gleichgültigeren Fragen, wie z. B. denen der Physik den heidnischen Autoritäten entweder überhaupt nicht gerne oder doch nur unter der ihr Gewissen beruhigenden Annahme von der ursprünglich hebräischen Abkunft aller heidnischen Wahrheiten folgten. Dabei soll es auch überhaupt gar nicht in dem Zeitalter der Kirchenväter einen einflussreichen Platonismus gegeben haben; vielmehr nur eine aus dem ursprünglichen Platonismus entartete Lehre, die nur vorübergehend wie zur Zeit Plotins eine ansehnliche Vertretung besessen habe, und jedenfalls immer nur Eine unter mehreren Philosophien gewesen sei, ja nicht einmal diejenige, die, sei es unter Heiden, sei es unter Christen vor den übrigen das grösste Ansehn behauptet habe.

Diesem Bildungsgange der Kirchenväter soll denn auch weiter die von ihnen innegehaltene philosophische Methode, und namentlich die von ihnen ausgeübte Kritik entsprochen haben, der zufolge sie dem Platon nie und in keinem Stücke gefolgt seien, ihn vielmehr mehr als jeden andern Philosophen, mehr

als einen Aristoteles, einen Zeno, einen Epikur, ihn vielmehr unbedingt verworfen hätten. Die ganze Philosophie, als doch auch nur einen Theil des heidnischen Lebens, sollen sie verworfen haben, aber den Platonismus noch ganz insonderheit.

Prüft man nun diese Vertheidigung der Kirchenväter, so wird man auch an ihr einen Zug maassloser Uebertreibung, manchen Selbstwiderspruch, manche Ungenauigkeit zu übersehn nicht im Stande sein. Es ist richtig, dass die Katechetenschulen, wie Baltus sagt, noch etwas Besseres zu lehren hatten, als Griechische Philosophie: aber dies Bessere, was er meint, nämlich der Glaube an das Evangelium, war doch keineswegs von der Art, um nothwendigerweise einen durchgängigen Abscheu gegen die heidnische Philosophie einzuflössen. Im bewussten Gegensatz zum Heidenthum, zu seiner Philosophie, und also auch zum Platon stand allerdings der ganze Bildungsgang, die wissenschaftliche Methode und Kritik der Kirchenväter; auch ist es wahr, dass sie einen gar feinen Takt dafür hatten, die einzelne, dem heidnischen Leben angehörige Erscheinung auf ihr allgemeines, dem Christenthum gegenüberstehendes Princip zurückzuführen, und dass sie in Folge Dessen keine derartige Erscheinung — auch wenn sie zunächst unschädlich schien — unbedingt zu billigen pflegten. Aber zwischen unbedingt Billigen und und unbedingt Verwerfen liegt doch noch immer ein bedeutendes Terrain der relativen Anerkennung in der Mitte, und grade auf diesem haben sich der Natur der Sache gemäss die meisten von denjenigen Urtheilen bewegt, die die Kirchenväter über den Platonismus gefällt haben. Grade ihre eklektische Haltung schloss doch eben so sehr eine unbedingte Verwerfung als eine unbedingte Anerkennung der heidnischen Philosophie aus, und mochte Anerkennung und Benutzung auch immerhin nur unter der beruhigenden Voraussetzung der Hebraisirungshypothese erfolgen: so erfolgte sie doch auch eben vielfach unter dieser Voraussetzung. Endlich ist auch Das gewiss richtig, dass der Platonismus nicht zu allen Zeiten mit gleichem wissenschaftlichen Ansehn in dem Leben, und in den Schulen der Heiden auf- und somit den Kirchenvätern gegenübergetreten sei. Aber wie sehr unsere eigene frühere Darstellung Dies auch ausgewiesen hat, ebenso bestimmt führt sie auch

darauf hin, dass der Platonismus zu allen Zeiten, in denen die Kirchenväter dachten und lehrten, eine bedeutende geistige Potenz nicht bloss in den wissenschaftlichen Schulen, sondern auch überhaupt in der Bildung der damaligen Zeiten gewesen ist. Ebenso muss die Behauptung gradezu als das Gegentheil vom Richtigen bezeichnet werden, dass die Kirchenväter den Platonismus mehr als andre heidnische Philosophien widerlegt, getadelt oder gar verabscheut hätten. Es ist allerdings schwer in dieser Hinsicht eine allgemein zutreffende Aussage zu thun, da die Persönlichkeiten, Zeiten und Gelegenheiten von so grosser Mannichfaltigkeit sind, aber um so gewisser ist dann auch die derartige allgemeine Behauptung von Baltus unbegründet und unbegründbar. Ungleich richtiger wäre es dann noch immer, das bekannte Wort über den vom Platonismus so stark bestimmten Origenes: ubi bene nemo melius, ubi male nemo pejus auch als die durchschnittlich vorhandene Auffassung der Kirchenväter vom Platonismus zu bezeichnen. Denn in der That! so viel, und so stark wie Plato von den Kirchenvätern gelobt worden, ist Dies keinem andern griechischen Philosophen begegnet, und wenn er freilich gelegentlich auch stärker als irgend ein andrer getadelt worden, so involvirt dieser Tadel wenigstens in der Hälfte der Fälle doch auch wieder ein indirektes Lob, sofern er nur grade als würdigste und bedeutsamste Autorität des Heidenthums mit solcher Stärke des Tadels bevorzugt worden [1]). Darin spricht sich dann aber zugleich der innere Widerspruch in der eigenen Stellung von Baltus zum Platon aus, in Betreff dessen er selbst offenbar nicht weiss, ob er ihn für den besten oder schlechtesten unter den profanen Denkern halten soll. Das Erste muss man offenbar annehmen, wenn man sieht, wie Baltus ihn, wenn nicht allein so doch ganz vorzugsweise für allen denjenigen Tadel verantwortlich zu machen sucht, den irgend ein Kirchenvater je gegen die Philosophen im Allgemeinen geäussert hat. Das Letztere dagegen, wenn man betrachtet, einen wie kärglichen Antheil Platon in der Regel an einem ähnlichen von Seiten der Kirchenväter gespendeten Lobe erhält. Und so durchzieht denn überhaupt eine ganze Kette von Ungenauigkeiten

1) Das Nähere siehe Monogr. p. 406.

und Willkührlichkeiten der verschiedensten Art, falsches und voreiliges Generalisiren u. s. w. die Darstellung des gelehrten Jesuiten.

Vergleicht man dieselbe mit Souverain, so wird man allerdings einige Punkte nicht übersehn können, die der Spätergekommene richtiger als der Frühere fasst. Dies gilt vor Allem von der Auslegung der in Frage kommenden platonischen Stellen, durch die Baltus namentlich die völlige Grundlosigkeit der aus Platon selbst geschöpften Belege für die platonische Trinität erweist. Dies gilt ebenso von seinem Urtheil über die von Seiten der Kirchenväter über Platon gemachten Aeusserungen, von denen er nicht allein, wie es doch bisher vorwiegend geschehn war, solche anführt, die die angebliche Vorliebe der Kirchenväter für Platon bezeugen konnten, sondern auch solche, durch die ein harter und tadelnder Ton hindurchgeht. Auch bemüht sich Baltus offenbar von der wissenschaftlichen Entwicklung und Methode der Kirchenväter eine zusammenhängendere Auffassung zu erzielen, die zeitgeschichtliche Stellung des Platonismus zu berücksichtigen, und überhaupt einige Punkte richtiger, als bisher, zu bestimmen. Aber in vielen anderen Punkten findet dafür auch entweder Stillstand oder gar eine Verirrung nach der entgegenstehenden Seite Statt. Die Frage vom Hebraisiren Platons rückt ebensowenig weiter, als diejenige nach seinem Verhältniss zu Vorgängern, Nachfolgern und Volksreligion. Während früher die bei den Kirchenvätern anzutreffenden laudes Platonis überschätzt wurden, werden sie von Baltus unterschätzt, und ungeschwächt dauert auch bei ihm noch jene collectivische Behandlung der in Rede stehenden Dinge fort, mit allen Mängeln, an denen die Früheren so arg gelitten hatten. Erst nachdem mit dieser fehlerhaften Methode gründlich gebrochen worden, erst nachdem die Ueberzeugung durchgedrungen war, dass die Frage nach dem zwischen Platon und den Kirchenvätern obwaltenden Verhältniss nicht wie eine Parteifrage mit vorgefassten Meinungen und ohne Erprobung an den historischen Einzelnheiten zu behandeln sei, konnte eine neue und erfreulichere Wendung in der Geschichte unseres Streites eintreten; eine solche trat nun aber auch wirklich ein, seitdem sich Mosheim in höchst bedeutsamer und glänzender

Weise an demselben betheiligte. Er hat dies an zahlreichen einzelnen Orten seiner gelehrten Arbeiten gethan, in seiner Bearbeitung von Cudworth, sowie in seinen selbstständigen, auf das Gebiet der Dogmen- und Kirchengeschichte gehörigen Schriften, vor Allem aber in seiner Abhandlung de turbata ecclesia, die nach Form und Inhalt als eine Art von Musterschrift für derartige Erörterungen gelten darf, so überraschend tritt die combinatorische Originalität und der Scharfsinn von Mosheim in den leitenden Grundgedanken, so überzeugend die gelehrte Belesenheit in der Durchführung derselben heraus. Nicht durchweg neu sind freilich die von Mosheim verfolgten Gesichtspunkte, aber durch consequente und umsichtige Verwerthung weiss er ihnen doch eine so gut wie neue Wirkung zu geben; nicht gänzlich fehlerfrei ist seine Durchführung, aber indem sie die glücklichste Unterscheidungsgabe zwischen dem Wichtigeren und dem Nebensächlichen verräth, hinterlässt sie ein geschichtliches Bild von einer bis auf Mosheim noch nicht erreichten Treue [1]).

Grundlegend für Mosheims ganze Darstellung ist es, dass er die Behauptung von einer übermässigen und zum Schaden der Kirche ausgeschlagenen Vorliebe für den Platonismus auf Seiten der Kirchenväter, diese Behauptung, welche in älterer Zeit oft ausgesprochen, dann aber von Souvrain in jener missbräuchlichen Weise verwendet worden war, dadurch gleichsam in ihren richtigen Gebrauch wieder einzusetzen unternimmt, dass er untersucht, in welchem Sinne dieselbe allein eine wissenschaftliche Berechtigung für sich in Anspruch nehmen könne. Selbstverständlich könne darunter keineswegs eine derartige Stellung zum Platonismus verstanden werden, die eine unbedingte Aneignung desselben in sich ein, dagegen eine etwaige Bestreitung ganz ausgeschlossen hätte. Vielmehr könne damit überhaupt nur Dies gemeint sein, dass die christlichen Schriftsteller diesem Philosophen vor allen übrigen einen Vorzug und ihm vielleicht überhaupt ein allzugrosses Recht eingeräumt hätten, desswegen, weil sie der Ueberzeugung gewesen wären, dass Kei-

---

[1]) Vgl. meine Monographie p. 408 seq. Ebenso die treffende Characteristik, die Ehrenfeuchter von Mosheim giebt in den „Göttinger Professoren". Gotha 1872. bes. p. 6 seq.

ner besser als er von Gott, der Seele u. s. w. philosophirt habe. Nur in diesem Sinne könne der Platonismus der Kirchenväter zur Frage kommen, und entweder behauptet oder verworfen werden.

Mit dieser seiner ersten Bemerkung hat Mosheim nun freilich sofort nicht in allen Stücken Recht. Insofern greift er mit derselben nämlich offenbar zu weit, als er darin vorauszusetzen scheint, dass man auch nie anders als in dem von ihm angeführten Sinne den Platonismus der Kirchenväter ausgesagt habe, während es doch klar ist, dass eines Souverain, eines Clericus Meinung auch über diesen Sinn noch weit hinausgegangen ist. Indessen wie sehr hierin auch allerdings ein historischer Fehler liegt, in diesem Ignoriren der Souverainschen Behauptungen verräth sich doch nur, wie wegwerfend Mosheim über deren Haltbarkeit urtheilt. Dass man nach Souverainscher Art daran denken könne, die christlichen Ideen selbst und ganz und gar als missverstandene und willkührliche Platonismen anzusehn, das ist für Mosheim eine von Anfang an gar nicht einmal in Frage kommende Eventualität. Das gute Recht der kirchlichen Trinitätslehre setzt er voraus. Was für ihn in Frage kommt ist nur, wieweit die kirchliche und biblische Trinitätslehre bei einem einzelnen christlichen Schriftsteller rein und unversehrt aufgetreten sei, oder vielmehr durch dessen eigene Zusätze entstellt und alterirt worden, wieweit an derartigen Alterationen eventuell dann wieder der Platonismus betheiligt gewesen. Auf diese Weise hat Mosheim die Möglichkeit, alle gegen die Kirchenväter vorgebrachten Beschuldigungen des Platonisirens auf das Unbefangenste zu untersuchen, beziehungsweise einzuräumen, ohne dass er dadurch auch nur im Entferntesten entweder in die Lage selbst oder auch nur in den Verdacht derselben kommen konnte, als wolle er den substantiellen Gehalt der christlichen Dogmen selbst in Frage stellen und gefährden. Auf das Entschiedenste war vielmehr schon durch seine Art, die Frage zu stellen, allen Souverainschen Enthüllungen die unkirchliche, die antitrinitarische, die ungläubige Spitze gebrochen, während zugleich allen Klagen der Früheren, die das Platonisiren der Kirchenväter betroffen, und die eben zu jenem Missbrauch von Seiten Souverains geführt hatten, soweit sie im Einzelnen berechtigt waren, ihr volles wissenschaftliches Recht zu Theil werden konnte. Souverains Enthüllung war beseitigt, aber zu gleicher Zeit auch die Uebertreibung der Baltusschen Vertheidigung. Man fragte nach dem Platonisiren der Kirchenväter, aber nicht, um daraus die Entstehung der christlichen Wahrheiten herzuleiten, sondern lediglich um einen Factor zu bestimmen, der vielleicht für einzelne Vertreter jener Wahrheiten von schädlichem Einflusse war.

Um nun aber einen derartigen Einfluss im Einzelnen näher bestimmen zu können, war es zuvor nöthig, auch im Allgemeinen erst ein Bild von denjenigen Beziehungen zu entwerfen, die zwischen den Vertretern der Kirche einerseits und denen des Platonismus anderseits obgewaltet hatten. Und eben desswegen ist es nun zweitens ein äusserst richtiger Griff gewesen, wenn Mosheim das Verhältniss der Platoniker, in specie der sogenannten Neuplatoniker zu den Christen einer genaueren Untersuchung unterwarf. Als das hauptsächlichste Resultat dieser Untersuchung stellt er es nun aber hin, dass keine unter allen philosophischen Richtungen in so hohem Grade dem Christenthum feindlich gewesen sei, als wie der Neuplatonismus. Wie Dieser seinen Ursprung in Ammonius einem Manne dankt, den Mosheim für einen ins Heidenthum zurückgefallenen Christen hält, der mit dem ganzen Hasse eines Renegaten die Kirche verfolgt habe, so soll auch seine Philosophie fortdauernd eine geschworene Feindin der Christen geblieben sein, und die Kirche Christi mit Uebeln der verschiedensten Art beeinträchtigt haben. Die eklektische Richtung und die überwiegende aber keineswegs ausschliessliche Verehrung Platon's, die Zurückführung der platonischen (sowie auch der pythagoreischen, orphischen, zoroastrischen) Ideen auf die mystische Weisheit des Hermes Trismegistus, die Reflexion auf die Thatsache und das Wachsthum des Christenthums, sowie das Bestreben, in Gegensatz zu diesem die Sache des Heidenthums aufrecht zu halten, Das sind die Hauptzüge, welche Mosheim aus der Eigenthümlichkeit des Neuplatonismus hervorhebt, während er zugleich aus dessen Geschichte auf seine rasche Verbreitung hinweist, auf seine Verbreitung nicht allein innerhalb der heidnischen Welt, sondern ebenso auch unter den Christen, die es noch lange Zeit hindurch vorzogen, bei Neuplatonikern

statt bei christlichen Lehrern ihre Kinder den philosophischen Unterricht nehmen zu lassen, auf das Wachsthum seines Ansehens bis zu dem Culminationspunkt unter Julian, auf welchen dann freilich die Verbannung unter Justinian und das Untergehn in Bedeutungslosigkeit auch nach erfolgter Rückkehr, bald gefolgt sei, auf den Einfluss, den er ausgeübt habe nicht nur auf einzelne hervorragende Grössen christlicher Wissenschaft, wie Clemens, Ammonius und Origenes, sondern auch auf eine grosse Anzahl gewöhnlicher Laien, die nicht selten der Annahme anhingen, als sei es leicht, Christus und Ammonius miteinander zu vereinigen, während umgekehrt auch manche Neuplatoniker Christen wurden, ohne desswegen ihr heidnisch-philosophisches pallium ablegen zu wollen, sowie endlich auch auf die mit den Christen gemeinsame Bestreitung des Gnosticismus, in Betreff deren Mosheim freilich nicht verhehlt, dass das neuplatonische Heilmittel oft noch weit schlimmer als die gnostische Krankheit selbst gewesen sei. Er knüpft daran den bedeutsamen Unterschied von äusseren und inneren Uebeln, welche der Platonismus dem Christenthum zugefügt haben soll. „Externa mala illa voco, quae exterius affixerunt regnum servatoris nostri, aut impedimenta illa, quae ab hac factione propagationi et incrementis doctrinae christianae objecta sunt. Intestina mihi mala vitia illa dicuntur, quae in ipsa Christiana civitate ex inconsiderata et imprudenti philosophiae hujus cum sanctissimis Christi praeceptis et dogmatibus copulatione et conjunctione enata sunt.“ Unter den äusserlichen versteht Mosheim vorzugsweise den Widerstand, den die Neuplatoniker den Christen leisteten, indem sie theils deren Angriffe auf das Heidenthum zu brechen, theils deren Beweise für die Göttlichkeit des Christenthums zu lähmen, durch Beides aber zu bewirken suchten, dass die schwachen Geister entweder ganz von der Kirche abfielen, oder zum Mindesten doch ihr Christenthum mit heidnisch-philosophischen Ideen verquickten. Es war ein gewöhnlicher Angriff der Christen gegen die Heiden, dass diesen die Fehlerhaftigkeit und nutzlose Spitzfindigkeit der einzelnen Lehren, die Vielfältigkeit und Streitsucht der philosophischen Schulen, unter allen Umständen aber ihr polytheistischer Standpunkt vorgehalten ward. Allen diesen Vorwürfen glaubten nun die

Neuplatoniker durch ihren Eklektismus auszuweichen, der aus allen Schulen entlehnte, ohne deren Fehler zu läugnen, der diese Fehler vielmehr bereitwillig zugestand, um daraus das Recht und die Nothwendigkeit eigener Ergänzungen und Verbesserungen herzuleiten, wenn schon Diese gerne, durch mehr oder minder gezwungene Interpretationsarten in Einstimmung mit dem Platonismus gehalten wurden; der die *συμφωνία* der verschiedensten Philosophen nachzuweisen bemüht war, und zwar in einem so hohen Grade, dass beispielsweise bei ihnen auch Platon die Anfangslosigkeit der Welt lehren musste, um mit Aristoteles, Aristoteles die Ideen um mit Platon in Einklang zu bleiben; der ferner von allen thörichten, überflüssigen und spitzfindigen Untersuchungen, an denen die Christen Anstoss nahmen, ebenso nachdrücklich abmahnte, um statt dessen auf die göttlichen Dinge und Offenbarungen das grösste Gewicht zu legen; der es nicht verhehlte, dass er auch Christum für einen weisen und göttlichen Mann halte, und der endlich für die Volksreligion zwar eintrat, aber doch nicht ohne den Einen Gott hoch über Alles zu stellen, und nicht ohne die Mythen einer allegorischen Auslegung zu unterziehn. Ebenso wie sie die Angriffe der Christen durch neue Mittel zurückschlugen, brachten sie nun auch neue Mittel auf, um deren Beweise für die Göttlichkeit ihrer Religion zu brechen; mochten dieselben aus der Geschichte Christi oder aus der Beschaffenheit seiner Lehre entnommen sein. In beiden Beziehungen vermieden sie den offenen Kampf, aber stillschweigend eigneten sie sich aus der Lehre an, was sie irgend anzuerkennen vermochten, erklärten es aber ebendesswegen für überflüssig, von ihrem Standpunkt auf den christlichen überzutreten, und auch die Persönlichkeit Christi als eines weisen und göttlichen Mannes tasteten sie nicht an, behaupteten aber, dass er von seinen Anhängern missverstanden sei. Christus selbst habe sich nicht die Gottheit beigelegt, wie es seine Jünger thäten. Anderseits habe er auch nicht von der Verehrung der vielen Götter überhaupt, sondern nur von derjenigen der niederen sinnlichen abhalten wollen. Wunder seien auch unter den heidnischen Göttern, von und mit heidnischen Weisen geschehn. Die Wunder Christi enthielten daher kein so entscheidendes Zeugniss für Christi Singularität als wie die heidnischen Wun-

der für Zulassung der vielen Götter sprächen. Als hervorragendstes Beispiel des durch solche Mittel dem Christlichen zugefügten Schadens bezeichnet Mosheim den Abfall Julians. Ausserdem erinnert er aber auch an so manche Zwittergestalt, wie Ammianus Marcellinus, Chalcidius, Symmachus, Themistius u. s. w. über deren Religion unter den Historikern mit gutem Fug gestritten worden sei, aus keinem anderen Grunde, als weil sie weder der christlichen noch der heidnischen Religion ganz zugethan gewesen seien. — Indessen das Bisherbesprochene betrifft doch nur erst die äusseren Uebel, welche der Platonismus der Kirche zugefügt habe. Schlimmer noch seien die inneren gewesen. Unter ihnen versteht Mosheim eine Reihe von Verirrungen, die in dem praktischen sowohl wie wissenschaftlichen Verfahren der Kirchenväter unwillkührlich durch das Beispiel und die Grundsätze des Neuplatonismus veranlasst gewesen sein soll. Er rechnet dahin den ganzen Standpunkt gewisser Gestalten, wie eines Synesius und des Verfassers der Clementinen; nicht weniger aber auch einzelne Seiten, z. B. die allegorische Methode des Origenes, und die ziemlich allgemein verbreitete Duldung und Anerkennung einer pia fraus, letztere unter Anderm auch in Rücksicht auf litterarische Einschiebungen und Unterschiebungen. Er bezieht sich auf praktische Institute, Riten des Gottesdienstes und Aehnliches; ebenso aber auch auf die einzelnen loci der christlichen Dogmatik, unter denen er besonders die Frage nach der Freiheit des Willens, sowie überhaupt viele von den ethischen Fragen, die Frage nach Beschaffenheit und den verschiedenen Zuständen (status) der Seele, sowie auch die Trinität und Aehnliches als solche auszeichnet, in Betreff deren die angesehnsten Christen, verführt durch den Platonismus, oftmals nicht so gedacht hätten, wie es der Heiligen Schrift und der Lauterkeit des ursprünglichen Christenthums angemessen wäre. Mit allen diesen Erörterungen hat Mosheim nun aber gleichsam das Signal gegeben zu zahlreichen Einzeluntersuchungen, die namentlich von Seiten Lutherischer Theologen in dem angegebenen Sinne ausgeführt wurden. Man konnte sich nicht genug thun in der Auffassung von „Störungen“, die der Platonismus an und in der christlichen Kirche hervorgebracht haben sollte; und wenn der Dem

zu Grunde liegende Gesichtspunkt als berechtigt und fruchtbar überhaupt noch einer Empfehlung bedürfte, so besitzt er dieselbe jedenfalls in diesen mannichfaltigen Detailsuntersuchungen, die das Verhältniss einzelner christlicher Lehrstücke zum Platonismus betrafen, und die je länger desto mehr sich als die wahre wissenschaftliche Synthesis erwiesen für die sowohl auf Seiten der „Enthüller“ als auf Seiten der „Vertheidiger“ herausgetretenen Einseitigkeiten. Sie bezogen sich nach und nach auf alle wichtigsten Stücke der christlichen Dogmatik, und gaben dadurch zu einer festen methodischen Vergleichung zwischen den christlichen und platonischen Gedanken Anlass, wie uns Dieselbe sonst weder aus früheren noch späteren Zeiten bekannt ist. Will man sich das allgemeinste Resultat vergegenwärtigen, zu welchem diese Untersuchungen führten, so lese man die betreffenden Abschnitte in Bruckers[1]) Geschichte der Philosophie. Denn dieser klare und gesunde Forscher steht in seiner Beurtheilung unserer Fragen wesentlich auf dem von Mosheim befestigten Standpunkte.

So bedeutsam, als dieser Mosheimsche Standpunkt sich nun auch erweist, und so gewiss er in der hierhergehörigen monographischen Literatur auch den Abschluss aller früheren Versuche bezeichnet[2]): Eine Seite ist auch in seiner ganzen Auffassungsweise noch völlig unvertreten, die deren Abstand von der gegenwärtig herrschenden Behandlung in einer sehr characteristischen Weise bezeichnet. Wir reden gegenwärtig mit ziemlich allgemeiner Anerkennung von einer Philosophie der Kirchenväter, indem wir darunter eine auch von ihrer Theologie noch zu unterscheidende, in Diese nicht durchaus aufgehende wissenschaftliche Thätigkeit der kirchlichen und christlichen Schriftsteller verstehn. Diese ganze Auffassungsweise fehlt aber noch bei Mosheim, und selbst der zuletzt genannte

---

[1]) Historia crit. phil. Tom. III. ed. 1743. p. 328—49. Vgl. Hahn de Platonismo theologiae veterum ecclesiae doctorum, nominatim Justini et Clementis Alexandrini corruptore. Wittenberg 1733. Wernsdorf de commercio angelorum cum filiabus hominum ab Judaeis et patribus platonizantibus credito. Wittenberg 1742.

[2]) Nur die Namen von Keil und Löffler mögen hier noch unter Verweisung auf meine Monogr. p. 413 seq. hervorgehoben werden.

Name Bruckers gehört noch einem Zeitalter an, das, wie es in der Philosophie selbst zwar Leibniz's grosse Leistung bereits hinter sich hatte, vor sich aber noch Kants für die ganze Selbständigkeit der Philosophie Bahn brechende, Alles Frühere Umgestaltende Neuerung, so auch in der Geschichtschreibung der Philosophie zwar die ersten schwierigsten Schritte mit bewundernswerther Anstrengung ausführte, ohne aber sofort die ganze Weite des Gesichtkreises zu erreichen, die für die Späterkommenden unter der günstigen Einwirkung der verschiedensten Seiten sich erschloss. Nun aber ist es doch wohl ohne Weiteres klar, dass, wenn die hiermit bezeichneten neueren Auffassungen überhaupt zu Recht bestehn, sie ihren Einfluss auch auf die Auffassung der zwischen den Kirchenvätern und dem Platonismus obwaltenden Beziehungen erstrecken müssen. Dass jenes Erstere aber auch wirklich der Fall ist, kann umgekehrt auch nicht besser als durch die befriedigende Deutung jener Beziehungen geschehn, die sie in ihrem Gefolge haben [1]).

Denn in der That! nicht alle jene Störungen und Verwirrungen, welche platonische und neuplatonische Ideen an dem Gedankenkreise christlicher Schriftsteller ausgeübt haben, werden sich uns als solche erweisen, sofern man diese Schriftsteller nicht nur unter dem theologischen Gesichtspunkte auffasst, sondern auch als Philosophen, und zwar als Philosophen, deren geschichtlicher Beruf es war, den Uebergang zu vermitteln zwischen Demjenigen, was werthvoll und bestandfähig war an der

[1]) Der Begriff einer Philosophie der Kirchenväter in dem oben angedeuteten strengeren Sinne fehlt nicht bloss in älteren Darstellungen der Geschichte der Philosophie, wie z. B. bei Tennemann, Fries (Halle 1840. II. p. 119.), sondern selbst noch bei Neuerern. Die meisten Arbeiten protestantischer Theologen berühren ihn — der Natur der Sache nach — nur vorübergehend. Katholische Theologen, wie z. B. Stöckl (Lehre vom Menschen II. Würzburg 1859. p. VII. p. 1 seq. bes. p. 138. Gesch. d. Philos. Mainz 1870. p. 223 seq.) kommen aus tiefer liegenden Gründen zu keiner befriedigenden Auffassung. Aber auch selbst die Darstellungen von Hegel (Gesch. d. Phil. III. p. 85 seq. ed. 1844.) und seiner Schule (z. B. Erdmann u. A.), Braniss G. d. Ph. I. p. 353. Breslau 1842.), Ritter, Huber Philos. der Kirchenväter. München 1859. und Ueberweg G. d. Ph. II. p. 17. ed. 3. 1868. befriedigen mich nicht.

Alten Philosophie und den eigenthümlichen Bestrebungen der modernen Welt auf diesem Gebiete, wie sie sich allerdings auch schon ankündigen im Mittelalter, deutlicher bei den Häuptern der Neueren Philosophie hervortreten, in zweifellosester Evidenz aber erst von der Neuesten Philosophie vertreten werden. Zu übersehen ist dabei freilich nicht, dass der erste und nächste Beruf der christlichen Schriftsteller, strenge genommen sogar der einzige, dessen sie sich bewusst waren, der theologische, mitunter selbst nur ein kirchlich praktischer war [1]). Aber eben in der Betreibung dieses ihres Berufes betreiben sie vielfach auch solche Untersuchungen, die unverkennbar aus dem Schoosse der Theologie hervorwachsen, über den Kreis derselben hinausgehen, und zu bedeutsamen Ausgangspunkten der späteren Philosophie werden. War es doch vor allen Dingen unmöglich, das Offenbarungsprincip in der ganzen Intensität und Universalität seines Begriffes zur wissenschaftlichen Geltung zu bringen, ohne dabei die Erkenntnissprincipien überhaupt in wissenschaftlicher Weise zu berühren, in solchen Berührungen aber liegt grade der inhaltsvollste Keim alles späteren Philosophirens, und indem die Kirchenväter nun derartige Untersuchungen betreiben, leistet ihnen begreiflicherweise die antike Philosophie überhaupt, und der Platonismus insonderheit die allerwichtigste Hülfe, nicht immer freilich als Vorbilder, die die christlichen Denker nur einfach nachzuahmen oder auf ihre veränderten Voraussetzungen in modificirter Weise zu übertragen gehabt hätten, ebenso oft vielmehr als Gegenstände des Angriffs, der Widerlegung und gelegentlich selbst der Verabscheuung, immer aber doch durch die blosse Thatsache ihres Vorhandenseins, als wissenschaftliches praecedens von grösster Bedeutung. Bewundernswerth sind die meisten der Beweise, die sich für die durch das Christenthum geschehene Aufhebung der antiken Philosophie bei den Apologeten und Polemikern der ersten Jahrhunderte finden. Man fühlt es diesen Beweisen so lebhaft an, wie sehr Denjenigen, die sie vorbringen sowohl die antike Welt mit ihrer Philosophie noch eine unmittelbare Gegenwart und Macht des Lebens, als auch der Sieg des Evangeliums eine von An-

[1]) Vgl. Braniss. a. a. O. p. 365.

fang an feststehende und unverbrüchliche Gewissheit ist. So schildert Justinus martyr et philosophus uns zunächst einen persönlichen Entwicklungsgang, der unbefriedigt von stoischen, peripatetischen, pythagoreischen und platonischen Eindrücken, endlich von den Letzteren aus zu der Ueberzeugung, dass die Sinne wie die Seele aus sich selbst gleich unfähig, zur Erkenntniss Gottes seien, eben damit aber auch zum biblischen Gottesbegriff und zum Offenbarungsstandpunkt überhaupt gelangt. Ebenso ist auch seine Logoslehre Nichts Anderes als zunächst die Zurückbildung eines stoischen Grundbegriffs auf seinen platonischen Kern, und dann die Umbildung desselben zu dem biblischen Begriff der in Natur, Vernunft und Geschichte anzuerkennenden Offenbarung Gottes, welcher bei aller milden Auffassung von der in den alten Philosophien vorhandenen Wahrheit zugleich die unausweichliche Forderung enthält, über deren Zwiespalt, Unvollständigkeit und Unverbürgtheit — in gläubiger Weise — hinauszugehn [1]). In ganz ähnlicher Weise be-

[1]) Wie der Dialog mit dem Tryphon schon formell an das platonische Vorbild erinnert, — man denke z. B. an das eindrucksvolle Auftreten des Greises — so tritt in demselben auch sachlich der Platonismus auf sehr bedeutsame Weise hervor. Die Vertreter der anderen philosophischen Schulen bereiten der nach Gotteserkenntniss und Wahrheit dürstenden Seele durch ihre Indifferenz, ihren Eigennutz und ihre zweckwidrige Weitläuftigkeit eine Enttäuschung nach der anderen. Aber bei der ersten Berührung mit den platonischen Ideen beginnt sich der „Flügelschlag der Seele" frei zu entfalten; und wie nun die damit vom Platonismus begonnene Entwickelung erst im Christenthume ihre volle und wirkliche Befriedigung erfährt, das ist der Gegenstand einer sehr fein angelegten und sinnig ausgeführten Darstellung. An die Stelle der platonischen Redelust tritt die christliche Liebe zum practischen Wirken und zur Wahrheit; an die Stelle der tiefsinnigen Unruhe der glaubensfrohe Besitz. Die Autorität eines Platon und Pythagoras weicht derjenigen der Propheten des Alten Bundes: das platonische Vertrauen auf die unsterbliche und vernünftig-sittliche Natur der Seele wird erschüttert. Aber was als die letzte Absicht des Platonismus gilt, nämlich zum Schauen Gottes zu führen, Das wird als das Richtige anerkannt, das eben nur erst im Christenthume zu seinem wahren Abschluss gelangt. — Ganz übereinstimmend mit diesem Standpunkte ist auch dasjenige, was in den übrigen, Justins Namen mit Recht tragenden Schriften für unsere Fragen vorkommt. Selbst in untergeordneten Beziehungen kommen gerne Rück-

nutzt Theophilus [1]) nicht nur den mittelbar doch auch wie-

blicke auf Platonisches und Sokratisches vor. Der gegen Crescens gerichtete Vorwurf der Menschenfurcht wird mit den Worten erhoben, in denen der platonische Sokrates (Rep. X. p. 595.) seine Bestreitung des Homers rechtfertigt: *ἀλλ' οὐ γὰρ πρό γε τῆς ἀληθείας τιμητέος ἄνηρ.* Wo Justin von seinen kaiserlichen Richtern gerechtes Gericht fordert, thut er dies im Namen der *εὐσεβεία* und *φιλοσοφία*, und erinnert dabei an den Ausspruch jenes Alten, der die Glückseligkeit sowohl der Herrscher als der Beherrschten von ihrer Theilnahme an der Philosophie abhängig mache (Republ. V.). Ueberhaupt bot sich aber auch ganz von selbst und fortdauernd die Parallele zwischen dem sich vor den Heiden verantwortenden christlichen Apologeten und Denjenigen unter den alten Philosophen, die mit der Volksreligion in Conflict gerathen waren, unter Diesen aber ganz besonders mit dem Märtyrer der antiken Philosophie *κατ' ἐξοχήν*, dem Sokrates, zumal wenn von Diesem auf Grundlage des platonischen Wortes, „dass den Vater des Alls zu finden, nicht leicht, ihn Allen zu verkündigen, nicht sicher sei" gesagt werden konnte, dass er zur Erkenntniss des unerkennbaren und unbekannten Gottes durch die Erforschung des *λόγος* getrieben habe. Dass Justin übrigens Christi Leben und Sterben [desswegen nicht entfernt auf Eine Stufe mit dem Sokratischen stellt, bedarf keiner Hervorhebung. Die bei Sokrates und anderen heidnischen Philosophen anerkannte Wahrheit verhält sich ja schon zur Wahrheit des Alten Testamentes nur wie der Theil zum Ganzen, die Copie zum Original. Letztere Bezeichnungsweise führt dabei auf die auch von Justin vertretene Hebraisirungshypothese, kraft deren es möglich war, nicht nur von den platonischen Gedanken über Materie und Weltentstehung, über Ideenschau und Willensfreiheit, über Unsterblichkeit der Seele und Strafen nach dem Tode den – freilich zum Theil auch durch Missverständniss getrübten — Zusammenhang mit Alttestamentlichem zu behaupten, sondern sogar im Timaeus (p. 36. *ἐχίασεν αὐτὸν ἐν τῷ παντί*) eine Hinweisung auf die eherne Schlange und das Kreuz Christi, in epistol. 2. aber den vollständigen Ausdruck der Trinität zu erblicken. Anderes von dieser Art findet sich in der Cohartatio ad Graecos, deren Standpunkt in unseren Fragen aber dem Tertullian näher steht als dem wirklichen Justin. Vgl. Semisch's Monogr. über Justin 1840 42. bes. I. p. 9. 144. 211. 225. II. p. 4. 15. 36. 128. 140. 146. 157. und bes. 227—133 seq. Duncker Gesch. der Logoslehre p. 1134. 1145.

[1]) Theophilus bedauert, dass Platon die Einheit Gottes lehre, und dessen Wesen geistig fasse, und dabei doch die Materie einerseits und anderseits die vielen Götter zulasse. Ebenso lehrt er die Unsterblichkeit der Seele, aber verunreinigt seine Lehre durch die Seelenwanderungshypothese. Er ist weiser als die Meisten, und die Weibergemeinschaft in

der auf Platon zurückweisenden Aristotelischen Begriff des *πιστεύειν* (aus den soph. Elench.), sondern auch die Grundgedanken der sokratisch-platonischen Physik (nach dem Timaeus und den Memorabil. Xenophons) von Gottes Einheit und Unsichtbarkeit, seiner Providenz, und der Zweckmässigkeit seiner Werke; Tatian den Begriff der *πολιτεία*, Athenagoras die Aristotelische Unterscheidung des *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* und *τῇ φύσει* (verglichen mit dem doppelten *λόγος* für und über die Wahrheit), den platonischen Enthusiasmus (verglichen mit der Inspiration nach dem Plutarchischen Bilde von der Flöte), die Ideenlehre (zur Bestreitung des Polytheismus), den Begriff des Ueberschüssigen (aus Aristot. de part. anim. wegen der Auferstehung des Fleisches) u. s. w. Nicht minder fesselnd sind die scharfen polemischen Klänge, in denen sich die gedankenreiche Beredsamkeit eines Tertullian[2]) auch über Platon und

---

der Republik doch Nichts Anderes als eine *φλυαρία*. Was nützt also dem Platon seine ganze und grosse wissenschaftliche Bildung? Am meisten billigt Theophilus, dass Platon selbst die Nothwendigkeit anerkenne, Gottes Stimme zu hören und zu beachten. Die historische Verknüpfung der griechischen Cultur mit dem Alten Testamente hat ihm weniger Bedeutung, als die Thatsache, dass überhaupt Uebereinstimmung zwischen diesen beiden Seiten vorkommt.

[1]) Die Strenge von Tatians Urtheil characterisirt sich z. B. durch die Bezeichnung der Seelenwanderung als einer *γραολογία*, und durch die persönlichen Angriffe, wie wegen der angeblichen *γαστριμαργία*. Aehnliches kommt auch bei Andern, z. B. Hermias und oft vor. Die Summe der gegen Platons Persönlichkeit bei den Kirchenvätern vorkommenden Angriffe geht darauf hinaus, dass Platon zugleich rechthaberisch und inconsequent, undankbar gegen seine Lehrer, furchtsam vor dem Volke und schmeichlerisch gegen die Tyrannen, ausserdem genusssüchtig u. s. w. gewesen sei. Nach dem in unserem Buch II. §. 17. Vorgetragenen wird es nicht nöthig sein, Derartiges hier noch genauer zu erörtern. Vgl. Clausen apologetae ecclesiae christianae ante Theodosiani Platonis ejusque philosophiae arbitri. Havniae 1817. bes. sectio 1. „de fama, ingenio, vita, moribusque Platonis."

[2]) Ich will hier nur die drei ersten Capitel aus der von wahrem Geiste sprühenden Schrift de anima auszeichnen. Uebrigens greift Tertullian Platon im Ganzen weniger oder doch weniger ausdrücklich an, er hat öfter ein anerkennend Wort für Platon, als man vielleicht vermuthen sollte. Härter als über Platon selbst, pflegt er über dessen Meister So-

den Platonismus vernehmen lässt. Sie verrathen nicht nur viel sachlichen Eifer, sondern auch eine unläugbare Genialität der persönlichen Begabung. Höchst beachtenswerth ist ferner die Aufmerksamkeit, mit welcher ein Clemens und Origenes[1]) bei der Ausgestaltung ihres theologischen Systems auf den Vorgang der alten Philosophie im Grossen wie im Kleinen, nachahmend wie ablehnend hinüberblicken. Denn diese ihre unausgesetzte Aufmerksamkeit ist der redendste Beweis für ihre wissenschaftliche Vielseitigkeit und für den Ernst ihrer christlichen Ueberzeugung. Noch ungleich dankenswerther ist endlich bei solchen Gestalten wie Dionys d. Gr., Basilius, den beiden Gregoren und Athanasius die Consequenz, die Strenge und der Erfolg, mit welchem sie immermehr auch aus den verborgensten Gründen ihrer Theologie den leisesten Einfluss und das unscheinbarste Fortleben der alten Philosophie herauszuweisen bemüht sind[2]).

---

krates, sowie über die von Platon abhängigen Häretiker zu urtheilen. Was ihm am Platonismus am Meisten zu misfallen scheint, sind die skeptischen Elemente Desselben, oder doch Dasjenige, was er dafür hält. Aehnlich wie Tertullian steht Irenaeus zu unseren Fragen.

[1]) Dies nachgewiesen zu haben, ist besonders Ritters Verdienst.

[2]) Clemens ist unter allen christlichen Schriftstellern jener Jahrhunderte ohne Zweifel einer der gründlichsten Kenner der Alten Philosophie, und als deren eigentlichen Gipfel erkennt er Platon an. Philosophie überhaupt ist ihm eine gute Gabe, eine Gabe von Oben herab, vom Vater des Lichts, von welchem keine schlechte Gabe stammt; die alte Philosophie will er daher auch nicht als ein Werk des Teufels angesehn wissen, sondern Gott gab den Heiden die Philosophen, wie seinem Volke die Propheten. Zumal Platon ist ihm aber der Gottbegeisterte und Schöne, der nach Wahrheit Dürstende, dem man übergeben muss, wen man zum Philosophen bilden will, wie dem Homer den zukünftigen Dichter, dem Demosthenes den Redner, dem Aristoteles den Naturforscher. Die Autorität Platons tritt bei ihm mehr denn Ein Mal nach und neben derjenigen der heiligen Schriftsteller auf. „So lehrt es Moses, so lehrt es Platon." Dessenungeachtet tadelt Clemens auch an Platon Manches; bald insonderheit, bald in Gemeinschaft mit andern Philosophen. Auch Platon ist doch nur auf halbem Wege stehn geblieben; und in der alten Philosophie überhaupt ist die Wahrheit doch nur in zerrissenem Zustande, wie die Glieder des Pentheus. Sie enthält zerstreute Lichter, während die ganze Wahrheit erst in Christo aufgegangen ist. — Von Einzelnheiten sei nur die Parallele hervorgehoben zwischen Jesaj. 53. und Rep. lib. II. hinsicht-

Aber wie schön und gross alle diese ihre wissenschaftlichen Ideen und Leistungen auch an und für sich sind: nicht auf dieser ihrer allgemeinen Beschaffenheit beruht doch das eigentliche Interesse, das die Geschichte der Philosophie an ihnen nimmt, vielmehr lediglich darauf, dass dieselben nicht in der Weise, wie es wirklich geschehn ist, zum wissenschaftlichen Bewusstsein gebracht werden konnten, ohne zugleich solche Erörterungen herbeizuführen, die wir als logische, metaphysische, psychologische u. s. w. in das Gebiet der philosophischen Aufgabe zu rechnen haben. Daher denn auch die eigentlichen Väter der Orthodoxie nicht sowohl wegen ihrer theologischen Bedeutung, mit deren Abschätzung wir es hier gar nicht zu thun haben, als vielmehr lediglich in philosophischer Hinsicht als die eigentlichen Höhenpunkte der Entwicklung zu gelten haben werden. Sie vertreten ja am Meisten eine scharfe und genaue Auseinandersetzung zwischen Heidenthum und Christenthum, Vernunft und Offenbarung, Philosophie und Theologie, und grade diese lag zweifellos so sehr im beiderseitigen Interesse, dass jene Männer eben in demselben Acte Beförderer der sich zu eigenem selbstständigen Leben entwickelnden Philosophie sind, in welchem sie den damaligen Abschluss der theologischen Leistung bezeichnen. Höhenpunkte der theologischen Entwickelung sind sie zugleich Anfangs- und Ausgangspunkte der philosophischen. Ihr Werk ist die wirkliche Durchführung Dessen, was ein Justin und Tertullian nur erst begonnen, ein Clemens und Origenes nur ein Stück Weges weiter fortgesetzt hatten. Denn bei aller Milde seines Urtheils wird Justin doch vielleicht weder der heidnischen Philosophie noch der philosophischen Aufgabe überhaupt ganz gerecht. Und bei aller Strenge seines Urtheils weiss sich Tertullian doch nicht vollständig den Einflüssen der alten Philosophie zu entziehn. Er spottet ihrer Ketten, aber er ist selbst nicht frei von ihnen. Und ebenso bezeichnen auch Clemens und Origenes noch nicht den wirklich erreichten Abschluss für das innerliche Ringen der

lich des Leidens des vollkommen Gerechten. Die Stellung der Christen zu den Schätzen der alten Philosophie wird oft, namentlich auch vom Origenes, verglichen mit dem Verhalten der aus Aegypten ausziehenden Kinder Israels hinsichtlich der goldenen und silbernen Gefässe.

sich entwickelnden christlichen Dogmatik mit dem theils unmittelbar theils durch Philo und die Häretiker ihr gegenübertretenden Einfluss der alten Philosophie. Aber auf den Schultern aller Früheren wird dieser Abschluss bei den an der letzten Stelle Genannten wirklich erreicht, und eben damit ist auch das Princip der modernen Philosophie zum klaren Heraustreten gelangt, das Princip der Philosophie, wie Dieselbe sich unter den modernen Culturvölkern im Anschluss an und im Gegensatz gegen die antike Philosophie, in Zurückbeziehung auf Diese oder auch in völliger Emancipation von ihr gestalten sollte. In Beachtung dieses Princips ist aber auch der freiste Standpunkt erreicht, von welchem sich die Schicksale des Platonismus innerhalb des Zeitalters der Kirchenväter beobachten lassen.

Denn dass auch für das Eintreten dieser allgemeinsten Bedingungen, an welche die Entstehung der modernen Philosophie geknüpft war, der Platonismus die entscheidendste Bedeutung besass, braucht nach allem Früherbemerkten wohl nicht noch erst lange bewiesen zu werden. Denn er gewährte ja zugleich in umfassendster und in gründlichster Weise die Möglichkeit wie zu einer Anknüpfung des christlichen Gedankenkreises an den der antiken Philosophie so auch zu einer Ausscheidung der specifisch heidnischen Elemente aus dem Letzteren; wie zur Uebertragung des wissenschaftlich Werthvollen und wirklich Erwiesenen aus der heidnischen Welt in die christliche so auch zu der Emancipation der sich zur Selbstständigkeit entwickeln wollenden Philosophie von allem und jedem Vorbilde geschichtlicher Art.

In der ersten Beziehung ist die besondere Qualification des Platonismus ja schon gegeben mit dessen vorausgesetzter Abstammung aus alttestamentlichen Quellen. In der Hebraisirungshypothese bildete Platon ja einen der glänzendsten und scheinbar sichersten Punkte, und wie diese Hypothese weit verbreitet war in der christlichen Welt, so übte sie auf dieselbe auch einen starken Einfluss. Sie bahnte den platonischen Ideen einen Weg innerhalb der christlichen Welt, der so, wie für sie, für keins der andern philosophischen Systeme gegeben war. Zwar war ihre Verbreitung ebensowenig eine ganz allgemeine wie ihre Geltung eine schlechthin unbedingte. Früh sehen wir ihr viel-

mehr die andere Ueberlegung zur Seite und gegenübertreten, dass Platon, selbst wenn er auch nicht aus der positiven Offenbarung herstammende Elemente besitzen sollte, und sogar für Das, was jedenfalls nicht dafür gelten konnte, doch aus der Vernunft und natürlichen Offenbarung solche Erkenntnisse geschöpft habe, die ein Christ nicht mit Recht verwerfen oder auch nur vernachlässigen könne. Denn über wie viele sittliche und ewige, menschliche und göttliche Dinge fanden sich nicht bei ihm die zugleich belehrendsten und erhebendsten Aussagen.

Doch wie die ausschliessliche Hervorhebung dieser ersten Seite dem christlichen Interesse doch nur in sehr zweifelhafter Weise gedient hätte, so lässt sie auch Platons Bedeutung für jene Zeiten nur in einseitiger, zum Theil selbst problematischer Weise heraustreten. Sein Zusammenhang mit der positiven Offenbarung brachte ihm eben sooft Tadel als Lob ein. Mit der allgemeinen Anerkennung seiner schönen Sprücke verknüpfte man oft eine strenge und bittere Beurtheilung solcher Einzelnheiten, die dem religiösen Bewusstsein der Christen als Irrthümer, Halbheiten oder Frivolitäten erschienen. Doch auch grade dadurch gewann Platon ein eigenthümliches Interesse. Gegen seinen allgemeinen Glanz konnte man die einzelnen Verdunklungen desselben recht bestimmt abheben. Als selbst glänzende Folie des Christenthums musste er dessen absolute Herrlichkeit nur um so eindringlicher machen. Wenn selbst Platon mehrfachem Tadel ausgesetzt war, so war damit ja am Nachdrücklichsten die Nothwendigkeit dargethan, für das ganze geistige und sittliche Leben einen neuen Grund zu legen. Und wie gerecht oder ungerecht auch im Einzelnen die an Platon gemachten Ausstellungen sein mochten: das Ganze dieser Zurückstellung Platons hinter das Christenthum war doch zusammenfallend mit der Sache des wahren Fortschritts und der richtigen philosophischen Entwickelung.

Will man sich dieses ganze vielseitige und höchst eigenthümliche Verhältniss des Platonismus zu der Welt der Kirchenväter nun aber noch an Einem so recht anschaulichen und bedeutsamen Beispiele vergegenwärtigen, so eignet sich dazu Niemand so sehr wie Augustin. Wir beschliessen unser gegenwärtiges Buch daher mit einem kurzen Blick auf diesen gewaltigen

Geist. Er ist der letzte und entscheidendste Ueberwinder der antiken Philosophie; er ist der grösste unter den Kirchenvätern; er ist der frühste Begründer der Scholastik, und in seiner Gedankenwelt bereiten sich schon erkennbar genug die Tendenzen der neueren und neuesten Philosophie vor. Nach allen diesen verschiedenen Seiten hin ist nicht allein der Platonismus für Augustin, sondern auch Augustin für die Geschichte des Platonismus von der allergrössten Bedeutung.

Augustin selbst hat es uns geschildert, wie seine frühste Entwickelung von einem die Phantasie anregenden Jugendunterrichte aus, durch die formale Zucht grammatischer, rhetorischer und logischer Studien hindurch, endlich aber von der Lecture des Ciceronianischen Hortensius zu der der Heiligen Schrift überging und in der Auffassung der Letzteren beim manichäischen Standpunkte anlangt. Gleich hier haben wir nun aber den ersten wesentlichen Dienst zu constatiren, der der Platonismus der Entwickelung des Augustin leistete. Denn von dem Manichäismus befreite ihn der aus dem Platonismus hervorgetriebene Skepticismus, und diese Befreiung war die unmittelbare Vorstufe vor jener Bekehrung, die Augustin Zeit Lebens nicht aufgehört hat, als die grundlegende Wendung seiner Entwickelung zu betrachten.

Die philosophische Vorbereitung auf das theologische Werk seines Lebens bezeichnen dann die zwischen 386 und 388 fallenden philosophischen Jugendschriften. Dieselben erinnern nicht bloss in ihrer schriftstellerischen Form vielfach an Platon, sondern noch mehr durch die Herkunft eines grossen Theils der in ihnen durchschlagenden Grundgedanken. Sie sind zunächst als Documente für die persönliche Entwickelung des Augustin, für das Ringen seines christlichen Bewusstseins mit den Aufgaben der alten Philosophie von Bedeutung. Nicht weniger aber auch als Quellen und Autoritäten des Mittelalters, sowie als Anticipationen der Neueren Philosophie, vorzugsweise auf logischem und erkenntnisstheoretischem, psychologischem und ethischem Gebiete.

Die Schrift contra academicos (libr. 3.) steht im Gegensatz zur Skepsis und im Anschluss an Neuplatonisches, wenn sie die Glückseligkeit nicht sowohl in das blosse Streben nach Wahrheit

als vielmehr in den Besitz derselben verlegt, dessen Erreichbarkeit schon durch die Verheissung: „Suchet, so werdet ihr finden“ verbürgt, indirect aber auch von der Skepsis selbst durch deren Zulassung des Wahrscheinlichen anerkannt wird. Der Glaube wird dabei als in wesentlicher Uebereinstimmung mit der wahren *φιλοκαλία* und *φιλοσοφία* stehend gedacht; Platons Meisterschaft in Letzterer wird ebensosehr bewundert, — denn von ihm heisst es: sein Wie verbürgte Grösse, sein Was schützte vor Kleinheit — wie die, aus Rücksicht auf den allgemein herschenden Sensualismus erklärte Abweichung der Akademiker von ihm getadelt, die Rückkehr der Neuplatoniker zu ihm dagegen gelobt. Die Philosophie überhaupt gilt als der Lebenshafen für Jung und Alt. Handelt sie von der höchsten Tugend und Weisheit, so ist Christus ja Dieselbe; und was sie eröffnet, ist mithin Nichts Anderes als der Sinn der geoffenbarten Mysterien und Orakel, zu dessen Verständniss man forschen und beten muss. Als Augustin den Paulus las, ging ihm die unvergleichliche Schönheit der Philosophie auf. Die beiden Antriebe unseres Lernens, Vernunft und Autorität können daher auch in keinen berechtigten Conflict miteinander treten. Es ist eben so leicht aus diesen Gedanken die Parallelen mit Leibniz, Lessing und Fichte herauszufinden, als die Seite ihrer Abhängigkeit vom Platonismus. Es ist jetzt nicht mehr nur das skeptische Moment des Letzteren, welches auf Augustin gewirkt hat. Vielmehr wird Dies jetzt wieder beseitigt, nachdem es seine frühere Mission vorbereitender Art erfüllt hat. Dafür aber überträgt sich auf Augustin aus Platonischen Quellen die Auffassung der Philosophie als des eigentlichen Centrum des geistigen Lebens, und das specifisch christliche Element bringt sich zunächst nur darin zur Geltung, dass der Glaube als identisch mit der wahren Philosophie behauptet wird.

Die Schrift de beata vita führt die angesponnene Frage fort, indem sie das Leben als Voraussetzung des Erkennens, die mit Gott identische Glückseligkeit aber als Ziel alles Lebens hinstellt. Das Problem, welches sich dabei in dem Begriff des Suchens Gottes herausstellt, erledigt der einfältige Glaube — in seiner Repräsentation durch die Monica — durch seine Unterscheidung der verschiedenen Beziehungen zu Gott. Eben

dieses Problem, sowol an sich wie in der Art der ihm gegebenen Lösung bildet aber unverkennbar eine gewisse Parallele zu den eigenthümlichen und entscheidenden Verhandlungen des platonischen Meno.

Die Soliloquien versuchen das Wesen der Seele theils an sich, als Sitz des Lebens, theils in ihrem theoretischen und praktischen Verhältniss zu Gott durch Verschmelzung Platonischer, Aristotelischer und Neuplatonischer Gedanken mit christlichen zu ergründen. Der Forderung, Gott in ganzem Umfange und mit höchster, (mathematischer) Gewissheit zu erkennen, entspricht weder der Sinn noch der Verstand noch die Berufung auf die Autorität unbedingt, wenn nicht zugleich Glaube (Nothwendigkeit der Heilung), Hoffnung (Möglichkeit derselben) und Liebe (Sehnsucht), das Auge der Seele (oder Vernunft) befähigen, das in ihm liegende Vermögen, über die Sinnlichkeit hinaus und zu Gott zu gelangen, nicht bloss überhaupt, sondern auch mit Erfolg auszuüben. Die drei Objecte: Seele, Welt und Gott entsprechen den drei Functionen der Sehkraft als potentia, dem Hinschauen als actus, und dem Erschauen als Entelechie. In der Schlusskatastrophe des I. Buches wird die Mitunterrednerin dann aus der Vernunft gleichsam zum Gewissen, wenn sie die persönliche Prüfung auf Reinheit und Busse als nöthig erweist. „Sobald Du rein bist, wirst Du Gott schauen!“ Das zweite Buch hebt dagegen mit jenem Gedanken an, der durch seine Wiederaufnahme bei Cartesius so berühmt geworden, wenn darin dem unbedingten Zweifel gegenüber die Berufung auf das Denken desswegen für genügend erklärt wird, weil auch der Zweifel gedacht werden müsse.

Das Denken enthält zugleich die Gewähr für die Unsterblichkeit der Seele, wie die Schrift de immortalitate animae in ganz platonischer Weise noch genauer zeigt, wenn sie die Seele als ebenso untrennbar vom lernenden und irrenden, immer also auch lebenden, und den Körper belebenden, in's Leben rufenden und am Leben erhaltenden Geiste, wie Diesen von unveränderlichen, z. B. mathematischen Wahrheiten erweist. Daher ist die Seele auch nicht etwa nur die Harmonie des Körpers, wenn schon durch die Beziehung zu Diesem, wie anderseits ihre Abhängigkeit von Gott ihre absolute Unveränderlichkeit beein-

trächtigt ist. Dazu liegt in ihrer Thorheit, Irrthumsfähigkeit und Schlechtigkeit allerdings eine Tendenz zur Vernichtung, die aber der Steigerung bis in's Unendliche fähig ist, und daher ähnlich der unendlichen Theilbarkeit des Körperlichen nie wirklich vollzogen wird.

Die Immaterialität der Seele, sowie ihr Verhältniss zur Sinneserkenntniss behandelt die Schrift de quantitate animae. Die Heimath der Seele ist Gott, von dem sie abhängig und verschieden, dem sie aber als Bild ähnlich ist. Sie ist einfach, wie die Elemente des Körperlichen, und selbst schlechterdings Nichts Körperliches, der Quantität, dem Raume und seinen drei Dimensionen nicht unterworfen, wie ihr Gedächtniss, ihre Vorstellungskraft und der nicht mit Abhängigkeit zu verwechselnde Zusammenhang ihrer Entwickelung mit dem Wachsen des Körpers in Raum und Zeit beweist. Keine Veränderung des Körpers hebt das Wesen der Seele auf oder macht sie zum Körper. Die Sinneserkenntniss selbst schliesst ein unkörperliches Element in sich, in den begleitenden Lust- und Unlustgefühlen, wie in der — die Raumverschiedenheiten aufhebenden — Sinnesthätigkeit selbst. In einer sehr eigenthümlichen Verschmelzung platonischer, aristotelischer und plotinischer Elemente wird dann der Weg beschrieben, den die Seele zu Gott durchläuft auf den sieben Stufen der animatio, des sensus, der ars, der virtus, der tranquillitas animae, der ingressio ad Deum, der mansio apud Deum.

Die entsprechende Voraussetzung dieses das gesammte Pflanzen-, Thier- und Menschenleben umfassenden und dabei in nächster Beziehung zum Begriff des Schönen nach dessen verschiedener Darstellung stehenden Stufengangs der Seele zu Gott ist der ursprünglich-stoische Begriff des ordo, den die zwei Bücher de ordine als den von Gott absteigenden Weg seiner providentiellen Einwirkung auf die Welt entwickeln. Derselbe lässt endliche Gegensätze und das Böse zu, ermöglicht eine begreifende Erkenntniss der Welt, führt aber zugleich auf das Bedürfniss eines göttlichen Lehrers, den endlich die Schrift de magistro in Christo erblickt [1]).

[1]) Wegen der Disciplinarum libri, die Augustin nach Retract. I. 6. zu schreiben unternahm, und insonderheit wegen der principia dialecticae vgl. Prantl Gesch. der Logik I. p. 665 seq.

Diese philosophischen Jugendschriften des Augustin [1]) mit ihrem starken Gehalt an platonischen Elementen können nun freilich an sich nicht im Entferntesten darauf Anspruch machen, als Ausdruck für den letzten und definitiven Standpunkt Augustins zu gelten, aber deutlich lassen sich doch anderseits die in ihnen angeschlagenen Grundaccorde durch die ganze weitere Entwickelung und durch die grosse schriftstellerische Thätigkeit Augustin's hindurch verfolgen. Bewegt sich freilich diese Entwickelung selbst noch wieder durch drei von einander characteristisch verschiedene Stadien, als deren Hauptrepräsentanten man zuerst die Schrift de vera religione, sodann zweitens de utilitate credendi und die Confessionen, endlich drittens aber de doctrina Christiana, das Enchiridion ad Laurentium, die grossen Hauptleistungen de trinitate und der Civitas Dei, sowie die Retractationen und Briefe ansehn kann: so ist doch im Grossen und Ganzen die Richtung, die diese Bewegung einschlägt, Dieselbe, und das Fortklingen der platonischen Einwirkungen in ihr bedarf daher auch keiner besonderen Erklärung. Und zwar um so weniger, jemehr das Platonische schon in jenen früheren Stadien in das eigenste Wesen Augustin's übergegangen war, und seine eigentliche Herkunft dem Augustin selbst oftmals nicht völlig klar sein mochte. Als Hauptbeispiele dieser Art mag es aber genügen, hier auf den psychologischen Ausgangspunkt hinzuweisen, den Augustin fortdauernd für alles wissenschaftliche Erkennen in Anspruch nimmt, und die damit zum Theil schon bedingte Neigung zu einem subjectiv idealisti-

[1]) Es ist nicht zu billigen, wenn in mehreren Darstellungen Augustin's die Belegstellen aus diesen philosophischen Jugendschriften unterschiedlos unter den aus späteren Schriften entnommenen auftreten, in denen die in jenen ausgesprochenen Gedanken oft die grössten Modificationen erfahren, ja! selbst gradezu zurückgenommen werden. Anderseits möchte sich aber in den späteren Schriften Augustin's kaum Ein rein philosophisches Element finden, das nicht schon, wenigstens dem Anfang nach in den Jugendschriften enthalten wäre, woher die Ignorirung der Letzteren, die in manchen andern Darstellungen anzutreffen ist, ebenso nachtheilig und unberechtigt ist.

schen Grundzug, den er im Unterschiede von objectivem Dogmatismus, Skepticismus und Sensualismus verfolgt. Dass ausserdem der Platonismus in der besonderen Gestalt des Neuplatonismus vielfach bestimmend eingewirkt hat, braucht hier nicht noch besonders ausgeführt zu werden, da es zu oft anerkannt und auch im Einzelnen belegt worden ist. Jener andere zwiefache Zug der Augustinischen Geisteseigenthümlichkeit ist aber um so interessanter, als er grade derjenige Factor aus Augustin's philosophischer Vorbereitungszeit ist, der mit genau der gleichen Bestimmtheit auf den Platonismus zurück und in die Neuere Philosophie vorausweist [1]).

---

[1]) Die betreffenden Hauptstellen — wie de libero arbitrio I. 6. 7. II. 3 seq. de doctr. christ. I. 8. de vera religione 21. 29. 30. 82. 39. 54. 56. 57. 72. 73. de trinitat. VIII. 3. 4. X. 14. XIV. 7. 10. 15. 21. Confess. VI. 7. XI. 10. de civitate Dei. VIII. 6. XI. 10. 3. IXX. 18. Retract. I. 3. 2. — sind inhaltreiche Variationen von der früher bezeichneten Berufung auf das Denken in seiner fundamentalen Bedeutung an sich und als Entgegensetzung gegen den unbedingten Zweifel. Aber von der Seele als dem denkenden Subject erhebt sich die Betrachtung immer sofort zu Dem, was höher ist als die denkende Seele, nämlich zu Gott als dem höchsten Maass aller Erkenntniss, als dem Inbegriff der Ideen und Formen, als dem geistigen Träger der intelligibeln Welt, der auch als höchstes Gut, höchste Schönheit, Einheit u. s. w. bezeichnet wird, um von den reinpersönlichen und positiv christlichen Bestimmungen als höchste Weisheit, Seligkeit, Schöpfer u. s. w. hier noch ganz abzusehn. Auch die trinitarische Analogie zwischen Gott und der Seele fasst sehr bestimmt den Vorrang des Vorbildes vor dem Abbilde in's Auge. In dieser Bestimmtheit, mit welcher von der Seele zu Gott aufgestiegen wird, ist der christliche Impuls des Augustinismus nicht zu verkennen, so sehr derselbe sich übrigens vom Platonismus durchzogen zeigt. Ein modernes Element verräth sich in dem Vorantreten der Seele als eines subjectiven Factors gegenüber den mehr objectiven Seiten der intelligiblen Welt, während bei Platon ein solches Auseinandertreten des Subjectiven und Objectiven höchstens in leisen Anfängen zu bemerken ist. Schwieriger als zu Gott wird dann Augustin offenbar der Uebergang aus der Seele zur Körperwelt, wie dies deutlich solche Stellen wie Conf. VI. 7. und de civit. Dei XIX. 18. zeigen. Damit zusammenhängend ist der mystische Zug in Augustin, der gern vom Körperlichen absieht, um durch die Geheimnisse der Seele zu den noch höheren Gottes zu dringen. Doch hält diesem idealistisch-mystischen Zuge in Augustin sein kirchlicher Realismus durchaus die Wage. Vgl. u. A. confess. VIII. 17. Die Beziehungen Augustins zur Folgezeit

So dürfen wir also jetzt unser Gesammturtheil über das Verhältniss des Platonismus zu dem Zeitalter der Kirchenväter dahin zusammenfassen:

So gewiss einerseits weder die Philosophie überhaupt noch insonderheit die Platonische mit dem Erscheinen des Christenthums, sei's ihren factischen Bestand, sei's ihr Recht zu bestehn, als Philosophie verloren hat: so gewiss bezeichnet anderseits der Platonismus auch nicht einen oder wohl gar den wichtigsten Erklärungsgrund für die Entstehung und nächste Entwickelung des Christenthums. Die Substanz des Christenthums ist die Offenbarungswahrheit, und die auf Diese unmittelbar sich beziehende theologische Wissenschaft hat in ihrer Entwickelung einen von allem Fortleben des Platonismus wohl unterscheidbaren Gang innegehalten. Eingewirkt haben beide Seiten freilich vielfach aufeinander, und zwar, wie es die Natur der Sache mit sich bringt, unter den verschiedenen Umständen sehr verschieden. Aber dem Totaleindrucke nach lässt sich doch die Verschiedenheit dieser Wechselwirkung auf den beiden Seiten dahin angeben, dass, während die untergehende heidnische Welt sich mit immer wachsender Parteilichkeit für den Platonismus und gegen das Christenthum auf den Ersteren als auf die letzte Burg seines geistigen, sittlichen und religiösen Lebens zurückzieht, obschon es nicht umhin gekonnt hat, eben diese Burg vielfach nach dem Muster und der Aehnlichkeit des Christenthums umzugestalten: die Entwickelung der christlichen Schriftsteller dagegen einerseits immer mehr zu einer objectiven, von übertriebener Neigung und Abneigung gleich sehr sich befreienden Beurtheilung des Platonismus führt, anderseits aber auch zu einer, zwar nicht immer völlig gelingenden, aber doch im Laufe der Zeit stetig wachsenden Ausscheidung unberechtigter Platonismen aus dem eigentlichen, dem theologischen Kern ihrer Wissenschaft, in beiden Rücksichten aber zugleich zu einer Vorbereitung und Gründung der von den späteren Zeiten weiter verfolgten rein-philosophischen Aufgaben. Gekannt haben die Kirchenväter den Platonismus der Regel

---

kommen später noch genauer zur Sprache. Vorläufig vergl. Huber p. 245. 253. 277. Anm. 314.

nach in ziemlich umfassendem Maasse, wenn schon nicht nur das Interesse Einzelner, sondern Aller sich begreiflicherweise einzelnen Dialogen und einzelnen Bestandtheilen desselben Dialogs mehr zugewendet hat als anderen. Beurtheilt haben die Kirchenväter den Platonismus auch im Ganzen auf gerechte und billige Weise. Es liesse sich freilich aus vereinzelten Aeusserungen Verschiedener eine ganze Tonleiter des über den Platonismus gefällten Lobes und Tadels von bedeutendem Umfange herstellen. Es liessen sich auch einzelne, und zwar nicht unwichtige Seiten des Platonismus bezeichnen, die Keiner oder doch kaum Einer von den Kirchenvätern gebührend gewürdigt hat [1]). Aber im Ganzen ist der Platonismus von den meisten und entscheidendsten Kirchenvätern doch sine ira et studio und unter richtiger Abschätzung seines wirklichen Werthes beurtheilt worden. Endlich verwerthet haben die Kirchenväter den Platonismus unter den drei aus ihrer weltgeschichtlichen Lage sich ergebenden Gesichtspunkten, dem religiösen, dem theologischen und dem philosophischen mit anerkennenswerthem Erfolge. Sie haben durch Anknüpfung an den Platonismus für das Christenthum geworben und gewonnen. Sie haben durch Ausscheidung einzelner unberechtigter Platonismen ihre eigene theologische Arbeit geläutert und gesichert. Und sie haben sogar, auf den Schultern des Platonismus stehend, gewisse Grundsteine der Philosophie zu legen vermocht, auf denen die spätere Entwickelung dieser Wissenschaft grade in demselben Maasse fortgebaut hat, in welchem sie sowohl die eigenthümliche Bestimmtheit als auch den weitgreifenden Umfang ihrer Aufgabe erfasst hat. Nach allen diesen Seiten wird man daher auch das Zeitalter der Kirchenväter als eine der glänzendsten und erfolgreichsten, als eine der einflussreichsten Epochen in der Geschichte des Platonismus zu bezeichnen haben.

[1]) Es sei hier nur statt aller übrigen Beziehungen an die dialogische Form erinnert, deren Abschätzung, wie wir früher zu erweisen gesucht haben, auch für die inhaltliche Beurtheilung des Platonismus von eingreifendster Bedeutuug ist. Sie ist auch unter den Kirchenvätern oft in ihren Aeusserlichkeiten nachgeahmt, gelegentlich auch wohl mit Einsicht besprochen, nach ihrem vollen Umfange aber nie gewürdigt worden.

Fünftes Buch.

Der Platonismus und das Mittelalter.

Fünftes Buch.

Der Platonismus und das Mittelalter.

§. 25.

In allen denjenigen drei Beziehungen, in denen die Geschichte des Platonismus das Zeitalter der Kirchenväter als eine glänzende Epoche bezeichnen musste, besitzt das Mittelalter nur zurücktretende Bedeutung. Dasselbe hat den Platonismus weder so vollständig gekannt, noch so richtig beurtheilt, noch so erfolgreich verwerthet', wie es die Kirchenväter gethan haben. Ein eigenthümliches Interesse für unsere Geschichte knüpft sich dessenungeachtet auch an diese Epoche, sobald man an Dem, was den wichtigsten Inhalt derselben ausmacht, an der Verwandlung der überwiegend theologischen Philosophie in eine überwiegend philosophirende Theologie den hervorragenden Antheil des Platonismus in's Auge fasst. Eine solche Verwandlung findet theilweise zwar auch schon im Zeitalter der Kirchenväter, zumal bei den Alexandrinern einerseits und Augustin anderseits Statt. Innere und äussere Gründe schränken sie hier aber noch ein, während sie im Mittelalter zur bezeichnenden Signatur der ganzen Epoche wird. Doch wird es kaum gelingen können, die Rolle, welche dem Platonismus bei diesem culturgeschichtlich so äusserst merkwürdigen Verlauf zukam, zu bestimmen, ohne über die allgemeine Natur desselben wenigstens einige Bemerkungen voraufzuschicken.

Denn überhaupt wenige Erscheinungen der ganzen menschlichen Culturgeschichte haben wohl eine so verschiedenartige Beurtheilung gefunden, wie die scholastische Philosophie, so

verschieden an Lob und Tadel, so verschieden in der Begründung sowohl des Lobes als auch des Tadels, so verschieden endlich nach Seiten der bei solcher Begründung zu Tage tretenden Kenntniss des in Rede stehenden Materials. Manche Geschichte der Philosophie berücksichtigt die Scholastik so gut wie gar nicht, oder spricht ihr ausdrücklich allen wissenschaftlichen Werth ab [1]). Dagegen rechnen nicht nur katholische Beurtheiler einen Thomas unter ihre höchsten kirchlichen Autoritäten, und reden überhaupt von der zwischen Patristik und Scholastik bestehenden organischen Continuität [2]): sondern auch neuere und neueste Philosophen finden in der Letzteren ein ihrem eigenen Standpunkte mehr oder minder Analoges. Braniss [3]) nennt die Scholastiker die Protestanten vor der Reformation, und Hauréau [4]) sagt: La scolastique c'est la révolution qui se prépare, et la révolution, qui l'ignore?, c'est la France même. Vergleicht man mit diesen auch noch in neuester Zeit gefällten anerkennenden Urtheilen die in der Verwerfung übereinstimmenden, in ihren Motiven aber offenbar so ganz verschiedenen, die ihrer Zeit z. B. ein Luther, ein Baco, ein Spinoza u. A. über die Scholastik gefällt haben, so wird man nicht darüber zweifelhaft sein können, dass zum Theil wenigstens in der Beschaffenheit des beurtheilten Objects, in der Fülle unausgeglichener Gegensätze, welche dieselbe in sich schliesst, der Grund für das Auseinandergehn der gefällten Urtheile liegt; zugleich aber muss der nachdrucksvolle Eifer, mit dem sowohl die günstigen als die ungünstigen Auffassungen vorgetragen zu werden pflegen, darauf hinweisen, dass es sich überhaupt um eine hervorragende Erscheinung handelt, deren Bedeutung über ihre nächste Zeit hinausreicht, und etwas für alle Zeiten — im Guten wie Bösen — Exemplarisches an sich trägt. Beides findet nun aber auch seine vollständige Bestäti-

[1]) Wie Dies z. B. Prantl in seiner Gesch. der Logik thut. Vgl. z. B. II. p. V. VI. 4. 8 seq.

[2]) Diese Auffassung sucht Stöckl a. a. O. durchzuführen.

[3]) Entwicklungsgang der Phil. in der alten und mittleren Zeit p. 398. Breslau 1842.

[4]) De la philosophie scolastique. Paris 1850. I. p. 99.

gung, wenn wir noch etwas genauer entwickeln, wie in dem überwiegenden Character als philosophirender Theologie diejenige bezeichnende Eigenthümlichkeit des Mittelalters liegt, welche dasselbe nach allen Seiten hin unterscheidet. Das classische Alterthum kennt in seinen bezeichnendsten Vertretern die wissenschaftliche Theologie nur als einen Theil der Philosophie, während für das Mittelalter umgekehrt das Ganze als Theologie und nur die nähere Bestimmung desselben als philosophisch bezeichnet werden muss. Die Kirchenväter haben zwar das erste jener zwei Momente mit dem Mittelalter gemein, aber um so weniger gilt doch, wenigstens, wenn man sie a potiori betrachtet, dann das zweite Moment von ihnen: sie haben vielmehr, wie wir früher gesehn haben, indem sie den ersten und erfolgreichen Versuch zur Auseinandersetzung zwischen Theologie und Philosophie machten, sowol der Theologie ihren eigenen Character rein zu erhalten, als auch der beginnenden Philosophie eine gewisse Selbstständigkeit einzuräumen gestrebt. Nicht als Regel, sondern nur ausnahmsweise ist uns ein anderes Verhältniss bei den Kirchenvätern begegnet, und wenn nun auch grade ein Theil dieser Ausnahmen Dasjenige ist, woran sich das Mittelalter seinerseits angeschlossen hat, so hindert Das doch natürlich nicht, dem Gesammtcharacter der Patristik die Scholastik in der angegebenen Weise gegenüberzustellen. Auf den Schultern der Patristik stehend, beginnt die Scholastik dennoch damit, die wohlerwogene und gewissenhafte Auseinandersetzung zwischen Philosophischem und Theologischem, wie sie bei den Kirchenvätern nicht ohne Kämpfe der verschiedensten Art sich herausgebildet hatte, wieder zurückzunehmen. Von Neuem wird die Philosophie von der Theologie absorbirt, aber was bei Beginn der Kirchengeschichte ein von der Vorsicht gegenüber der heidnischen Cultur gebotenes, mithin innerlich nothwendiges und daher auch gesundes, obschon entwickelungsbedürftiges Verhältniss war, trägt den Character des Rückschrittes und der Reaction, zu einer Zeit, in der es sich nicht mehr an erster Stelle um den Gegensatz von christlicher Theologie und heidnischer Cultur, sondern um die Verpflanzung Jener, und in ihrem Gefolge auch der Philosophie und Cultur überhaupt auf den Boden völlig uncultivirter, ebenso sehr natürlich-

roher, als natürlich-frischer Völker handelte. Eine relative Rechtfertigung entspringt freilich auch aus eben diesen Verhältnissen für jene theologische Einseitigkeit. Denn welche andere Macht als die Kirche wäre in jenen Zeiten wohl im Stande gewesen, die Philosophie aus dem Sturz der antiken Welt in das Leben der modernen Völker hinüber zu retten. Wenn es also überhaupt Philosophie geben sollte, so konnte es dieselbe zunächst nur im Anschluss an die Patristik, zunächst nur als theologische Philosophie geben. Aber dass aus einer so gearteten Philosophie so rasch und so vollständig eine philosophische Theologie wurde, dass die mit Bedacht und Mühe von den Kirchenvätern zwischen diesen beiden Disciplinen gesetzten Gränzscheiden durch das Bestreben, alles geistige Leben von einem einzigen Ausgangspunkte aus beherrschen, ja gradezu hervorbringen zu wollen, wieder aufgehoben wurden, und in Folge Dessen, jede Theologie, die darauf nicht einging, sich zum Mysticismus, jede Philosophie, die es nicht that, sich zur antikirchlichen Opposition verurtheilt fand, Das eben war der für die Reinheit der Theologie wie für die Selbstständigkeit der Philosophie gleich verhängnissvolle Rückschritt; und dieser Rückschritt war dann weiterhin auch der Grund, wesswegen die mittelalterliche Wissenschaft trotz aller imponirenden Grösse ihrer inneren und äusseren Machtentfaltung doch nur mit einem Zusammensturz des Ganzen, mit einem aus dem tiefsten Inneren hervorbrechenden, und durch Nichts wieder zu beseitigenden Streite endigte, statt sich in einer dauernden Fortentwickelung zu verändern, d. h. in solcher Veränderung ebensosehr zu behaupten als zu erneueren. Die theologische Philosophie, je länger ihr der spornende und wacherhaltende Gegensatz einer heidnischen Philosophie, wie diese den Kirchenvätern gegenüber gestanden hatte, aus dem Leben und der Erinnerung verschwunden war, desto mehr erstarrte sie: unter ihren Händen wurde das religiöse Element zu einem gegebenen Inhalt, das philosophische zu einer im Princip durchaus fertigen Form, und das ganze Geschäft der Wissenschaft zu der äusserlichen Aneinanderfügung jenes Inhalts und dieser Form. In ihrer Blüthezeit kann man die Scholastik als eine priesterliche Philosophie bezeichnen, d. h. als eine solche, deren Vertreter einerseits

zwar einem dem eigentlichen Volke wirklich überlegenen Stand bilden, die anderseits aber doch auch keine höhere Bestimmung hat, als eine bestimmte, ihrem Inhalte nach allgemein als Wahrheit angenommene Religion in den Formen einer — äusserlich mehr oder minder überlieferbaren — Wissenschaft zu vertreten. Eine kurze Zeit findet eine tiefere Behandlung dieser Formen Statt: bald aber veräusserlichen sich dieselben, und zwar grade in demselben Grade, in welchem der Umfang ihrer Verbreitung wächst. Je mehr die wissenschaftliche Cultur sich verbreitet, je mehr eben durch das Verdienst jenes priesterlichen Standes die Kluft zwischen ihm und den Laien wenigstens nach der wissenschaftlichen Seite ausgefüllt wird: desto mehr entartet auch diese wissenschaftliche Cultur selbst. Man steigert sich in dem Gewicht das man auf diese Formen und Formeln legt: und doch versagen sie je länger, desto mehr auch denjenigen Dienst noch, den sie doch früher geleistet hatten. Man verliert immer mehr das unmittelbare und richtige Gefühl für die Bedeutung des religiösen Elements, das man vertreten will; es wird gleichsam nur das unumgängliche Vehikel, an dem sich die formelle Virtuosität zur Geltung bringt, und als nun auf dem Gebiet der formalen Fragen selbst Parteiungen und Streitigkeiten sich erheben, als diese den allen gemeinsamen Grund und Boden der realistischen Auffassung sogar erschüttern: da stürzt denn mit einer gewissen Nothwendigkeit der ganze Bau zusammen, der von Anfang an nicht auf den sichersten Fundamenten erbaut war, in dessen Fundamente sich, wenn kein anderer, so doch jedenfalls der Eine grosse und verhängnissvolle Irrthum eingeschlichen hatte, als ob es möglich sei, auch nur an uncultivirte Völker eine wissenschaftliche Cultur äusserlich zu überliefern, ohne sie dabei zugleich innerlich fortentwickeln zu wollen.

Fassen wir nun das Verhältniss in's Auge, welches zu diesem eben geschilderten Verlauf der Platonismus eingenommen hat, so fällt dabei in erster Stelle die Unvollständigkeit der Kenntnisse in's Gewicht, welche von demselben im Mittelalter allgemeiner verbreitet waren. Zwar dürfen in dieser Hinsicht locale, persönliche und namentlich auch die zeitlichen Unterschiede nicht übersehn werden. Denn wesentlich anders steht

es in derselben um das das Vorspiel der Scholastik bezeichnende Zeitalter Carls des Grossen und seiner nächsten Nachfolger, sowie um den Anfang derselben im 11ten und 12ten Jahrhundert; als um die durch den arabischen Einfluss mit herbeigeführte Blüthezeit, und um die durch das Ueberhandnehmen des Nominalismus hauptsächlich characterisirte Verfallzeit [1]). Aber Eins begleitet der Natur der Sache nach doch die Stellung des Mittelalters von Anfang an als eine characteristische Differenz von derjenigen der Kirchenväter. Platon ist von Anfang an nur ein Gegenstand gelehrter Reproduction für das Mittelalter, während die früheren Kirchenväter nur durch wenige Jahrhunderte von der Entstehung seiner Dialoge getrennt waren, und auch die späteren noch fortdauernd wenigstens die Möglichkeit eines vollen Zugangs zu der Gesammtzahl dieser Originalurkunden besassen. Dadurch, dass für das Mittelalter Uebersetzung und Tradition sich zwischen den Platonismus und seine Verehrer oder Gegner eindrängte, schränkte sich von selbst die Anzahl der überhaupt Einfluss gewinnenden Seiten des Ersteren auf ein ungleich geringeres Maass ein, als wie es für die Kirchenväter bestanden hatte. Schon Diese hatten keineswegs alle platonischen Dialoge in wirklich gleichmässiger Weise berücksichtigt: aber wie viel mehr war Das doch noch immer als die Bearbeitung des einzigen Timaeus durch Chalcidius, auf die sich zwar nicht die einzige Einwirkung des Platonismus auf das Mittelalter reduciren lässt, in dem sie sich aber doch vorzugsweise concentrirt [2]). Doch an sich wäre diese Unvollständigkeit der äusseren Kenntnisse, die man vom Platonis-

1) Vgl. die nähere Unterscheidung der 4 Abschnitte in der Entwickelung der Scholastik bei Ritter VII. p. 130., dazu Kaulich Gesch. d. schol. Phil. Prag 1863. I. p. 6. 7. und wesentlich abweichend davon Hauréau I. p. 28. Prantl p. 4.

2) Das Nähere darüber bei Ritter VII. p. 69—73. coll. p. IX. p. 80—81. Hauréau p. 74 seq. Bernhardy Griech. Litteraturgesch. I. 1852. p. 589. Ueberweg II. ed. 3. p 113. Auf Hauréau p. 75. coll. p. 16. verweise ich insonderheit auch wegen der merkwürdigen aber unsicheren Angaben, nach denen von Manno die Gesetze und die Republik, innerhalb des 12ten Jahrhunderts der Timaeus nach dem Griechischen commentirt, endlich im 13ten der Phaedon übersetzt sein soll.

mus besass, vielleicht noch kein so erhebliches Uebel gewesen, wenn sich nicht fast unmittelbar und mit Nothwendigkeit daran auch eine Trübung in der Beurtheilung angeschlossen hätte. Aber eben weil Platon den mittelalterlichen Geistern nur ein Gegenstand gelehrter Reproduction war, war er ihnen in keiner Weise eine unmittelbare Macht des Lebens mehr. Nicht allein das Gefühl nationaler sprachlicher und litterarischer Gemeinschaft, das wenigstens Einige unter den Kirchenvätern mit Platon verknüpft hatte, konnte nicht anders als fehlen: sondern auch selbst der apologetische und polemische Gesichtspunkt, unter dem er früher für Alle auf die eine oder die andere Weise eine so grosse Bedeutung besessen hatte, verlor für das Mittelalter in practischer wie theoretischer Hinsicht zum wenigsten seinen Nachdruck. Das antike Heidenthum, dasjenige, als dessen höchste geistige Spitze die Kirchenväter den Platon oft mit klarem Bewusstsein erkannt, noch häufiger im instinctiven Gefühl herausgefunden hatten, war ja besiegt und aus der Welt verschwunden: ein hervorragendes Interesse konnte es daher für das Mittelalter nicht mehr haben, weder apologetisch an ihn anzuknüpfen, noch polemisch ihn zu beseitigen. Dazu trug das Fortdauern der überlieferten Hebraisirungshypothese das Seinige dazu bei, dem wirklich vorhandenen Gegensatz zwischen Platonismus und Offenbarung seine Schärfe zu nehmen. So findet Platon im Mittelalter eine zwar nicht etwa theilnahmlos zu nennende, aber doch in Lob und Tadel ungleich kühlere Beurtheilung, als er von den Kirchenvätern erfahren hatte [1]). Sein Bild ist der Regel nach aufgefasst als das des zwar heidnischen aber doch durch Erkenntniss der Dreieinigkeit u. A. bevorzugten Weisen. Zu seinem Timaeus fühlt man sich hingezogen einmal weil man in ihm zumeist, in seiner ganzen Anlage wie in den bekannten Einzelnheiten desselben den Einfluss des Alten Testaments voraussetzte; sodann weil eine unläugbare Verwandtschaft bestand zwischen seiner constructiven Richtung und

1) Erst am Aristoteles kam der Gegensatz von Heidenthum und Christenthum, Philosophie und Theologie vollständig zum Bewusstsein (vgl. Ritter a. a. O. p. 92.); zugleich aber auch die Erkenntniss einer rein wissenschaftlichen Behandlungsart

den eigenen hierarchischuniversalistischen Tendenzen; endlich und gelegentlich aber auch weil man aus ihm Einzelnes an naturwissenschaftlichen Kenntnissen u. s. w. schöpfte. Auch das aus einigen andren Dialogen in mittelbarer Weise Bekanntwerdende beurtheilte man ähnlich. Man versagte sich anderseits auch nicht die Wiederholung mancher von den Kirchenvätern gegen ihn gerichteten Angriffe. Aber im Ganzen blieb die Parteinahme für wie gegen den Platonismus — wenigstens zu Anfang — doch nur eine sehr gemässigte. Man ahnte nicht, dass der Einfluss des Platonismus, unter dem man stand, ungleich weiter und tiefer reichte, als die Quellen, aus denen man selbst ihn schöpfte, anzudeuten schienen. Die griechischen und lateinischen Kirchenväter, ein Philo, ein Dionys der Areopagit vermittelten diesen Einfluss aufs Wirksamste, ohne dass man davon ein volles Bewusstsein bekam. Und erst als dies Letztere immer mehr erwachte, als die zunehmende Kenntniss des Aristoteles einerseits und die eigene Selbstständigkeit des wissenschaftlichen Denkens und Systembildens anderseits auch die Eigenthümlichkeit des Platonismus in das volle Licht stellte: und als man die Bedeutung zu begreifen begann, die im Realismus der Platonismus für die gesammte Weltanschauung, der man anhing, besass: erst da theilten sich natürlich die Geister mit grösster Leidenschaft in Gegner und Verehrer des Platonismus, ja! schleuderten diesen Gegensatz sogar als einen unausgelöschten Feuerbrand über das Ende des Mittelalters hinaus in die wissenschaftliche Welt der Neueren. Von einer mit Bewusstsein gewollten und erfolgreichen Verwerthung des Platonismus im Mittelalter kann unter diesen Umständen daher auch nur bei den vollkommneren Gestalten die Rede sein, während die Mehrzahl, soweit sie der früheren Zeit angehört, in den eigenthümlichen Voraussetzungen des Platonismus befangen war, ohne sich dessen selbst bewusst zu sein, in der späteren Zeit denselben immer allgemeiner entgegentritt. Lange Zeit hindurch ist er die als selbstverständlich vorausgesetzte Regel der Auffassung, die selten bestritten, deren Recht aber noch seltener eine ausdrückliche Rechtfertigung findet. Kurze Zeit ist er die mit Einsicht geprüfte und in wohlerwogenen Gränzen als gültig acceptirte Grundlage der ganzen Anschauung. Dann

wird er wiederum als die den Angriff am Meisten herausfordernde und zugleich lohnendste Seite des mittelalterlichen Baus angesehn; sodass sich die besonnene Würdigung und Verwerthung des Platonismus nur in vereinzelten Ausnahmen heraushebt zwischen dem entgegengesetzten Extrem eines gewissen Aberglaubens für und eines völligen Unglaubens an denselben. Und doch zeigt sich auch hierin wieder, wie unmittelbar nahe der Platonismus auch im Mittelalter mit Demjenigen zusammenhängt, was als das Wichtigste den Gesammtverlauf der Entwickelung constituirt. Hat er bei den Kirchenvätern dazu helfen können, das selbstständige Hervorgehn der Philosophie aus dem Schoosse der Theologie zu befördern, so befördert er im Mittelalter wiederum die Absorption Jener durch Diese [1]). Die Motive zu beiderlei Tendenzen lagen in ihm: es ist das jedesmalige Bedürfniss der an ihn Herantretenden, was bald die Eine bald die andre Seite desselben aus ihrer ursprünglichen Unbestimmtheit an's Licht hervorzieht.

Unternehmen wir nun das Bisherentwickelte noch etwas näher in's Einzelne zu verfolgen: so bietet uns der erste Abschnitt in der Geschichte der Scholastik ausser völlig sporadischen Versuchen nur die Eine, imponirendere Gestalt des Scotus Erigena. Auch schon durch diese frühsten wissenschaftlichen Unternehmungen eines Isidor, Beda, Alcuin, Hrabanus Maurus, Fredegisus Paschasius Ratpertus u. A.

---

[1]) vgl. Clemens comm. de scholastica sententia philosophiam esse theologiae ancillam. Münster 1856. und Ritters Recension derselben in den Göttinger Gelehrten Anzeigen 1857. p. 1 seq. Während Aristoteles die Theologie als erste unter den philosophischen Disciplinen behandelt, kommt Platon jenem mittelalterlichen Satze dadurch näher, dass er auf eine überlieferte Gotteserkenntniss Rücksicht nimmt. Clemens bezeichnet ihn als die christiana, ut ita dicam, conclusio e sublimi Platonis effato: Deus profecto nobis omnium rerum maxime sit mensura, multoque magis quam quivis ut ferunt, homo. Der Satz kommt übrigens schon bei Philo und Kirchenvätern, ausserdem in der arabischen Wissenschaft vor. Vor Allem aber gilt es zu beobachten, wie aus dem principiell gewollten Magdverhältniss factisch eine immer grössere Herrschaft der Philosophie über die Theologie wird.

weht die Luft des Platonismus [1]), aber ganz anderen Einfluss gewinnt der Letztere doch bei dem Lehrer der vier Naturen. Jene anderen Gestalten haben ihre hauptsächlichste Bedeutung als Vermittler der Tradition, und schliessen sich auf das Genaueste an die Ausläufer des patristischen Zeitalters an: die meteorartige Genialität des Scotus anticipirt aber in sehr merkwürdiger Weise sowohl die kühnsten Leistungen als auch die schlimmsten Verwirrungen der mittelalterlichen Speculation. Jene kommen von der Theologie aus zur Philosophie, aber das Philosophische soll der Theologie dienen, wird von Dieser in sich aufgenommen, wird durch diese ersetzt. Bei Scotus dagegen ist das philosophische Element plötzlich so stark geworden, dass es zunächst die ganze Grundform des Systems, von der Formseite aus, dann aber auch weiter dessen Inhalt auf das Wesentlichste bestimmt, das verborgene Feuer aber, welches diesen so merkwürdigen Verlauf so rasch in Fluss bringt, ist unverkennbarer Weise kein anderes als dasjenige des Platonismus.

Nach dem Vorgange Augustin's [2]) behauptet Scotus [3]) die Identität wahrer Religion und wahrer Philosophie. Aber wie verschieden ist die Beziehung, die er diesem Satze giebt von derjenigen, die derselbe bei Augustin hat Bei Augustin sollte

[1]) Beispielsweise hebe ich nur den wichtigen Unterschied von Kunst und Wissenschaft (für Isidor, der ihn auf Platon und Aristoteles zurückführt, vgl. Hauréau p. 19. Prantl p. 11.) sowie die Speculationen über die Dreieinigkeit, die Seele und die Tugenden (namentlich bei Alcuin, der ganz unbefangen Aristoteles und Platon untereinander verbindet, endlich das Verhältniss von Glauben und Erkennen (Paschasius Ratpertus) hervor, um die platonische Einwirkung zu constatiren. Sowenig aber die Aristotelischen Elemente übersehn werden können, sowenig kann ich doch bei Einem unter diesen Männern plus de gout pour le parti d'Aristote que pour celui de Platon anerkennen, wie Dies z. B. für Isidor Hauréau (p. 91.) ausspricht. Auch die ersten Regungen des Nominalismus kann ich in diesem Zeitalter noch nicht wahrnehmen (vgl. Kaulich p. 62.). Dasselbe characterisirt sich grade als Vorspiel durch den noch unaufgeschlossenen Gegensatz der beiden philosophischen Autoritäten sowie der logischen Parteiung. Das innerliche Uebergewicht aber hat der Platonismus.

[2]) De vera religione 5. vgl. oben unseren §. 24.

[3]) De div. praed. 1. 1. in der Patrolog. ed. Migne. Tom. 122. p. 357.

er die einheitliche und Alles durchdringende Kraft des Glaubens ausdrücken, die wie die Wurzeln der Lehre, so auch die Spitzen des äussern Gottesdienstes von sich aus gestalte; er sollte dem getheilten Verfahren in der heidnischen Welt entgegentreten, in der die Philosophen bei aller Abweichung der Lehre untereinander und vom Volke dennoch gemeinschaftliche Gottesdienste zu halten vermocht hätten. So hat dieser Satz bei Augustin überwiegend eine apologetische und polemische Beziehung. Scotus dagegen fasst ihn als Aufforderung zu voraussetzungsloser Vernunftwissenschaft. Der Zeit nach freilich muss alle ratiocinatio vom Glauben ausgehn, aber der Sache nach bedarf nicht sowol die Vernunft der Autorität, als vielmehr die Autorität der Vernunft [1]). Das ist das letzte und doch eigentlich allein durchschlagende Resultat aus einer Reihe von hin und her gehenden Erwägungen, die zwar mit Ernst und Aufrichtigkeit sich zu bemühen scheinen, auch den kirchlichen Autoritäten, der Bibel und Offenbarung ihr volles Recht zu gewähren, die aber doch den Begriff der Vernunft nicht anders als in der angegebenen Ueberordnung auch über die Offenbarung zu fassen wissen. Dieser — in sich freilich nicht grade widerspruchsfreie — Standpunkt, der einerseits unläugbar rationalistisch ist, anderseits doch auch die Offenbarung als solche will, besitzt unverkennbar eine gewisse Congenialität mit dem Verhältniss von Religion und Philosophie, wie wir es bei Platon gefunden haben, und zwar um so unverkennbarer nach der Auffassung von Platon, die unter dem Einfluss der Hebraisirungshypothese für das Mittelalter die gewöhnliche war. Denn nach Dieser war Platon eben Das gewesen, was Scotus selbst sein wollte: ein nur von vernunftmässigen Voraussetzungen ausgehender Denker, und doch zugleich im Besitz geoffenbarter Wahrheiten [2]).

Die nächste Anwendung dieses Standpunktes finden wir in seiner Reflexion über die wissenschaftliche Form. Denn als die

[1]) De div. nat. I. 71.

[2]) Scotus bezeichnet Platon nicht bloss als Ersten unter den „Weltweisen", sondern vindicirt ihm auch über die Welt hinausgehende Gedanken.

vier nützlichen und ehrenvollen Wege, auf denen die menschliche Vernunft zur richtigen Methode der Wissenschaft und zur Wahrheit gelangen könne, bezeichnet er [1]) die Division, die Definition, die Demonstration und die Analytik. Ohne hier genauer auf die Auffassung einzugehn, die Scotus von diesen vier Operationen hat, und daraus die Erwartungen zu erklären, die er an dieselben knüpft, wird es genügen, die Herkunft derselben aus der sokratisch-platonisch-aristotelischen Logik zu constatiren.

Und dieser seiner Reflexion entspricht dann weiter auch die eigne Form seines Systems, das von Einer fundamentalen Begriffsbestimmung ausgeht, um sich durch Eintheilung derselben zu abgeleiteten Begriffsbestimmungen fortzubewegen, an die sich dann weiter auch die beiden anderen Operationen anschliessen. Für den höchsten, allgemeinsten, Das was ist, und Das was nicht ist, umfassenden Begriff erklärt Scotus nämlich mit bedächtiger Ueberlegung und namentlich auch unter Reflexion auf den Vorgang „der Griechen" den Begriff der Natur; und indem er dann aus diesem Begriff den Unterschied des Schaffens und Geschaffenwerdens (Beides im weitesten Wortsinne genommen) heraushebt und mit dem Gegensatz des Positiven und Negativen kreuzt, ergeben sich ihm leicht als die vier species der Natur die natura creans increata, die natura creans creata, die natura creata quae non creat, und die natura quae nec creat, nec creatur.

Damit ist nun aber auch zugleich als vollständiger Inhalt seines Systems der Begriff des dreieinigen Gottes und der Welt gegeben. Mittelst einer rein logischen Construction langen wir auf dem Boden der realsten Objectivität an, und werden mitten in das eigenthümlichste Herz der Offenbarungslehre hineinversetzt. Denn im letzten Grunde drückt dieses ganze Verfahren des Scotus doch Nichts Anderes aus als die Gewissheit, mit welcher er an der Existenz des dreieinigen Gottes sowie der Welt desswegen festhält, weil ihre Begriffe sich ihm aus der

[1]) De div. praed. I. 1. bei Migne a. a. O. p. 358. de nat. div. II. 1. p. 526. Abweichend in der Vorr. zur Uebersetz. d. Scholien des Maximus. Vgl. Ritter p. 222. Prantl p. 27.

Eintheilung des ursprünglich zu Grunde gelegten, angeblich allgemeinsten Begriffes der Natur ergeben. Wenn in dieser Gewissheit sich nun aber der alte platonische Familienzug — von der Nothwendigkeit des Denkens auf die Wahrheit des Seins zu schliessen — auf eine freilich durchaus originelle Weise verräth, so kann es denn auch nicht weiter überraschen, dass die gleiche Mischung eigenthümlichster Auffassungen mit bekannten Platonismen in der Erörterung über alle einzelnen Naturen sich fortsetzt. An der ersten Natur wird der Gegensatz der negativen und positiven Theologie entwickelt; in die zweite die ganze Ideenwelt verlegt; eben damit schliesst sich aber auch die dritte genau an die zweite an, und vollends die vierte bezeichnet die Rückkehr alles in den übrigen Herausgetretenen auf seinen ursprünglichen Ausgangspunkt in der ersten. Es wird für unseren Zusammenhang nicht nöthig sein, Sinn und Werth dieser Erörterungen noch mehr ins Einzelne zu verfolgen, da es doch als letztes Resultat, nur darauf hinauskäme, zu zeigen, wie dieselben sich dem ursprünglichen Grundgedanken treu entwickeln, und, gleich diesem, die eigenthümlichste Durchdringung des Platonischen mit dem Christlichen, und Dieses mit Jenem zeigen. Dass neben dem Platonischen auch andere Traditionen der alten Philosophie sich nachdrucksvoll zur Geltung zu bringen wissen, braucht gleichfalls nur kurz angedeutet zu werden, da doch unter diesen keine einzige ist, die so von der Wurzel aus, und hernach auch in so vielen abgeleiteten Bestimmungen den Gedankenbau des Scotus durchdringt, wie Dies vom Platonismus gilt. Auch Scotus selbst redet namentlich von Aristoteles und A. mit grosser Bewunderung, philosophantium maximus bleibt ihm aber doch Platon [1]). Nicht mit Unrecht hat man daher Scotus Erigena selbst einen der verwegensten Logiker genannt, die je unter den Platanen der Akademie umhergeirrt [2]).

[1]) Vgl. de nat. div. I. 33. II. 29. III. 27. 39. 40. IV. 6. dazu Hauréau p. 75. ferner de nat. div. I. 16. III. 36.

[2]) Nur im Vorbeigehn sei der bei Scotus hervortretenden, übrigens aber auch das ganze Mittelalter durchziehenden Vorliebe für die Gesprächsform gedacht. Vgl. darüber u. A. Ritter p. 210. Hauréau p. 290. u. oft. Kaulich p. 96. Hasse Anselm p. 60.

Eben diese Verwegenheit seiner Logik ist es dann aber auch doch, wesswegen wir auch in ihm nur erst ein Vorspiel der eigentlichen Scholastik, noch nicht deren Beginn erblicken können. Scotus Auffassung konnte schwerlich Gemeingut einer Schule und durch diese Bildungsfundament für Völker und Zeiten werden, die überhaupt erst aus dem Rohesten herauszuarbeiten waren. Selbst wenn Dieselbe weniger keck von der Orthodoxie abgewichen wäre, als wie es in der That! der Fall ist, hätte sie sich zu dieser Rolle doch nicht geeignet. Eine um ein Jahrtausend ältere Speculation hat das Andenken des Scotus mit congenialer Vorliebe gepflegt: zu dem glänzenden, aber rasch wieder dem Untergang verfallenden politischen Werke Carls d. Gr. bildet Scotus die philosophische Ergänzung. Aber der Beginn einer continuirlichen Entwickelung knüpft sich ebensowenig an seinen Namen, wie an denjenigen eines andern einzelnen Mannes. Derselbe liegt vielmehr da, wo eine in sich gleichmässigere und zugleich mit der Kirche in genauerer Uebereinstimmung stehende, weniger von Genialität als von einem grübelnden Fleisse zeugende, und daher auch der gewöhnlichen Fassungskraft näher stehende Behandlungsart Bestand gewinnt. Rücksichtlich des Platonismus unterscheidet sich diese als Anfang der Scholastik zu bezeichnende Gruppe von jenen Früheren, bei denen wir nur deren Vorspiel erblicken zu können glaubten durch die immer bestimmter heraustretende Aufmerksamkeit auf die Verschiedenheit der platonischen Auffassung von der Aristotelischen, und durch die dadurch veranlasste Herausbildung der logischen Parteien, während das beträchtliche Uebergewicht, welches der Platonismus während dieses ganzen Zeitraums über alle anderen philosophischen Traditionen besitzt, den bezeichnenden Unterschied von der eigentlichen Haupt- und Blüthezeit der mittelalterlichen Philosophie abgiebt.

So steht es gleich Anfangs um Gerbert; die merkwürdige Art, wie derselbe in der Schrift de rationali et ratione uti von platonischen Voraussetzungen aus, und nicht ohne ein gewisses Irrewerden am Aristoteles, bis hart an die Kantische Grundfrage herangeführt wird, hat Ritter (a. a. O. p. 304.) auseinandergesetzt [1];

[1] Dies hätte Hauréau p. 158. nicht übersehn, Prantl p. 55. nicht so wegwerfend beurtheilen sollen. Vgl. Ueberweg p. 116. Erdmann p. 248.

hierbei sowie bei einigen anderen unbedeutenderen Gelegenheiten erscheint sein Platonismus sicherer und vorsichtiger, und zugleich mehr mit der Tendenz zur Zurückführung des Aristotelischen auf Platonisches behaftet, als wie derjenige des ihm sonst so ähnlichen Scotus [1]), oder gar des Alcuin und Isidor.

Die gleiche Situation finden wir bei Anselm von Canterbury, dessen kirchlicher Standpunkt eben so tadellos wie sein Platonismus unbestreitbar ist, der mithin die beiden Grundelemente besitzt, auf deren Vereinigung alle Scholastik beruht, der aber doch nur erst als ein Anfänger in Derselben gelten kann, weil er noch nicht im Stande ist, eine solche Vereinigung in einigermassen widerspruchsfreier Weise zu vollziehn. Denn welch' befremdlicher Zwiespalt besteht doch zwischen der principiellen Formel, in die er das Verhältniss von Glauben und Erkennen fasst, und die wir als den geeignetsten Ausdruck seines kirchlichen Standpunktes anzusehn haben, und dem seinen Platonismus in so nachdrücklicher Weise [2]) documentirenden ontologischen Argument für das Dasein Gottes. Jene Formel bindet alles Erkennen Gottes an die Erfahrung desselben im Glauben, in der Liebe und Hoffnung [3]). Wie nach ihr die gläubige Erfahrung Ausgangspunkt der erkennenden Thätigkeit ist, so bleibt sie auch fortdauernd deren Norm und Regel. Die Existenz Gottes wird also auch — so scheint man hiernach schliessen zu müssen — im Unterschiede von anderen Existenzen eine eigenthümliche Art der Erfahrung gewähren, und erst durch diese dann das Erkennen sich ermöglichen. Aber von

[1]) Aus Scotus wäre in letzter Beziehung nur der Versuch anzufüh-
Ruhe und Bewegung zurückzubringen. De nat. div. I. 22. bei Migne p. 469.
ren, die Aristotelischen Kategorien auf den platonischen Gegensatz von

[2]) Mit Absicht beschränken wir uns auf die Berücksichtigung des Proslogium, obschon auch der dialogus de veritate, das Monologium und fast jede andere Schrift Anselm's das Platonische in den Grundlagen seiner Anschauung, wie bekannt ist, auf's Deutlichste hervortreten lässt. Ritter p. 328. weist selbst in der Art, wie die gläubige Erfahrung gefordert wird, eine platonischaristotelische Reminiscenz nach. Zu weit geht dagegen Ueberweg p. 132. mit einer ähnlichen Bemerkung in Betreff der Satisfactionstheorie Anselm's.

[3]) Näheres u. a. bei Hasse II. p. 84.

solcher besonderen Begründung der Gotteserkenntniss weiss doch der aus dem Begriff des vollkommensten Seins für die Existenz desselben geschöpfte Beweis nicht das Mindeste. Was wir denken müssen, existirt, und zwar existirt es so, wie wir es denken müssen, wenn wir es seinem eigenen Begriff nach richtig denken wollen. Das ist doch ein allgemeiner, aus der Natur des menschlichen Denkens und Erkennens überhaupt geschöpfter Grundsatz, und leicht ergiebt sich seine Anwendung nun auch auf den Begriff Gottes. Dass Gott gedacht wird, setzt Anselm als Thatsache voraus, und nicht minder wie er gedacht wird, nämlich als Inbegriff aller Vollkommenheiten [1]). So denkt ihn sogar der Gottläugnende Thor, und eben daraus ergiebt sich nun, dass der Thor Unrecht damit hat, Gott zu läugnen, aus der einfachen Anwendung jenes vorhin bezeichneten allgemeinen Grundsatzes. Ist doch auch jener Gottes Existenz läugnende, aber eben damit dessen Begriff als solchen zugleich anerkennende Thor selbst nur ein zugespitzter Ausdruck für die Nothwendigkeit, die für uns besteht, Gott zu denken. Der Begriff einer vollkommensten Insel ist ein zufälliger Gedanke, den wir auch ungedacht lassen können; er ist zugleich die unabgeschlossene Vorstellung eines Phantasiegebildes, über dessen einmal vorausgesetzte Vollkommenheiten wir mit unserer Phantasie immer noch wieder hinausgehn können: während wir den Begriff Gottes weder überhaupt ungedacht lassen, noch wenn wir ihn denken anders als in der unmittelbarsten Verknüpfung mit dem Begriff höchster Vollkommenheit denken können. So scheint mir Anselm's Argument gegen Gaunilo's und alle ähnlichen Angriffe [2]) zwar vertheidigt werden zu können, aber dass es doch so oft angegriffen worden ist — nicht sowohl vom Standpunkte des Atheismus als von demjenigen der christlichen Offenbarung aus — Das ist dessenungeachtet nicht zu verwundern, da dies

[1]) als bonum quo majus cogitari nequit.

[2]) Auch Prantls (p. 85.) und Ueberwegs (p. 129.) Angriffen kann ich nicht zustimmen. Eigenthümlich vermittelnd urtheilt Ritter p. 335. Erdmann p. 251. vertheidigt das Argument, von dem Hasse in seinem Anselm 1852. II. p. 272. sagt, es enthalte eine unvergängliche Entdeckung und ein spannendes Problem. Zur Geschichte dieses Arguments vgl. u. A. Hagenbachs Dogmengeschichte p. 354.

Argument noch keinen sichern Anschluss an seine allgemeine Formel über Glauben und Erkennen gefunden hat, vielmehr Dasjenige ganz zu ignoriren scheint, was Diese fordert. Diese Formel aber war das althergebrachte Princip der Kirchenväter, während in seinem Argument Anselm's Eigenthümlichkeit uns entgegentritt. Das Mittelalter hat die Formel unzählige Mal wiederholt, dagegen das Argument nicht immer nach seiner ganzen Bedeutung gewürdigt. Von jener Formel aus konnte man leicht, wenn auch natürlich nur durch Missverstand, dazu kommen, in der gläubigen Erfahrung die Erfahrung überhaupt zu erblicken, und in Folge davon dann das selbstständige Recht weltlicher Wissenschaften der Theologie gegenüber aus dem Bewusstsein zu verlieren. Anderseits konnte eine Fortentwickelung der in dem Argument liegenden Tendenz leicht zu einer dialektischen Construction verführen. Mit Jenem wäre eine höchst einseitige, mit Diesem eine rein philosophische Theologie fertig gewesen. In Anselm selbst treten nun freilich beide Verirrungen keineswegs in den Vordergrund: aber was sie zurückdrängt, liegt mehr in seiner Persönlichkeit als in sachlichen Beziehungen begründet. Wer nur auf die letzteren an und für sich blickt, wird nicht läugnen können, dass dieselben sowohl zu einem falschen Ausser- und Widereinander von Theologie und Philosophie als auch zu einem falschen Ineinander die gefährlichen Anfänge enthielten, dass mithin seinen letzten Grundlagen nach Anselm's Standpunkt keineswegs die volle Harmonie besitzt, die man nach den sonstigen Eigenschaften dieser ausgezeichneten Erscheinung zu finden erwarten möchte [1]). Es ringen in Anselm miteinander ein mit Scharfsinn und Tiefsinn erfasster Platonismus, und ein mit gläubigem Nachdruck vertretenes Christenthum, ohne dass man in reinsachlicher Erwägung dem Einen oder dem Andern ein bestimmtes Uebergewicht zu vindici-

[1]) Die Widersprüche, die sich in Anselm finden, lassen sich ausgleichen in einer umfassenden Untersuchung unseres Erkenntnissvermögens, etwa im Kantischen Sinne. Aber Das ist eben das Characteristische dieses Zeitalters, dass es zwar oft genug an ein solches Unternehmen herangetrieben, aber es selbst, nach seinem ganzen Umfange und um seiner selbst willen auszuführen, doch immer wieder durch die theologische Einseitigkeit seiner wissenschaftlichen Interessen verhindert wird.

ren im Stande wäre. Anselm hat nach allen Seiten eine ungleich grössere Reife vor Scotus voraus: aber zu einem eigentlichen Führer späterer Zeiten eignete doch auch er sich noch keineswegs [1]).

Wenn unter den Mängeln Anselm's auch derjenige nicht übersehn werden kann, dass seine Einsicht in den Sinn und Werth des Platonismus, — und zwar bestimmter des Realismus, denn zunächst nur durch diesen kam der Platonismus ja für die damalige Zeit in Frage — keineswegs so gross war, als seine unbewusste Abhängigkeit von Demselben, wenn er in Folge Dessen seinen Realismus fast als etwas Selbstverständliches, die entgegengesetzten Auffassungen aber nur als grobe Verirrungen auf dem Gebiete der Dialektik wie der Theologie behandelte, ohne in ihr relatives Recht genügend einzudringen [2]): so muss es Dem gegenüber, unter dem rein wissenschaftlichen Gesichtspunkt als ein entschiedener Fortschritt gelten, wenn von anderer Seite her auch einmal der Versuch gemacht war, die ganze Gültigkeit dieser Auffassungsweise in Frage zu stellen, und dadurch eine gründlichere Prüfung, ein vollständigeres Bewusstsein in Betreff desselben zu veranlassen. Aber freilich der Nominalismus, durch den Dies geschah, und insonderheit die Art, wie noch Berengar und Roscellin denselben vertraten, waren ebensowenig geeignet, das logische Grund- und Hauptproblem [3]) der Scholastik, die Frage von der Natur der Uni-

---

[1]) Auch gegenwärtig noch gehn die Urtheile über Anselm weit auseinander. Man kann ihn als Letzten der Kirchenväter (z. B. bei Hauréau p. 194.) oder wohl gar als alter Augustinus (z. B. bei Hasse II. p. 32.) bezeichnen hören, und in Vergleich mit Letzterem wird er dann wieder bald als eng- bald als weitherziger characterisirt (vgl. Ueberweg p. 124. 126. mit der schon von Ritter p. 329 getadelten Aeusserung von Franck p. 93.). Selbst die Vorwürfe unehrlicher Spitzfindigkeit und rechthaberischer Gewaltsamkeit bleiben ihm nicht erspart.

[2]) Vgl. u. A. Köhler Realismus und Nominalismus. Gotha 1858. p. 15–33.

[3]) Je ausschliesslicher ich in Betreff dieses Problems — abgesehn von Prantl's Geschichte der Logik — auf das bereits öfters angeführte Werk von Hauréau (bes. auch auf das 2te (du problème scolastique), 3te (conclusions diverses de Platon et d'Aristote sur le problème scolastique), und 4te (interprètes anciens de Platon et d'Aristote) Capitel seines

versalien, in einer wirklich gründlichen Weise an die Tagesordnung zu bringen. Ebensowenig gilt Dies von dem Vermittlungs-

---

Tom. I. verweisen darf und muss, desto weniger kann ich einige Bedenken in Betreff desselben zurückhalten. Ich will nicht dabei verweilen, dass Hauréaus Darstellung nicht immer ganz scharf, vollständig und aus den ersten Quellen geschöpft ist: denn für solche Mängel, wie sie vereinzelt vorkommen, entschädigt er reichlich durch die Fülle neuer und urkundlicher Mittheilungen aus den Schätzen der Pariser Bibliothek, die sein Buch im Ganzen so werthvoll macht. Wichtiger aber ist, dass Hauréau, durch seine nächste, das Mittelalter und die Universalienfrage in Demselben betreffende Aufgabe verführt, auch die anderweitigen Verhandlungen des Mittelalters, sowie die früheren Erscheinungen zu ausschliesslich von diesem Standpunkte aus beurtheilt. Das Bedenkliche einer solchen Beurtheilung zeigt sich gleich Anfangs (p. 48.), wo an Platon und Aristoteles die Unterscheidungen des ante res, in rebus, post res herangebracht werden, die sich doch erst in einem späteren Stadium als solche mit Bestimmtheit herausgebildet haben Es tritt ferner an der Beziehung der Ideen zur göttlichen Intelligenz heraus, auf welche Hauréau mehr Gewicht legt, als mir für Platon selbst erlaubt scheint. Ueberhaupt scheint mir seine ganze Grundauffassung vom Platonismus, die er übrigens in seiner Darstellung mehr voraussetzt, als erweist, — auf Kosten des doch so unendlich wichtigen Philebus scheinen andere Dialoge wie der Phaedo und Theaetet mehr als billig hervorzutreten (vgl. p. 47. 53. 183. u. s. w.) — weder hinlänglich tief noch vielseitig zu sein. Immerhin mag man sich gegen den Platonismus erklären, aber eine région des nuages', eine patrie des fantômes ist dieser „ontologische Mysticismus" in seiner ursprünglichen Gestalt keineswegs (vgl. p. 50. 55.). Um Platons Stellung zur Universalienfrage richtig zu erfassen, ist es die wichtigste Vorbedingung, zu beachten, dass er dieselbe gar nicht als solche, sondern nur mittelbar als Consequenz seiner Ideenlehre behandelt. Er läugnet eben so wenig die Realität der Individuen, wie Aristoteles diejenige der Universalien. Aber allerdings so gewiss Aristoteles die Individuen als erste Substanzen bezeichnet, so gewiss sind die platonischen Ideen vorzugsweise Allgemeinheiten, wovon der Grund darin liegt, dass an dem Ewigen, welches die Idee im Gegensatz zu der Vergänglichkeit der sinnlich wirklichen Welt bezeichnet, die Arten und Gattungen mehr Antheil zu haben scheinen, als die Individuen. Sofern Letztere aber auch als etwas Ewiges in sich tragend gedacht werden können, ist ihre Realität in der Ideenwelt nicht minder sicher begründet, als diejenige der Universalien. Die Vermittelung zwischen Idee und Wirklichkeit bildet dabei die göttliche Vernunft, deren Inhalt die Ideen, deren Werk nach dem Muster Dieser die wirkliche Welt ist. Aber da dem Platon

standpunkte Abeillards und dem Conceptualismus. Vielmehr bezeugen die Namen Odo von Cambray, Hildebert von Lavardin, Wilhelm von Champeaux, Gilbert von Poitiers, Adelhard von Bath, Bernhard von Chartres, Wilhelm von Conches, Honorius von Autun, Walther von Mortagne u. A., sowie namentlich auch die innige und gedankenreiche Mystik der Victoriner, dass in diesem Zeitalter noch auf jeden vereinzelten Versuch zur Erschütterung des Realismus eine um so vollständigere Parteinahme für den langjährigen Besitzstand, für das angeblich durch Vernunft und Offenbarung geheiligte Recht desselben erfolgte. Alle diese Männer stehn durchaus in den Voraussetzungen der platonischen Ideenlehre, die sie bald mehr nach der Einen, bald mehr nach der anderen Seite, mit mehr oder minder Geschick, namentlich auch, was die Uebereinstimmung mit der Kirchenlehre betrifft, immer aber mit mehr Erfolg entwickeln, als wie derselbe den damaligen Antirealisten nachzusagen ist.

Zu einer wirklich tieferen Erfassung des ganzen Problems kam es erst in der unter dem arabischjüdischen Einfluss eingeleiteten Hauptperiode; in der sich dann auch bald das wahre Verhältniss sowohl des Platons als auch des Aristoteles zu demselben wenigstens einigermassen zur Geltung brachte [1]), und zu-

selbst die hiermit allerdings gesetzte persönliche Fassung seines Gottesbegriffs desswegen doch noch keineswegs in dem Grade wesentlich, nachdrücklich und geläufig ist, wie sie es seit Beginn des christlichen Zeitalters sowohl heidnischen als christlichen Denkern wird (vgl. Theil II. p. 105.), so ist das Verhältniss zwischen Gott und Ideenwelt bei ihm unbestimmter gehalten, als Hauréau anzunehmen scheint, in Folge dessen aber auch die von Hauréau geschilderte Differenz bei den Auslegern dieses Verhältnisses (auf der einen Seite sollen Aristoteles, Tertullian, die meisten Scholastiker des 13ten und 14ten Jahrhunderts, Scaliger und Martin, auf der anderen ausser den eigentlichen Platonikern von Plutarch an bis zu Ficin herunter, Charpentier, Arnauld, Ritter und Stallbaum stehn) leichter ausgleichbar, sobald man nur beachtet, dass Platon die Idee dem persönlichen Gotte ebensowenig äusserlich entgegengesetzt, als völlig mit ihm verschmolzen hat.

[1]) Dass auch schon früher der Realismus ebensowenig unbedingt auf Aristoteles, als wie der Nominalismus auf Platon verzichtete, darf nicht übersehn werden. Gaunilo's Insel darf als eine platonische Reminiscenz

gleich die relative Irrelevanz desselben mehr und mehr begriffen wurde. Sowenig es hiernach auffallen kann, dass auch nachher noch eine ganze Zeit hindurch bei einem Roger Baco, Raymundus Lullus, Johannes Fidanza und in der volksthümlichen Mystik, der Realismus sich behauptete, so sicher ist es dann etwas später doch das unverkennbarste Symptom eines allgemeinen Verfalls, wenn wir plötzlich und ohne ganz verständliche Entwickelung den Nominalismus auf den verschiedensten Seiten zur Alleinherrschaft gelangen sehn, bei mystischen Naturen sogut wie bei den eigentlichen Vertretern der Schule, bei Thomisten und Scotisten. Der Realismus erscheint jetzt ebensosehr nur noch in vereinzelten Resten, wie früher der Nominalismus in vereinzelten Anfängen. Was die Geister zu diesem jähen Wechsel disponirte, war aber gewiss nicht bloss ein allmäliges Reiferwerden der wissenschaftlichen Ueberzeugung über diese Frage, sondern in ungleich höherem Grade noch der allgemeine Ueberdruss an der bisherigen Art und Methode des wissenschaftlichen Systems überhaupt.

Denn eben dass das logische Hauptproblem nicht auch die Hauptangelegenheit der mittelalterlichen Philosophie überhaupt war, ist zwar schon oft ausgesprochen und erwiesen worden, wird aber dessenungeachtet noch allzu oft wieder übersehn. Wir glauben Das, was diese Hauptangelegenheit war, nicht besser darlegen zu können, als indem wir sowol auf das Gemeinsame als auf die Unterschiede der drei grossen Meister hinweisen, bei welcher Gelegenheit sich zugleich wieder das nahe Verhältniss, in welchem der Platonismus sowol zu dem Einen, wie zu den anderen gestanden hat, von selbst ergeben wird.

Freilich eine Gemeinschaft, wie zwischen Sokrates, Platon und Aristoteles, besteht nicht zwischen Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Duns Scotus. Ebensowenig liegt ihre Verschiedenheit aber auch so sehr, wie bei den griechischen Meistern, in einer festen Ausprägung der persönlichen Eigenthüm-

gelten, und Berengarius (de coena p. 61.) nennt Platon „mundanae illius philosophiae gemmam". Anderseits beruft sich ein späterer Realist in seinen gegen Roscellin gerichteten Versen (bei Hauréau p. 177.) u. A. auch auf Aristoteles.

lichkeit begründet. Das Richtigste ist vielmehr, sie als drei auf einander folgende Stadien in der Entwickelung Eines und desselben Processes zu betrachten, dieser Process selbst aber war nicht so sehr das gesunde Fortschreiten auf einer von allen gemeinsam anerkannten Grundlage, als vielmehr der drei Mal unternommene Versuch, ein in sich unrichtiges Princip durch die Energie und den Fleiss seiner Vertretung über sich selbst hinaus zu führen. Dieser Versuch wird von Albertus Magnus mit natürlicher Frische, von Thomas von Aquin mit grösster Feinheit, und von Duns Scotus mit nachdrucksvoller aber auch plumper Kraft unternommen. Dabei erscheinen die beiden Letzteren vielfach als die einseitigen Vertreter von zweierlei entgegengesetzten Seiten, die Albertus noch zur Einheit zusammen zu halten bemüht gewesen war.

Das Characteristische an Albertus Magnus ist es nämlich, dass die Bildung seiner Lehren fast durchgehends ausgeht vom Platonismus, hindurchgeht durch Aristoteles [1]) und endigt bei dem specifisch Christlichen. So sehen wir es gleich Anfangs, wo es sich um seine Begriffsbestimmung und Eintheilung der Philosophie handelt. Philosophie ist ihm ursprünglich mit Platon soviel als Wissenschaft überhaupt, und umfasst als solche Dialektik, Physik und Ethik. Aber der Einfluss des traditionellen Aristoteles bewirkt zunächst die doppelte Gegenüberstellung der Physik als des hauptsächlichsten Kerns in der Realbetrachtung des Systems wie gegen die — auf Axiomen beruhende, und nicht mehr als Wahrscheinlichkeit ansprechende — Formalbetrachtung der Logik einerseits, so gegen die Ethik als practische Philosophie anderseits, und zuletzt bringt sich dann das christliche Element darin zur Geltung, dass die Theologie mit der Ethik verschmolzen wird, um in dieser Verschmelzung als Ziel und Ende des Ganzen zu erscheinen. Denn die mit

[1]) Oft angeführt ist das beherzigenswerthe Wort: „scias quod non perficitur homo in philosophia, nisi ex scientia duarum philosophiarum, Aristotelis et Platonis (Metaph. lib. 1. tract. 5. c. XV.), vgl. dazu Hauréau p. 81. Albertus wird oft zu sehr nur als Aristoteliker bezeichnet, wobei man vergisst, dass alles Aristotelische bei ihm doch erst eingetragen werden musste in die ursprünglich-platonische Grundlage.

der Metaphysik identische Theologie ist nicht Wissenschaft von Gott, sondern von der pietas, von Dem, was zum Heile gehört; sie ist nicht bloss eine Strasse der Wissenschaft, sondern ein Weg der Liebe. Gott kennen, wie ihn die nicht-christlichen Philosophen gekannt haben, heisst nur, sich durch die Mittel der Abstraction zu der Annahme einer ersten Ursache erheben. Dagegen in der Theologie lernt man, welches die Vollkommenheiten Gottes, welches seine Befehle sind; wie er liebt und geliebt sein will; wie seine Barmherzigkeit seiner Gerechtigkeit gleichkömmt; wie man leben muss, um ihm Ehre zu erweisen, und um das den Gerechten versprochene Heil zu verdienen. Daher geht denn auch in allem Theologischen der Erkenntniss der Glaube, die Autorität der Vernunft voran. Wie andere Wissenschaften von der Voraussetzung menschlicher Meinungen, so geht die Theologie von der göttlichen Inspiration, von der Offenbarung, dem Glauben aus. Die Theologie ist ein intellectus affectivus: Heiligkeit hilft zum Erkennen.

Hiernach kann über die Absicht des Albertus kein Zweifel herrschen: auf das Klarste tritt es vielmehr heraus, dass er von den Grundlagen der alten Philosophie, und zwar zunächst des Platon, und dann des Aristoteles, ausgehen will, um aber zugleich bei andern, höheren Zielen anzulangen, als diese beiden Meister zu erreichen vermocht. Fragt man dann aber weiter, ob Albertus in der Beschaffenheit seines Systems dieser seiner Absicht wirklich zu entsprechen vermocht hat: so glauben wir Das nach jenen beiden Seiten hin verneinen zu müssen. Er ist so wenig wirklich eingetreten in die volle und unverkümmerte Erbschaft, sei's des Platonismus, sei's auch nur des Aristotelismus, als es ihm gelungen ist, das Christliche in lückenloser Vermittelung an seine antiken Voraussetzungen anzuschliessen. Wohl hat sein Aristotelismus seinen Platonismus und die Rücksicht auf das christliche Ziel seine antiken Voraussetzungen überhaupt beeinträchtigt; wohl hat seine Behandlung des Christlichen unter dem Einfluss des Antiken etwas von dessen eigenthümlicher Schärfe und Bestimmtheit verloren. Eine Wechselwirkung zwischen den beiden Hauptseiten seiner wissenschaftlichen Bildung hat also allerdings Stattgefunden, aber Dieselbe hat nicht zu der harmonischen Ausgleichung untereinander geführt, die nach dem Obi-

gen ohne Frage in seiner Absicht gelegen hatte. War es diese Absicht gewesen, von natürlichen Voraussetzungen ausgehend, jenseits derselben ein übernatürliches Ziel zu erreichen, so kann es der Natur der Sache nach kaum befremden, dass solche Absicht fehlgeschlagen. Statt die erstrebte Identität von Philosophie und Theologie, Vernunft und Offenbarung, Heidenthum und Christenthum in einem einheitlichen Systeme wirklich zur Darstellung zu bringen, ist seine Philosophie zunächst etwas eingeengt worden, durch den als letztes und ausschliessliches Ziel erscheinenden theologischen Gesichtspunkt: seine Theologie selbst aber verwandelt sich sehr gegen ihren eigenen Willen unter den Augen eines schärferen Beobachters in ein rein philosophisches Gebäude [1]). Denn was ist es doch, was seiner Logik, als der scientia specialis, qualiter ignotum fiat notum, einen verhältnissmässig so dürftigen und leblosen Inhalt gegeben hat, wenn nicht Das, dass er sich in ihr von den zwar unbestimmteren aber doch grösseren Auffassungen des Platonismus zu den zwar bestimmteren aber auch beschränkteren Lehren des traditionellen Aristoteles hintreiben liess, und was ist wiederum das Motiv dieses Strebens nach grösserer Bestimmtheit im Sinne des Empirischen, als der schon hier im Voraus wirkende Blick auf das positive Ziel und Ende, dem er nachging. Mit der Betonung des practischen Characters der Theologie, wie Albertus sie besitzt, ergiebt sich ja die Losreissung der Metaphysik von der Dialektik, das Zurücktreten des Erkenntnisstheoretischen aus Dieser, und damit deren nur formale Behandlung. Man hat den Standpunkt des Albertus Magnus in der Logik und Physik als einen Aristotelismus temperirt durch Platon, in der Metaphysik als Platonismus temperirt durch Aristoteles characterisirt [2]), und wenn man von einer gewissen Aeusserlichkeit dieser

[1]) Die besonderen, oder sogenannten Fachwissenschaften erscheinen hier als ganz aufgenommen von dem theologischphilosophischen System, innerhalb dessen sie ihre freie Bewegung einbüssen müssen, weil sie von der Einen Seite her durch die Rücksicht auf die antiken Voraussetzungen, von der anderen durch diejenige auf das christliche Ziel als bedingt erscheinen.

[2]) Hauréau Tom. II. p. 9.

Formel absieht, so bezeichnet Dieselbe auch ganz richtig das eigenthümliche Mischungsverhältniss der antiken Bestandtheile in jenen verschiedenen Disciplinen. Aber den letzten Grund für solche verschiedenartige Zusammensetzung kann man doch immer nur in dem von Albertus vorausgesetzten Verhältniss der antiken Leistungen zum Christenthum erblicken. Der nüchterne, dem Erfahrungsmässigen zugewandte Sinn des Aristoteles, wie ihn namentlich dessen logische und physische Forschung zeigt, schien dem Albertus mehr im Geiste des Christlichen zu liegen, als die kühne dialektische Construction Platons [1]). Wiederum des Letzteren Ideenlehre mit ihrer festen Ueberzeugung von einem ewigen Jenseits, von der zeitlichen Entstehung der Welt u. s. w. musste nach demselben Maasse gemessen eine günstigere Beurtheilung finden, als die Aristotelische Auffassung von der Ewigkeit der Welt u. s. w., der noch weiter sich entfernenden Arabischen [2]) Auffassungen gar nicht zu gedenken. So wählte [3]) Albertus also in den alten Systemen, der eigentliche Maasstab seiner Wahl war und blieb aber das Christliche. Und eben desswegen, weil auf diese Weise das Christliche schon die früheren Partien seines Systems, diejenigen Partien, die ihrerseits dem Christlichen vorausgesetzt werden, Dasselbe aber noch nicht selbst enthalten sollten, factisch aber uneingestandenermassen bestimmte, so war es nur eine trügerische Rechnung, wenn nachher das Christliche wieder als Dasjenige angesehn

[1]) Hiermit hängt auch seine Zurückweisung des Anselmischen Arguments als eines „pythagoreischen Sophisma" zusammen.

[2]) Gegen die Araber gränzt sich Albertus hauptsächlich durch die Ablehnung der bei Averrhoës am Bestimmtesten heraustretenden Richtung ab, die zwar antimaterialistisch aber pantheistisch war, in letzter Beziehung also dem christlichen Bewusstsein nicht genügen konnte.

[3]) Eine ähnliche Characteristik seines Eclecticismus s. bei Hauréau Tom. II. p. 51 seq. Als ein bedeutsames und glückliches Beispiel desselben betrachte ich seine Entscheidung in Betreff der Universalien, nach der es dreierlei formae giebt: trium formarum genera resultant, unum quidem ante rem existens, quod est causa formativa. Aliud autem est ipsum genus formarum, quae fluctuant in materia. Tertium autem est genus formarum, quod abstrahente intellectu separatur a rebus. Vgl. u. A. Sighart Albertus Magnus. Regensburg 1857. p. 359. Köhler Realismus und Nominalismus. 1858. p. 98—100.

wurde, was aus solchen allgemeinen Voraussetzungen sich ergeben hätte. Zwar zum Theil ergab es sich wirklich aus jenen Voraussetzungen, aber doch nur, weil diese Voraussetzungen von vorneherein so gefasst waren, um Dasselbe zu ergeben; und weil zugleich das Christliche nicht weiter in Betracht gezogen wurde, als soweit es etwa mit dem von Platon und Aristoteles Gelehrten identisch ist. Denn wodurch unterscheidet sich am Ende bei Albertus der Begriff Gottes als des unbewegten Bewegers, der freien Ursächlichkeit, des intellectus agens u. s. w. so gar viel von dem Platonisch Aristotelischen [1]). Eine grosse Anzahl anderer specifisch christlicher Bestimmungen bezeichnet Albert selbst dagegen als solche, die mit keiner Vernunft zu erreichen seien. So bleibt also immer in mehr als Einer Hinsicht ein merkwürdiger Widerspruch zwischen der mit Sicherheit vorauszusetzenden Absicht des Albertus, und der wirklichen Gestalt seines aus solcher Absicht hervorgegangenen Systems.

Vergleicht man nun mit Albertus' Leistung diejenige des Thomas von Aquino, so muss die Letztere zwar im Allgemeinen als die reifere Ausgestaltung erscheinen, sofern hier die auch bei Albertus vorhandenen Fehler gemildert, die Vorzüge verstärkt auftreten. Das ganze System ist in sich abgerundeter geworden, und lässt den bei Albertus constatirten Widerspruch zwischen Absicht und Erfolg bei Weitem nicht so grell heraustreten. Dabei ist der christliche Impuls noch tiefer durch die ganze Gedankenbildung hindurchgedrungen, und auch die Würdigung der antiken Elemente erscheint als eine noch durchdachtere und vollständigere. Man begreift darnach sehr wohl, dass die Einwirkung des Thomas auf Mit- und Nachwelt eine intensiv wie extensiv noch bedeutendere gewesen ist als diejenige des Albertus. Aber in dem Gesagten liegt doch ebenso auch,

---

[1]) Wenn Albertus wiederholt Aristotelisches aus Platon oder auch aus Aristoteles selbst widerlegt (z. B. die Ewigkeit der Materie mit Gottes Bedürfnisslosigkeit, und dem Vorzug der Form vor der Materie u. s. w.), so bleibt er damit ebensosehr innerhalb des antiken Gesichtskreises, als wie mit seiner wichtigen Erkenntnisstheorie, seiner Tugendlehre u. s. w. Durch äusserliche Verknüpfung mit dem Antiken einerseits wie durch äusserliche Scheidung anderseits beeinträchtigt er vielfach die Tiefe des Christlichen.

dass hinsichtlich der letzten Principien die Sachlage bei Thomas keine andere geworden ist, als wie sie bei Albertus war. Auch hier wieder führt die Absicht, über Platon und Aristoteles hinaus zum Christlichen zu gelangen [1]), nicht sowohl zur wirklichen Erreichung dieses Ziels, als vielmehr nur zur wechselseitigen Beeinträchtigung der beiden dabei in Frage kommenden, äusserlich wohl mit einander verknüpften, innerlich aber nicht genug von einander durchdrungenen Seiten. Ja! in Betreff des hauptsächlichsten Unterschiedes, der zwischen Thomas und Albertus besteht, muss sogar mit Recht gezweifelt werden, ob Derselbe auch wirklich einen definitiven Vorzug Dieses vor Jenem begründet.

Dieser hauptsächlichste Unterschied [2]) besteht nämlich in dem Uebergewicht, den das Theoretische über das Practische erhält. Gewiss hatte auch Albertus die erstere Seite nicht unterschätzt — dazu war er selbst zu begeistert für die Wissenschaft als solche, zu einsichtig in Das, was, weil es der rohen Naturkraft des Mittelalters am Meisten fehlte, Derselben auch am Meisten Bedürfniss war. Aber nicht das Erkennen Gottes, das Schauen Desselben war ihm doch als letztes Ziel erschienen, sofern dasselbe für sich auftreten konnte im Unterschiede von einem practischen Verhalten zu Gott. So aber fasst es nun Thomas. Er nimmt den frühsten Ausgangspunkt aller seiner Gedanken in dem allen Menschen natürlichen Wissenstrieb, und findet sein letztes Ziel nur in dem mit der höchsten Wissenschaft zusammenfallenden Schauen Gottes. Dadurch eben rundet sich sein System äusserlich auf das Vollkommenste ab, sofern sich Anfang und Ende darin auf das Genaueste aufeinander beziehn; und selbst Dasjenige, was er über das Verhältniss von Vernunft und Offenbarung bestimmt, sowie seine ent-

---

[1]) Dies gilt unbeschadet der bekannten Unterscheidung von Philosophie und Theologie, zumal auch diese bei Thomas mehr in seiner Absicht und eigener Meinung nach als in der wirklichen Beschaffenheit seiner Durchführungen besteht. Vgl. Hauréau p. 198. Ueberweg p. 192. Stöckl p. 443. Wegen „der Lehre von der zweifachen Wahrheit" vgl. auch Maywald Berlin 1871.

[2]) vgl. Baur Lehrb. der christl. Dogmengeschichte. Tübingen 1858. p. 226 seq.

scheidenden Lehren über die Priorität des göttlichen und menschlichen Verstandes vor dem Willen verrathen deutlich die Einwirkung dieser allgemeinen Grundrichtung. Fast ausschliesslich und jedenfalls mehr noch, als es bei Albertus der Fall gewesen war, geht ihm jenes Verhältniss nämlich auf einen Zeit- und Zahlunterschied zurück, sofern die Offenbarung zwar früher und mehr giebt als die Vernunft aus sich zu erreichen vermag, schliesslich aber doch Nichts enthält, wohin sie nicht auch die Vernunft hinaufzuziehn vermöchte [1]). Es stimmt gut hiermit zusammen, dass Thomas entwickelt, wie in Gott der Verstand weiter reiche als der Wille, und wie er auch im Menschen der superior motor ist. Nicht minder gut stimmt dazu die Art, wie das Dasein Gottes a posteriori bewiesen und dessen Begriff als der des reinen actus, die Weltordnung aber gefasst wird als durchgängig beruhend auf den Wechselverhältnissen von Wirken und Leiden, Form und Materie u. s. w. Ueberhaupt das ganze System haucht von Anfang bis zu Ende einen und denselben, mit sich selbst in Uebereinstimmung stehenden Geist aus. Aber steht es ebenso sehr wie mit sich selbst auch in Uebereinstimmung mit dem Christenthum und der Kirche, in deren Dienst und Namen es doch auftritt? Oder verblassen nicht vielmehr die wesentlichsten Bestimmungen der Offenbarung innerhalb dieses Systems zu einer völligen Identität mit den entsprechenden Abstractionen der antiken Philosophie? Und erhält nicht ferner unter den beiden Autoritäten der Letzteren Aristoteles über den Platon damit ein Uebergewicht, das genau genommen doch sehr schlecht sich verträgt mit der realistischen Auffassungsart, die doch unzweifelhaft die frühste und allgemeinste Grundlage dieser ganzen Gedankenwelt bildet [2]). Denn allerdings nicht auf Platon, den er freilich vollständiger und urkundlicher erkennt, als irgend Einer im Mittelalter vor ihm, vermag sich Thomas doch mit seiner Vorliebe für das Theore-

[1]) Auf die Stellung, die Thomas dem indirekten Beweis, der Analogie u. s. w. zuweist, ist hier nicht näher einzugehn.

[2]) Inwiefern auch der „areopagitische“ Platonismus dem System des Thomas zu Grunde liegt, setzt Baur a. a. O. p. 227. auseinander.

tische zu berufen [1]). Hierfür muss ihm vielmehr Aristoteles dienen, von dem es freilich auch nicht mit Recht behauptet werden kann, dass der durchgängige Zug seiner Gedanken eine solche Vorliebe empfiehlt, der sie aber allerdings in einzelnen, wichtigen und eindrucksvollen Stellen seiner Werke, wie namentlich in der Metaphysik zu verrathen scheint. So setzt sich also auch bei Thomas zuletzt wieder die alte Dialektik durch, die uns bei Albertus befremdet hatte.

Die grade entgegengesetzte Einseitigkeit tritt uns nun endlich in Duns Scotus entgegen, wenn Dieser in derber, nach allen Seiten schlagfertiger Polemik den Vorzug des Practischen vor dem Theoretischen, sowie im Zusammenhange damit die völlige Heterogeneität des Natürlichen und Uebernatürlichen vertritt. Nach ihm ist der Glaube kein habitus speculativus, Theologie als Wissen von Gott besitzt nur Gott selbst, für den Menschen ist sie vielmehr medicina mentis. Gottes Wille ist grösser als sein Verstand, und auch beim Menschen geht nur der erste Gedanke dem Willen vorauf, und erst in Letzterem liegt die Freiheit des Menschen; ohne Offenbarung aber kennen wir ebensowenig die letzten Zwecke als die richtigen Mittel unseres Handelns. So leistet Duns Scotus also vom Princip des Willens ausgehend das Aeusserste in supranaturalistischer Stren-

[1]) Wegen seines sonstigen Verhältnisses zu Platon, den Ideen, der Wiedererinnerung u. s. w., namentlich auch nach Seiten seiner Abweichung siehe die Ausführungen bei Hauréau II. p. 157. 167. 180. 186. besonders 191. 194. 200. Doch scheint es mir immer richtiger in diesen Fragen, wie auch in der Universalienfrage (vgl. darüber das Résumé bei Hauréau p. 209. auch Köhler p. 100.), Thomas nicht sowohl als einen ins Platonische zurückfallenden Aristoteliker, wie es doch nach Hauréau erscheinen muss zu betrachten, als vielmehr von seinem Platonismus als dem Ursprünglichen auszugehn, und demselben dann die zu Gunsten der Aristotelischen Unterscheidung eintretenden Abweichungen zu verzeichnen. Vgl. auch Ritter IV. p. 259: „Wir finden bei ihm eine Kenntniss platonischer Schriften, welche vor ihm kein Scholastiker in demselben Umfange hatte benutzen können. Er citirt ausser dem Timaeos z. B. die Gesetze, die Republik, den Alkibiades, den Phaedon, den Menon. Summa c. gent. I. 13., II. 57, 73. Dennoch ist er dem Platon viel weniger geneigt als Albert der Grosse; das Ansehn des Aristoteles ist noch im Steigen.“

ge; aber merkwürdigerweise endigt auch diese entgegengesetzte Einseitigkeit bei dem gleichen Resultate wie Thomas. „Thomas und Scotus stehn als die Stifter zweier Schulen, in welchem sich seitdem die ganze scholastische Theologie und Philosophie theilte, auf zwei verschiedenen Standpunkten, von welchen jeder dasselbe Recht für sich anspricht, ohne dass innerhalb der Sphäre der Scholastik die Ausgleichung eines solchen Gegensatzes möglich war [1].“ Aber eben darum — dürfen wir hinzusetzen — unterliegen auch Beide dem gleichen Endschicksal. Bei Duns Scotus sinkt nicht nur Platon gegen Aristoteles, sondern auch Aristoteles muss sich — fast so arg wie seine arabischen Nachfolger, die härteste Zurechtweisung gefallen lassen [2]), und dessenungeachtet wenn man seine einzelnen Lehren auf den von der antiken Philosophie dazu gelieferten Beitrag untersucht: wird man denselben an Umfang und Einfluss gleichbedeutend finden.

So trägt die Scholastik also grade auch in ihren drei Hauptvertretern nicht nur das allgemeine Gepräge menschlicher Unvollkommenheit an sich, sondern gradezu die Zeichen eines in ihrem tiefsten Inneren verborgenen Widerspruchs. Bei der zusammenhaltenden Art des Albertus, bei den entgegengesetzten Einseitigkeiten des Thomas und Duns Scotus: immer scheitert die philosophirende Theologie an dem Kampf ihrer verschiedenartigen Elemente, die in ihr wohl äusserlich an einander gefesselt, innerlich aber nicht zu einer wirklichen Harmonie von einander durchdrungen waren. Unter diesen Umständen bedarf auch der Ausgang der Scholastik als eines allgemeinen Streites der Geister wider einander nicht noch eines besonderen Erklärungsgrundes. Es bedurfte nur Eines Schrittes, um das ganze Gebäude theoretisch zu Fall zu bringen — diesen Schritt that der Nominalismus, indem er das Denken vom Sein trennte. Dass dem Nominalismus jetzt eine solche Wirkung gelingen konnte, wie sie ihm früher auch nicht annähernd möglich gewesen war, beruht nicht sowohl auf der geschulteren Gestalt,

[1]) Baur a. a. O. p. 226.

[2]) Stellen, in denen er sich gegen Platon erklärt, siehe bei Ueberweg p. 205. über sein Verhältniss zu Aristoteles p. 360.

in der er jetzt, namentlich bei Occam hervortritt, als vielmehr auf dem Zerfallen der Scholastik in ihre eignen innern Gegensätze. Für die Geschichte des Platonismus hat dieser ganze Zeitraum keinerlei Bedeutung mehr. Die Kenntniss desselben ist nirgends vollständiger als bei einem Thomas von Aquin, oft, wie man leicht begreift, eine ungleich unvollständigere. Ebenso ist die Befangenheit in der Beurtheilung im Wachsen begriffen, und nur die Verwerthung ändert sich je nach der verschiedenen Beschaffenheit der Zwecke, die die Streitenden unter einander verfolgen. Doch diesen Verschiedenheiten nachzugehn, scheint mir ausserhalb des Interesses zu liegen, den die gegenwärtige Darstellung verfolgt.

Nur bei einem einzigen Namen möchten wir noch einen Augenblick verweilen, weil er für uns den Inbegriff alles Besten bezeichnet, was auf irgend einem seiner hierhergehörigen Gebiete das Mittelalter besessen hat. Mitten in der alten Zeit beginnt Dante [1]) eine neue. Lange vor dem Zusammenbruch der ihn umgebenden geistigen Welt hat er den eigentlichen Werthgehalt Derselben in seiner Dichtung für die Bewunderung aller Zeiten zu retten verstanden; ja! wenn je die künstlerische Begabung sich zu einer gewissen Anticipation Desjenigen emporgeschwungen hat, was auf dem gewöhnlichen Wege der Dinge erst ungleich spätere Leistungen zu verwirklichen bestimmt waren, so ist dies bei Dante der Fall. Man mag es als eine rhetorische Hyperbel bezeichnen, wenn Schelling [2]) ihn einen Hohenpriester nennt, der im Allerheiligsten stehe, da wo Poesie und Religion Eins sind. Aber, dass er zu den grössten Menschen aller Zeiten gehört, kann doch nur bestreiten, wer ihn nicht kennt; wer insonderheit nicht beachtet, wie die gewaltige Eigenart Dante's den alten, überkommenen Materialien einen neuen Geist einzuhauchen gewusst hat, der sich als Pro-

[1]) Vgl. u. A. die treffliche Darstellung bei Voigt die Wiederbelebung des klass. Alterthums Berlin 1859. p. 9—11. sowie die bei Ueberweg II. p. 201. III. p. 6. und Scartazzini Dante Alighieri. Biel. 1869. p. XI. Genannten. Besonders hervorgehoben zu werden verdient auch der treffliche index in der Ausgabe von Kopisch. Berlin 1842.

[2]) „über Dante in philosophischer Beziehung.“ Sämmtliche Werke I. Abth. V. p. 152.

phet und Gesinnungsgenosse erweist für eine Zeit, die erst mehr als zwei Jahrhunderte nach ihm aufgehn sollte.

Denn allerdings Dante ist auch eine ächt scholastische Natur. Seine Poesie bewegt sich durchgehends mit dem schwerfälligen Ernst der damaligen Wissenschaft: seine Logik zügelt überall seine Phantasie; seine Bildung beruht noch ganz auf den Disciplinen des Triviums und Quadriviums; und das Ziel aller Bildung liegt auch für ihn noch ausschliesslich auf dem theologischen, dem religiösen Gebiete. Sein Leitstern bei Erforschung der Bibel ist ihm an erster Stelle derjenige Philosoph, den er den Meister Derer die da wissen genannt hat; an zweiter Stelle stehn ihm dann Augustin, Thomas von Aquin, Cicero und Boëthius. Was er vom klassischen Alterthume kennt, ist weder mehr, als was ein Thomas besass, noch wird es von ihm im Wesentlichen anders aufgefasst. Darum ist denn auch Virgil der Schutzheilige seiner Poesie, und die naive Vermischung antiker und christlicher Vorstellungen, die bei ihm herrscht, befremdet nicht nur bei erster Lecture. Dessenungeachtet ist er ein Scholastiker, der weit über die Scholastik hinausragt, im weiteren Sinne des Wortes gehört er zu den Wiederherstellern des Alterthums, im besten zu den Humanisten. Auch bei den grössten Häuptern der Scholastik kommen wir sonst nicht über den Druck hinaus, durch den ein typischer Uniformismus das individuelle, das nationale, das tiefere religiöse Leben beherrscht. Aber Dante ist eine ganze, individuell ausgeprägte Persönlichkeit [1]), er ist ein volksthümlicher Patriot, der edelsten Art, und sein kirchlicher Standpunct enthält mehr biblische Einfalt und Wahrheit als sonst bei einem der mittelalterlichen Scholastiker und Mystiker vor oder nach ihm anzutreffen ist. Und so ist denn auch sein Verhältniss zum Platonismus zwar äusserlich angesehn nicht so wesentlich verschie-

---

1) Trefflich sagt Voigt a. a. O.: „Höher indessen als Dies schlagen wir Dantes Persönlichkeit an. Einsam und in stolzer Selbstständigkeit durchschritt der grosse Laie das Leben. Die Majestät des Denkers und des Dichters, die seine Zeitgenossen auf der gewaltigen Stirn und den dunklen Gesichtszügen thronen sahen, war kein Heiligenschein, auch keine Würde, die Fürsten der Kirche oder Fürsten der Welt verleihen konnten, es war die Hoheit des auf sich selber ruhenden Mannes."

den etwa von dem des Thomas, aber seine poetische Kraft einerseits und seine religiöse Tiefe anderseits haben doch einen dem Platon congenialen Instinct in ihm ausgebildet, dass unter seinen Händen dieselben Ideen eine andre dem Ursprünglichen näherstehende Wirkung thun als bei Thomas. Diesen platonischen Reminiscenzen und Analogien bei Dante nachzugehn, kann nicht anders als den grössten Genuss bereiten, weil es von einem Doppelten den Eindruck verschafft, theils in wie hohem Grade der philosophischste unter allen Dichtern sich mit Absicht an den dichterischsten unter allen Philosophen anschliesst, theils wie sehr auch ein unbewusstes Zusammentreffen Stattfindet zwischen diesen beiden einander durchaus ebenbürtigen Naturen. Denn allerdings dies Letzte reicht noch weiter als das Erste. Von jenem können einzelne herausgehobene Stellen [1]) Rechenschaft ablegen, dies Andere kommt dagegen nur dann zum vollen Bewusstsein, wenn man die göttliche Comoedie in ihrem ganzen Zusammenhange und nach ihrer ganzen Tiefe auf sich wirken lässt. Wo Dies geschieht, wird sich aber auch sicher eine neue Bestätigung für das alte Urtheil ergeben, nach dem die im mittelalterlichen Exil umherirrenden platonischen Musen bei Dante Zuflucht und Aufnahme gefunden haben sollen [2]), Dante selbst aber als eine bevorzugte Natur gepriesen

---

1) Ich verweise auf Ozanam, Dante und die katholische Philosophie des 13. Jahrh. in der deutschen Uebersetz. Münster 1858. durch deren ganzen Verlauf sich die Rücksichtnahme auf Platon sowie auf die Parallelstellen mittelalterlicher Schriftsteller hindurchzieht; und hebe hieraus besonders hervor p. 172 seq. p. 298. Von platonischer Seite kommt dabei auch wieder die bekannte Gruppe vorzugsweise in Frage: Phaedrus, Symposium, Phaedo, Timaeus, Republik, Gesetze, Epinomis, Theaetet u. s. w. Doch vgl. dazu die Bemerkung v. Ozanam p. 176 not. 1.

2) vgl. Brucker IV. p. 21. und den dort angeführten Ausdruck des Paulus Jovius.

3) vgl. Ficins Aeusserung (bei Ozanam a. a. O. p. 298.) „Dante Alighieri — benche non parlasse in lingua con quel sacro padre de filosofi, interprete della verità, Platone, niente di meno in ispirito parlò in modo con lui, che di molte sentenzie Platoniche adornò i libri suoi. — Tre regni troviamo scritti nel nostro rettissimo duce Platone; uno de beati — — — questo ordine platonico primo segui Virgilio: questo segui Dante dipoi, col vaso di Virgilio bevendo alle platoniche fonti.

wird, die mit Virgilischem Gefäss aus Platonischen Quellen geschöpft habe [1]).

---

[1]) Ausschliesslich bemüht, den Grundgedanken, der uns bei Beur-
theilung des Mittelalters leitet, zur Entwickelung zu bringen, haben wir
darauf verzichten müssen, mehr in's Einzelne zu gehn, und zumal auch
in solche Fragen einzutreten, die in den allgemeinen Geschichten der
Philosophie, wenn auch nicht nach ihrem vollen und eigenen Zusammen-
hange, so doch gelegentlich richtig behandelt zu werden pflegen, wie na-
mentlich diejenige nach dem Verhältniss des Platonismus zu den verschie-
denen Arten der Mystik. Dagegen können wir es uns nicht versagen,
gleichsam zum Ersatz am Schlusse dieses Buches hier noch auf die tref-
fenden und geistvollen Worte hinzuweisen, in denen Gass, Gennadius
und Pletho, Aristotelismus und Platonismus in der griechischen Kirche.
1844. I. p. 11 seq., die Beziehungen des Platonismus und Aristotelismus
zum Mittelalter unter sich verglichen hat. „Wo Aristoteles wirkt in der
Kirche, da ist es in der Regel er selbst in seiner Einzelnheit und mit
seinen Schriften, welche gelesen, studirt und citirt werden, sei es auch
aus unreiner Quelle und in schlechter Uebersetzung; nicht so Plato: an
ihn hatte sich bald so vieles aus anderen Regionen Herstammendes an-
geschlossen, — er war in so viele Formen und Leiber der Gottes- und
Weltansicht eingegangen, dass sein Einfluss, als der des erweiterten und
verklärten Plato, weit über das Studium seiner Individualität und seiner
Werke hinausreicht. Er hat eine weit geistigere Tradition auf seiner
Seite als Jener. Anderseits aber war es leichter, den Aristoteles zu all-
gemeinem Ansehn in der Kirche zu erheben, weil die dogmatisch und
dialektisch brauchbaren Theile seiner Lehre sich ohne Schwierigkeit von
dem Complex seiner Ansichten ablösen und zu bloss formalen Zwecken
verwenden lassen. So ward er Autorität in einem Grade und Sinne, wie
der Andre es niemals geworden ist. Nach dem Gesetz der Continuität
verbreitete sich das Ansehn und der Gebrauch des Aristoteles im Mittel-
alter. Einmal eingeführt herrschte er Jahrhunderte lang in den weite-
sten Kreisen der Schule, und erweist sich als ein unentbehrliches Mittel
des Unterrichts und der wissenschaftlichen Verständigung. Er nimmt
seine Stelle in der Hierarchie, kleidet sich in das würdevolle Gewand des
Meisters, wird von Hohen und Geringen, zur Zeit und Unzeit im Munde
geführt, und die Berufung auf ihn geht bis in die niederen Formen der
Mode und der Manier herab. Nun gab es auch wohl Zeiten, in welchen
die Anschliessung an Plato ebenfalls ein schulmässiges Ansehn zu gewin-
nen und mit kirchlichen Tendenzen in Verbindung zu treten begann,
doch niemals war die Anerkennung seines Lehramts so sicher, so allge-
mein und auf die Massen ausgedehnt. Plato ist eine aristokratische Na-
tur; ihm wendet sich eine geringere und gewähltere Anzahl zu, welche

verbunden durch das vom Platonismus so häufig erzeugte Bewusstsein
geheimer höherer Erkenntniss in einem anderen Sinne zur Schule werden
kann. Nach dem Gesetz der Wahlverwandtschaft und Sympathie werden
seine Jünger und Schüler gewonnen. Daher kann es geschehn, dass so-
gar in den dunkelsten und ungebildetsten Zeiten hier und da Einer wie
aus der Mitte heraus und auf einem äusserlich schwer nachzuweisenden
Wege von der halb verschollenen Kunde des Platonismus ergriffen wird.
Die Hinneigung zu Plato verräth sich in unmittelbar starken Antrieben
eines auf das Unendliche gerichteten Denkens, in welchen der christliche
Geist der Endpunkte aller Wissenschaft sich bewusst bleibt. Aristoteles
dagegen hat zur mühevollen Ausarbeitung des Gegebenen angeleitet. Je-
ner wirkt belebend und bewegend, weshalb er auch so viele Abweichun-
gen in das speculative wie in das mystische Gebiet hervorgebracht hat.
Dieser unterrichtend und conservativ. Daher geht das platonische Regi-
ment voran, und das Aristotelische folgt, wiewohl Aristoteles seinen Leh-
rer niemals so völlig abgelöst hat, dass Diesem nicht neben dem Ande-
ren noch Raum für die Pflege und Erhaltung seiner Denkart übrig ge-
blieben wäre" u. s. w. (auch über die Verschiedenheit hinsichtlich der
litterarischen Schicksale).

Sechstes Buch.

Der Platonismus und die Neuere Zeit.

Sechstes Buch.

Der Platonismus und die Neuere Zeit.

§. 26.

Wenn bei Eintheilung unseres Stoffes (Theil I. p. X. XI.) dem gegenwärtigen Buche die Aufgabe zugewiesen wurde, die Geschichte der platonischen Studien seit Wiederherstellung der Wissenschaften bis auf Schleiermacher darzustellen, so ist damit schon das Eigenthümliche des Zeitalters, in das wir jetzt eintreten, nach mehr denn Einer Seite hin wenigstens im Allgemeinen angedeutet. Denn da wir von „Studien" reden, so liegt darin bereits die Verschiedenheit dieses Abschnittes von der patristischen Periode gegeben, für welche der Platonismus noch eine ganz unmittelbare Macht und Gegenwart des Lebens bezeichnete; dass aber von einer neuen Art der Studien die Rede ist, weist uns darauf hin, dass diejenige Existenzart und dasjenige Maass, zu wirken, welche wir dem Platonismus für das Mittelalter vindiciren mussten, einem ganz neuen und erhöhten Versuche, den Platonismus für die geistige Welt zu verwerthen, weichen werden. Und so liegt denn auch in der That! der ganze Inhalt dieses sechsten Buches zwischen dem doppelten Aufschwunge in der Mitte, den die platonischen Studien zuerst etwa seit Mitte des 15. Jahrhunderts und sodann zweitens in unserm Jahrhunderte genommen haben. Wir werden zuerst die Natur und Entstehung jenes ersten Aufschwungs darzulegen haben, und dem Mittelalter gegenüber werden uns die vielfachen glänzenden Seiten desselben gewiss nicht zweifelhaft sein können. Aber die Thatsache, dass am Ende dieses

Abschnittes ein Aufschwung der platonischen Studien ebenso sehr wieder möglich und nöthig war, als wie ein solcher bei Beginn desselben Stattgefunden hat, nöthigt uns doch, von Anfang an unsere Aufmerksamkeit auch auf diejenigen Gründe zu richten, welche die Unvollkommenheit und Bestandlosigkeit jenes ersten Aufschwungs erklären. Weder das Eine noch das Andere wird uns aber gelingen können, wenn wir nicht auch hier, wie bei den früheren Abschnitten den Hintergrund der allgemeinen geschichtlichen Verhältnisse uns gegenwärtig erhalten, gegen den sich doch erst allein die besonderen Schicksale des Platonismus nach ihrer ganzen Eigenthümlichkeit abzuheben vermögen. Die Geschichte platonischer Studien in diesem Zeitalter ist doch immer nur ein Theil aus der allgemeinen Geschichte der renatae litterae, und kann nur innerhalb dieses grösseren Zusammenhangs richtig beurtheilt werden. Doch wird es uns erlaubt sein, da die hierher gehörigen Fragen den Vorwurf unzählig vieler, gediegener und allgemein bekannter Darstellungen bilden, aus denselben nur kurz und andeutungsweise Einiges herausheben, das im nächsten Zusammenhange mit unserer eigenen Aufgabe steht.

So misslich es nun aber auch ist, über einen so langen und vielumfassenden Zeitabschnitt, wie der in Rede stehende ist, ein allgemein characterisirendes Urtheil abgeben zu wollen, so kann es doch kaum auf Widerspruch stossen, wenn wir davon ausgehn, den nahen Zusammenhang zu betonen, der noch immer zwischen den Anfängen der sogen. Neueren Zeit und unserer eigenen Gegenwart in den wichtigsten Beziehungen besteht. Während wir, um uns in das klassische Alterthum, das Zeitalter der Kirchenväter und das Mittelalter hinein zu versetzen, doch immer einer — mehr oder minder — grossen Anzahl von Vermittelungen bedürfen, reicht das Zeitalter der Renaissance, das Reformationszeitalter u. s. w. noch ganz unmittelbar in unser eignes Leben hinein. Manche von den Grundlagen, die damals gelegt sind, gelten noch heute, viele von den damaligen Kämpfen sind auch heute noch nicht zu Ende gefochten. Dies trifft in ethischer wie politischer, in wissenschaftlicher und künstlerischer, sowie namentlich auch in kirchlicher Beziehung zu. Eben so gross wie der unmittelbare Zusammen-

hang jener Zeiten mit unserer Gegenwart ist, ebenso gross war nun aber auch der Gegensatz, in dem dieselben sich wenigstens ursprünglich dem Mittelalter entgegenstellten. In allgemein ethischer Hinsicht zeigt sich Dies vorzüglich an dem Hervortreten des Individuellen, der Persönlichkeiten und Charactere; in politischer in dem gesteigerten Bewusstsein von dem Werth der Nationalitäten. Beides hatte in dem Mittelalter seinen gemeinsamen Gegensatz in dem centralisirten Uniformismus, der unter dem Schutze der römischen Kirche sich befestigt hatte, und der ungleich mehr zu einem abstracten Kosmopolitismus als zu einer lebendigen Gestaltung des Volksthümlichen und Persönlichen führen musste. Darum tragen fast alle Gestalten des Mittelalters eine so grosse Familienähnlichkeit unter einander, bei der es uns oftmals schwer wird, das Gewicht der Unterschiede und Gegensätze, die sie unter einander trennen, völlig nachzufühlen. Ebenso herrscht eine bedeutende Gemeinschaft auch in und über dem Verkehr der einzelnen Völker unter einander. Die Lateinische Sprache reden sie alle in ihren entscheidendsten geistlichen und weltlichen Angelegenheiten; Rom ist in kirchlicher, Paris in wissenschaftlicher Hinsicht die Tonangebende Macht, und sogar die Welt des Islam überrascht uns fortdauernd durch die scheinbare oder wirkliche Aehnlichkeit ihrer politischen Kämpfe, theologischen Gegensätze und wissenschaftlichen Leistungen mit denen der christlichen Welt. Allmälig ringen sich nun aber überall zunächst einzelne Persönlichkeiten, dann aber auch die Nationalitäten los, und beide Entwickelungen unterstützen sich auch bald gegenseitig. Es beginnt die Zeit der Martyrer, der sogenannten Vorreformatoren oder eigentlichen Reformatoren, nicht nur auf dem Gebiete der Kirche allein, sondern auch im politischen Leben, in Kunst und Wissenschaft. Denn auch die Kunstgeschichte zeigt nicht minder eindringlich denselben Aufschwung und seinen Gegensatz gegen das Mittelalter. Denn wenn die grössten Kunstleistungen des Letzteren auf dem Gebiete der Architectur, der Musik und Kunstpoesie lagen, so spricht sich dagegen der neuere Geist ganz vorzugsweise in Malerei, Volkspoesie und Sculptur aus. Vollends coincidirend damit ist dann aber auch der Aufschwung des wissenschaftlichen Lebens. Dasselbe knüpft sich in seinem

Gegensatz gegen das Mittelalter vor Allem oder doch zunächst an vier Factoren an, von denen keiner dem Mittelalter ganz gefehlt hatte, die aber doch alle innerhalb desselben eine solche Auffassung und Behandlung erfahren hatten, dass sie ihr eigenthümliches Wesen, ihren besonderen Werth darüber zu verlieren in Gefahr waren. Schon aus dem Früherbemerkten geht nämlich zur Genüge hervor, dass zwar das Andenken des klassischen Alterthums — neben den Bedürfnissen des kirchlichen und nationalen Lebens zu allen Zeiten das Hauptmotiv geschichtlicher und der für diese wiederum unentbehrlichen philologischen Wissenschaft — im Mittelalter ebensowenig ganz ausgelöscht gewesen ist, als wie Demselben die naturwissenschaftliche Forschung und die Pflege der mit Dieser wiederum so nahe verbundenen Mathematik ganz gefehlt hat. Aber wie es das Mittelalter in seiner Erforschung des Alterthums nie zu wahrer Kritik, in seiner Auffassung nie zu lebendiger Wärme gebracht hat, so hat es auch den hohen Werth der Mathematik sowie unbefangen und unermüdlich beobachtender Naturwissenschaft nur ganz von Ferne aus geahnt. Da aber vollzog sich nun allmälig, — getragen von der Tendenz auf individuelle und nationale Selbstständigkeit und zugleich auf Ausbildung solcher Tendenz seinerseits zurückwirkend, getragen durch den Zufall der Entdeckung und Erfindung, oder besser gesagt, durch eine auch auf solchen Gebieten unabläugbare Providenz — jener grosse Fortschritt der geistigen Bewegung, der auf dem Einen Gebiete von dem Virgil, Donat und Aristoteles des Mittelalters zu den Alterthumsstudien der Humanisten, auf dem andern von Astrologie, Alchymie, Magie u. s. w. zu Columbus, Galilei u. s. w. führte. Jetzt fängt man auf der einen Seite an, die Ruinen von Rom auszugraben, in dem Schutte die alten Kunstwerke, in den Klöstern die alten codices, endlich aber und vor Allem in den byzantinischen Griechen die Lehrer zu entdecken, die die Kenntniss der griechischen Sprache in auffallendem Grade allgemein zu machen, in authentischer Weise zu lehren verstehen. Die alten Staatsmänner, Helden, Weisen u. s. w. zeigen der Welt von Neuem ihr wahres Gesicht, sofern man nicht nur ihre Büsten und Werke auffindet, sondern auch einen Geist besitzt, der den ihrigen wieder zu verstehen

lernt. Zwar auch schädlich wirken der enthusiastische Dilettantismus und die nationale Eitelkeit auf diese Gebiete ein. Ersterer weiss nicht immer Aechtes von Unächtem zu scheiden, ahmt Beides nach, und entartet gelegentlich sogar aus gymnastischer Reproduction zu absichtlicher Fälschung. Aber im Ganzen ringen sich doch auf diesem Wege philologische Kritik und kritische Geschichtsforschung als die Grundvoraussetzungen einer zugleich treuen und warmen Geschichtsdarstellung durch. Man treibt diese Studien Anfangs wohl noch oft, getragen von dem eitelen Gefühle, in dem sich die Italiäner für die ächten Nachkommen der alten Römer, ja! sogar die Byzantiner für die der Griechen halten. Aber bald geht die Cultur derselben doch nicht bloss aus den Händen der Griechen ganz in die der Italiäner, sondern auch von Diesen dann weiter an Frankreich, England, Deutschland über, vor Allem an die durch die Reformation geistig frei gewordenen Völker und Bildungsstätten, also namentlich auch an die jüngeren Universitäten. Vollständig kehrt sich in dieser Beziehung das Verhältniss im Laufe der Zeiten um, sofern sich Anfangs Alles in Italien monopolisirt, aus norddeutschen, scandinavischen und englischen Klöstern wandern die codices in italiänische Bibliotheken und Sammlungen, und aus allen Ländern ziehn die Lernbegierigen über die Alpen, um von den Italiänern zu lernen. Später dagegen reisen Diese nach den Universitäten jener Länder, und Deutsche verwerthen ihre eigenen Schätze sowie die der Italiäner und Griechen immer besser als diese selbst. In ähnlicher Weise ist auch der Fortschritt auf den beiden andern Gebieten nicht ohne tiefeingreifenden Kampf nach Aussen und innen. Die Heroen der Entdeckung und Erfindung haben zuerst mit den Vorurtheilen, der Beschränktheit ihres Zeitalters einen Kampf auf Tod und Leben zu bestehn; persönlich wird ihnen mit Undank oder doch nicht mit genügendem Danke gelohnt. Aber weder das Eine noch das Andere hemmt doch auf die Dauer den siegreichen Lauf der Sachen selbst, die Verbreitung ihrer Resultate und Methoden, die von einzelnen festen Punkten ausgehend, mit unwiderstehlicher Sicherheit sich in immer umfassenderen Kreisen auszubreiten verstanden haben. Der Geist naturwissenschaftlicher Genauigkeit und mathematischer Schärfe, wo er

überhaupt einmal angeregt ist, ruht ebensowenig je wieder, als wie derjenige historischphilologischer Kritik.

Doch, wie hoch wir auch diese beiden Seiten der wissenschaftlichen Welt anschlagen: man kann den Verlauf, den ihre Entwickelung in den neueren Zeiten genommen hat, entweder nicht vollständig kennen oder doch jedenfalls nicht besonnen beurtheilen, wenn man die Meinung hegt, als läge es in der allgemeinen Tendenz der Neuzeit, ausschliesslich entweder von der einen oder der andern dieser zwei Seiten aus das Ganze unserer geistigen Bildung und Anschauungsweise bis auf die Wurzel hinab neu zu begründen. Wiederholt ist dieser Versuch im Kleinen gemacht worden: aber nicht allein dass er von jeder dieser beiden keineswegs ganz unter sich übereinstimmenden Seiten doch jedenfalls mit gleichem Rechte gewagt worden, nicht allein dass er in keiner von beiden Formen je zum Gemeingut grösserer Kreise geworden ist: jedes Mal hat er auch den inneren Widerspruch offenbart, der in ihm selbst liegt. Denn was kann es in der That! Widersprechenderes geben, als von Einer Seite unserer wissenschaftlichen Bildung her das Ganze beherrschen zu wollen. Eben Das war ja grade der Irrthum des Mittelalters gewesen, der zu dessen Zusammensturz nicht unerheblich beigetragen hatte, und hätte die neuere Zeit daher Nichts Anderes gethan, als dass sie die theologische Einseitigkeit des Mittelalters durch die neue Einseitigkeit entweder einer ausschliesslich philologischen oder einer ausschliesslich naturwissenschaftlichen Cultur zu verdrängen gewusst hätte: sie hätte nur die Art der Abhängigkeit gewechselt, ohne diese selbst zu beseitigen. In der That! aber giebt es Nichts, wofür die ganze neuere Geschichte ein so unzweideutiges Zeugniss ablegt, als dafür, dass die letzten Grundlagen unserer geistigen Bildung nicht bei irgend einer der einzelnen Wissenschaften oder überhaupt irgend anderswo zu suchen seien, als nur in der Tiefe des religiösen Lebens. Kein Gegensatz hat daher auch so scharf eingeschnitten und zugleich so Lebenweckend und Fruchtbringend gewirkt, als derjenige, den die Reformation der Kirche gegen das Mittelalter gebildet; und ohne die geringste Uebertreibung darf daher behauptet werden, dass nur durch denselben auch die grossen Fortschritte aller andern Gebiete in ih-

rem Bestande gesichert worden sind. Denn wie das Mittelalter den Mittelpunkt seines ganzen eigenthümlichen Lebens in der kirchlichen Gestaltung Desselben besass, so konnte auch nur von diesem Mittelpunkte aus dasselbe mit definitiv entscheidendem Erfolge angegriffen werden, nur von ihm aus konnte eine wirkliche Neubegründung des ganzen geistigen Lebens erfolgen. Indem die Reformation das christliche Leben auf die in seinen ältesten Grundlagen vorhandene Wahrheit zurückführte, erzeugte sie auch eine Theologie, die über den vielhundertjährigen Irrthum der Scholastik zurückgreifend, wiederum an das Beste aus dem Zeitalter der Kirchenväter anzuknüpfen vermochte. Damit aber brach nicht nur für die Theologie, sondern ebenso auch für die Philosophie ein neuer Tag an Beide Wissenschaften verloren jetzt dasjenige Verhältniss zu einander, das sie im Mittelalter besessen hatten und das wir früher schon in seiner inneren Duplicität zu characterisiren bemüht gewesen sind, sofern es einerseits das Verhältniss eines falschen Auseinander, und anderseits dasjenige eines falschen Ineinander von Philosophie und Theologie, eine vermeintliche Abhängigkeit der Philosophie von der Theologie bei wirklicher Dienstbarkeit Dieser unter Jene bezeichnete. Eben diese innere Duplicität erklärt nun aber auch zur Genüge die entgegengesetzte Stellung, die der neueren Philosophie in ihrem Verhältniss zur christlichen Theologie und Kirche zu vindiciren ist, je nachdem man sie nach der Mehrzahl ihrer einzelnen Vertreter beurtheilt, oder nach der Tendenz, die den Einzelnen oft unbewusst, sich dennoch in dem objectiven Verlauf als solchem ausspricht. Von den Einzelnen wird es nur selten zu läugnen sein, dass sie den Voraussetzungen des christlichen Glaubens, wenn nicht feindlich entgegentreten, so doch auch nicht völlig genügen. Aber nichtsdestoweniger ist es doch dem Ganzen der philosophischen Entwickelung in den neueren Zeiten auf das Deutlichste aufgeprägt, dass sie Frieden und Uebereinstimmung mit der Offenbarung, der christlichen Kirche und ihrer Theologie sucht, so bestimmt sie auch die mittelalterliche Formulirung dieses Verhältnisses verschmäht. Dies würde freilich noch ungleich deutlicher heraustreten, wenn nicht überhaupt die ganze Entwickelung der Neueren Philosophie vielfach einen Character des Suchens trüge, der

die bestimmte Deutung und eigentliche Abschätzung ihrer einzelnen Gestalten wesentlich erschwert. Aber eben dies Suchen selbst ist doch wieder eine ebenso bezeichnende wie berechtigte Verschiedenheit der neueren Philosophie von der mittelalterlichen, die den entgegengesetzten Drang hatte, zu fixiren, abzuschliessen, zu formuliren, von gegebenen Grundlagen aus zu gegebenen Zielen hinzuführen. Und wer diesem Suchen noch etwas genauer nachgeht, empfängt von da aus sogar erst das volle Licht wie über die wahre Bedeutung der mittelalterlichen Philosophie so auch über diejenige des Gegensatzes, in den sich die neuere wissenschaftliche Bildung zu ihr gesetzt hat. Denn der eigentliche Gegenstand jenes der neueren Philosophie eigenthümlichen Suchens ist doch Nichts Anderes als die selbstständige Bestimmtheit ihrer eigenen Methode, und nach der vielseitigen und umfassenden Natur dieser Methode musste dies Suchen durch das Gebiet aller einzelnen Wissenschaften hindurch und über dasselbe hinausgehen. In diesem Sinne suchte die Philosophie ihre Methode auch schon im Mittelalter, und verlor sich dabei in die mehrfach geschilderten Beziehungen zur Theologie; in diesem Sinne setzt sich die neuere Philosophie in ein ähnliches Verhältniss zunächst zu den philologischen und historischen Wissenschaften, und dann zur Mathematik und Naturwissenschaft, bis im encyklopädischen Geiste Leibniz's, der in sich alle einzelnen Wissenschaften vereinigt, diese Entwickelung auf demjenigen höchsten Punkte erscheint, den sie überhaupt zu erreichen vermochte, vor ihrem letzten und eigentlichen, jenseits aller Fachwissenschaften liegenden Ziel. Dass dies letzte Ziel aller neueren Philosophie in der durch Kant begründeten und noch heute nicht völlig abgeschlossenen Bewegung bereits vollständig und in jeder Hinsicht verwirklicht sei, wage ich zwar nicht zu behaupten. Aber ebenso entschieden muss es doch als berührt, und zwar als berührt in einem Sinne gelten, wie es nie zuvor gewesen war. Und wenn danach nun als Aufgabe der modernen Philosophie überhaupt bezeichnet werden darf, dass dieselbe, ohne die Voraussetzungen des Christenthums zu verläugnen, die Selbstständigkeit ihrer Methode wie der Theologie so auch allen übrigen Wissenschaften gegenüber zu wahren, grade dadurch und dabei aber ihre innerliche

Berührung mit allen Gebieten des geistigen Lebens zu sichern hat, so fällt hiervon der neueren Philosophie mehr nur die Vorbereitung, der neuesten dagegen der in verschiedener Weise wiederholte Versuch zur Durchführung dieser Aufgabe zu. Und zwar erfolgt diese Vorbereitung zunächst in vorwiegend negativer Weise, d. h. durch Beseitigung der mittelalterlichen Situation von Seiten des Humanismus, des naturalistischen Pantheismus, der Theosophie und der in paedagogisch-didactischer Absicht betriebenen Philosophie, sodann aber positiv durch die Ausbildung des Gegensatzes von Empirismus und Rationalismus, Skepticismus und Dogmatismus, Materialismus und Idealismus, sowie durch den Wechsel der wissenschaftlichen Hegemonie, der von der Theologie bald mehr auf die historischphilologischen bald mehr auf die naturwissenschaftlichmathematischen Disciplinen übergeht, um zuletzt in dem Universalismus der encyclopädischen Richtungen zu erlöschen; an welchen Aufgaben sich zuerst die verschiedenen Nationen ziemlich gleichmässig betheiligen, während später mehr hintereinander Italiäner, Engländer, Franzosen, Niederländer und Deutsche Hand an das philosophische Werk legen, das zwar gewiss nicht das ausschliessliche Eigenthum eines einzigen Volkes zu sein bestimmt ist, dessenungeachtet aber auch selten vollführt ist, ohne eigenthümliche Einwirkungen von Seiten der nationalen Voraussetzungen zu erfahren.

In dem Bisherentwickelten liegt nun aber ohne Weiteres auch der Plan verzeichnet, der uns bei Aufsuchung und Beurtheilung der dem Platonismus widerfahrenen Schicksale zu leiten haben wird. Denn Dasselbe enthält kein Moment zu dem nicht auch der Platonismus nach seiner uns bereits genugsam bekannten — urkundlichen und traditionellen — Beschaffenheit die bedeutsamsten Beziehungen besässe. Hatte der Universalismus des Mittelalters mit dem constructiven Zuge im Platonismus eine gewisse Wahlverwandtschaft, so verräth derselbe doch noch eine viel grössere mit dem auf das Individuelle und Persönliche gehenden der Neuzeit. Ist doch auch keine Philosophie weder vor noch nach dem Platonismus so sehr wie Dieser durch eine persönliche Darstellung seines Lehrgehalts ausgezeichnet. Zwar nicht Platons eigene Persönlichkeit ist es, die

seine Dialogen uns einprägen, sondern die verehrte und geliebte Gestalt des Sokrates mit dem ihn umgebenden Kreise von Freunden, Schülern, Unterrednern und Gegnern verwirklicht vor unsern Augen das Bild eines geistigen Zusammenlebens, das auf hohen sittlichen Eigenschaften der zu demselben gehörigen Persönlichkeiten ruht, um gemeinschaftlich der Wahrheit entgegenzustreben. Wie aber ist dies Bild in neuerer Zeit anders begriffen, bewundert, nachgeahmt worden als von dem Mittelalter. Man kann von Letzterem behaupten, dass es bei seinen Autoritäten — wenigstens bei den philosophischen, Hauptautoritäten, die doch nun einmal aus dem Heidenthum hervorgegangen waren — Sache und Person gerne in der Weise trennte, dass es während es Jener mit ungemessener Ehrfurcht begegnete, Diese mitunter auch mit satyrischem Humor verfolgte. So ist es wenigstens dem Aristoteles widerfahren, dem mittelalterliche Sage z. B. bei Gelegenheit seiner Beziehungen zum macedonischen Königshofe allerhand Ergötzliches oder auch Unwürdiges andichtete, wie um sich schadlos zu halten für die Autorität, die er vom Schulkatheder aus genoss. Aber bei Platon ging eine derartige Trennung von Person und Sache nicht an. Sein eignes Bild verbarg sich hinter dem des Sokrates, und Dieser forderte in seiner ganzen Art, zumal auch bei Erinnerung an das tragische Ende desselben, zu wenig den Spott heraus. In dieser Würdigung der sokratischen Persönlichkeit hatte die Neuzeit dem Mittelalter daher auch nur einfach nachzufolgen, und nur vereinzelt finden wir wohl wie einerseits eine auf Mangel an geschichtlicher Einsicht und auf tendentiösem Vorurtheil beruhende Unterschätzung der sokratischen Persönlichkeit, so anderseits eine vergötternde Ueberschätzung. Aber dass ausser für die ehrwürdige auch für die liebenswürdige Seite dieses characteristischen Portraits das Verständniss wuchs, dass neben Sokrates auch Platons eignes Bild [1]) wieder hervorzutre-

---

[1]) Hierher gehört auch die characteristische Freude, die man an Platons Büste empfand; über diejenige, welche Lorenz von Medici äusserte, als ihm Hieronymus Roscio von Pistoja die Büste Platons verschaffte vgl. Sprengel in seiner Uebers. von Roscoe's Leben Lorenz' von Medici Berlin 1797. p. 375. Wegen des interessanten Streites, ob Platon in Ra-

ten begann', bezeichnet doch einen vortheilhaften Unterschied neuerer Zeit vom Mittelalter [1]).

Aber nicht bloss der Zug auf's Individuelle und Persönliche vermochte sich an den platonischen Dialogen zugleich zu messen und neu zu entzünden: sondern ganz das Gleiche gilt auch von dem selbstbewussten Wetteifer der Nationalitäten untereinander, der doch oft gemeinschaftlich emporblickte zu den nirgendswo in der historischen Welt erreichten, idealen Forderungen der platonischen Politik, zu dem zwar oft belächelten, aber auch unter dem Lächeln noch bewunderten Bilde eines besten Staates. In der That! selten ist eine Politik von Politikern wohl öfter zurechtgewiesen und getadelt worden als die platonische, aber selten ist die politische Schrift eines Philosophen auch wohl so viel gelesen worden in den Kreisen moderner Staatsmänner, Fürsten, Fürstinnen u. s. w. als die Republik [2]). Womit denn auch weiter das in der Neuzeit immer

---

phael's Schule von Athen dargestellt sei, genüge es hier auf Trendelenburg's Vortrag zu verweisen (zuerst 1843. dann verändert in seinen Kleinen Schriften II. 1871. p. 233.). Auch v. Wolzogen (in der p. 117.) not. 1. angeführten Schrift p. 58 seq.) findet Paulus dargestellt. Trendelenburg findet (p. 262.) Raphaels Platon dessen in Florenz früh bekannt gewordener antiken Büste „nicht unähnlich".

[1]) In würdiger Weise erwähnten Wolfgang von Eschenbach in seinem Parcival, Walther von Metz (1245.) u. A. Platon's.

[2]) Lionardo Bruni (von Arezzo) vernachlässigte das bürgerliche Recht, um von Chysoloras das Griechische zu lernen. Denn „der Doctoren des bürgerlichen Rechts", sagte er, „giebt es genug; das kannst Du immer noch lernen, aber hier ist ein Lehrer des Griechischen, er ist der einzige. — Nun wäre es Dir möglich, den Homer, den Plato, den Demosthenes und alle die Dichter, Philosophen und Redner kennen zu lernen, von denen soviel Wunderbares erzählt wird. Solltest Du es jetzt an Dir fehlen lassen?" (vgl. Voigt a. a. O. p. 130.). Etwas später galt Herzog Humphrey von Glocester, ein Sohn Heinrichs IV., eine Hutten vergleichbare Natur, für einen nach italiänischer Weise modern gebildeten Fürsten, dem Lionardo, und später Pietro Candido Decembrio ihre Uebersetzungen der platonischen Republik dedicirten (sein Dankschreiben bei Saxius histor. lit. typogr. Mediolan. Tom. I. prodrom. p. 36.). Als Letzterer nur die 5 ersten Bücher der Republik eingesandt, bittet er (März 1439.) um das Ganze, obwohl die einzelnen Stücke ursprünglich verschiedenen Freunden der Litteratur gewidmet werden sollten. (Mit wahrhaft

stärker werdende Verlangen nach Uebersetzungen des Platon in die eigene Volkssprache zusammenhängt. Das Mittelalter hatte einen lateinischen Platon, und selbst da, wo ihm das griechische Original vorlag, übersetzte doch fast durchgehends die ganze Grundbeschaffenheit des eignen Denkens und Verstehens die unbestimmte Anmuth und Feinheit des Attischen Denkers in das bestimmtere aber auch härtere Gepräge der Lateinischen Sprache. Dass auch die verschiedenartigsten Künstler der neueren Zeit den Plato oft und mit congenialem Enthusiasmus gelesen haben, bedarf als Thatsache ebensowenig des geschichtlichen Nachweises als der Erklärung für Den, der einerseits

fürstlicher Munificenz hat sich der Herzog gegen alle diese Leute benommen.) — Ist es darum unter so vielen Beispielen zu verwundern, wenn Herzog Humphrey vielleicht den Plato und Aristoteles zur Hand nahm, um klüger als Andere zu seinen Herrscherzwecken zu gelangen?" (Voigt p. 372. R. Pauli, Bilder aus Altengland. Gotha 1860. p. 349. 350. 352.) Hutten selbst, der in seinem Umherschweifen Pythagoras und Platon zum Vorbilde zu haben glaubte, und dessen Dialoge mehrfach mit den platonischen verglichen worden sind, wünscht die Juristen in Platons Republik oder Morus Utopia schicken zu können (Strauss Ulrich v. Hutten I. p. 58. II. p. 144. 158. 162.). Auch Pirkhaimer zu Nürnberg, liest Vormittags Plato, wie er Abends Astronomie treibt, wenn er auf seinem Landsitz nach antiker Weise stilllebt. Er hat den Axiochus 1521. herausgegeben (Strauss p. 320. 321.). — Ebenso ist die Zahl der Leserinnen Platons aus den höchsten Ständen nicht gering. Göttling bemerkt zu Aristot. Politik I. 5. p. 304. *οὐχ ἡ αὐτὴ σωφροσύνη γυναικὸς καὶ ἀνδρός κ. τ. λ. — καθάπερ ᾤετο Σωκράτης*: „nunc vides ut factum sit quod narratur a Rogerio Ascham oper. p. 222.: „„hac superiore aestate — in via deflexi Leicestriam, ubi Jana Graja (Lady Jane Gray), cum patre habitaret. Statim admissus in cubiculum, inveni nobilem puellam Di boni! legentem graece Platonem, quem sic intelligit, ut mihi ipsi summam admirationem injiceret."" Scilicet Aristotelem haud ita magnifice de mulierum natura sentientem non ita legisset." — Auch Ranke (Englische Geschichte I. p. 247.) sagt in seiner schönen Characteristik der Jane Gray: „über ihrem Plato sitzend vermisste sie die Jagdlust nicht, deren Andere im Park pflegten." — Eine eifrige „Schülerin Platons" wie die Prinzessin in Goethes Tasso heisst, war auch die Kaiserin Katherine II. (Herzen Memoiren 1859. p. 98.), die Platons und Demosthenes Büsten im Schlosse zu Zarskoe-Selô aufstellen liess (v. Grimm, Alexandra Feodorowna 1866. II. p. 34.). Doch mag es an diesen herausgegriffenen Beispielen hier genügen zur Illustration des im Texte Gesagten.

einige Künstlerbiographien auch nur durchblättert hat, und der anderseits in Platon selbst den grossen Künstler aufzufassen weiss. Freilich schwingen auch auf diesem Gebiete mehr den Thyrsus, als Bachanten sind. Platons Dialoge sind auch — von nichtphilosophischer Seite — oft nachgeahmt worden, aber wie selten in einer ihrer Vorbilder würdigen Weise. Sie sind oft gelesen, aber in der Regel nicht wegen der aus ihnen zu gewinnenden Gedankenfrüchte, sondern wegen einzelner Blüthen und Blätter in ihnen [1]).

[1]) Platons Fortleben in der nichtphilosophischen Weltliteratur und in der Culturgeschichte überhaupt nach seinem vollen Umfange zu verfolgen, würde uns gegenwärtig zu weit führen. Eine erste Skizze zu solcher an sich äusserst anziehenden Darstellung enthält der bereits Th. I. p. 64. not. 1. angeführte Essai von Emerson. Den dort angeführten Namen lässt sich aber noch eine ungleich größere Zahl gleichberechtigter zugesellen. Von Ariost's rasendem Roland sagt Schlosser (p. 430.), dass der Kenner des Alten in ihm Alles wiederfindet, was er in Platons Dialogen bewundert hat. Die Sonnete Michelangelos, deren Emerson gedenkt, überraschen in der That durch die Fülle und Tiefe ihrer platonischen Anklänge; gleiches gilt aber auch von Shakespeare in seinen Sonneten (vgl. u. A. Bodenstedt's Deutsche Nachbildung) und anderswo („Hamlet is a pure Platonist" u. s. w.). An Rabelais, Balzac (über die man Arndt's französ. Litteraturg. p. 87. 186. vgl.), Racine sei hier nur ebenso flüchtig erinnert, wie an Fielding, Butler und Cervantes. Swedenborgs und Böhmes Antheil am Platonismus erklärt schon allein die Rolle, die Platons „Geist", seine Schriften und Gedanken gelegentlich bei den neuesten „Spiritisten" spielt (vgl. z. B. Pertys myst. Erscheinungen 1871. II. p. 30. 61.). Doch erquicklicher ist es zu vernehmen, wie auch ein Beethoven Platon geliebt (vgl. Oulibicheff p. 68. 69.) nicht weniger als ein Dürer (vgl. z. B. v. Eye Dürers Biographie p. 103.) und Raphael (den v. Wolzogen Rafael Santi. Leipzig 1865. p. 50. desswegen einen „philosophischen" Maler im „synoptischen" Sinne „Platons" nennt). Musikalische Naturen finden ihre Rechnung so gut beim Platon wie die auf's Plastische gerichteten, rational angelegte nicht minder als mystische. Der sterbende Sokrates ist oft Vorwurf der bildenden Kunst gewesen, neuerdings ist aber auch das schon von Schelling (aus Schellings Leben II. 1870. p. 229. 232.) und früher gehegte Wunsch, nach einer bildlichen Darstellung des Symposium von Feuerbach in einer höchst eigenthümlichen Weise erfüllt worden (vgl. Beilage zur Augsb. Allg. Zeitung 1869. Nr. 251.). Doch wir brechen ab von Aufzählungen, die ihrer Natur nach keine bestimmte Gränze in sich tragen.

Indessen alles Dies bezeichnet doch nur Untergeordnetes in Vergleich mit den bedeutsameren Beziehungen, die der Platonismus für die vorhin unterschiedenen, auf dem eigentlichen Boden der Wissenschaft stehenden Gruppen der Neuzeit besessen hat. Die Religion des Humanismus war der Platonismus. Für die naturwissenschaftlich-mathematische Litteratur hat er begreiflicherweise ungleich geringere Bedeutung. Für die von theologischer Seite ausgehenden Bestrebungen ist diese schon wieder bedeutender. Vollends aber die Entwicklung der neueren Philosophie wird uns bei ihren einzelnen Gestalten, grade je bedeutender sie selber sind, desto reichere Beziehungen, bewusste und unbewusste, Beziehungen der Uebereinstimmung und des Gegensatzes, zum Platonismus offenbaren. Dies Alles noch etwas genauer darzulegen, wird jetzt unsere nächste Aufgabe sein.

Um den Humanismus' in seinen Beziehungen zum Platonismus zu characterisiren, wird es genügen, auf seine erste Entstehung, seine reifste Ausbildung und den weiten Umfang seiner Verbreitung zu achten. Das Erste knüpft sich an den Namen des Gemistus Pletho, das Zweite an Denjenigen Ficins, und für das Dritte müssen zwar die Namen in grösserer Anzahl herangezogen werden, von denen aber doch keiner unsere Aufmerksamkeit in dem Maasse fesseln wird, wie derjenige Cudworths.

Worin die eigenthümliche Bedeutung Pletho's bestand, wird man am Besten bestimmen können, wenn man ihn einerseits mit Dante und etwa auch Petrarca vergleicht, und anderseits die Gewalt des Umschwungs bedenkt, die sich an seinen Namen knüpft. Beide Genannte, die mit Recht als mittelalterliche Vorläufer des Humanismus gelten, sind dem Pletho an geistiger Kraft und Genialität überlegen. Wenn dessenungeachtet Keiner von ihnen [1]) auf seine Zeitgenossen so entzündend

---

[1]) Voigt a. a. O. p. 328 sagt: Wenn Petrarca einen seiner sehnsüchtigen Briefe an Homeros richtete, wenn er sich durch Pilato und Sigeros um die Werke des Hesiod, Sophokles und Euripides bemühte, wenn Boccaccio den kühnen Plan verfasste, auch Werke Platons, die Petrarca sich zu verschaffen gewusst, in's Lateinische zu übersetzen (nach einem ungedr. Brief Petrarca's an Boccaccio bei Tiraboschi Tom. V. p. 696.).

eingewirkt hat, wie Pletho, so wird Dies mehr noch als seinen Leistungen selbst, dem günstigen Verhältniss zuzuschreiben sein,

---

so ist zwar aus Dem Allen keine unmittelbare Frucht erwachsen, aber doch ein fruchtbarer Same in den Schooss der Zukunft gestreuet. Vgl. p. 29. 49 seq. „Als Gegengewicht hob Petrarca nun den Plato empor. Hierbei war noch weniger Kenntniss, und fast Alles blosser Instinct. Bei den Aristotelikern stand Plato in sehr geringer Achtung, oder vielmehr in so geringer Kenntniss, dass sie der Meinung waren, er habe gleich Pythagoras Nichts oder doch nur ein Paar unbedeutender Werke geschrieben. Petrarca besass etwa 16 seiner Schriften, aber es waren griechische Exemplare, die gleich sibyllinischen Büchern in seiner Bibliothek standen (Op. p. 1162.). Bocaccio hatte sich einmal an ihre Uebersetzung wagen wollen, bald aber eingesehn, dass der fromme Wunsch noch nicht das Können sei. Folglich war auch Petrarca's Vorstellung von dem grossen Athener eine äusserst dunkle und skizzenhafte. Er wusste nicht viel mehr von ihm, als dass die Scholastiker auf ihn zu schmähen pflegten — schon ein wesentlich zu seinen Gunsten sprechendes Argument; dass Cicero, Seneca, Apulejus, Plotin, auch Ambrosius und Augustin ihn hoch gehalten, dass er schon im Alterthum den Beinamen des Göttlichen geführt (epist. rer. var. 21.). Aber Das ist ihm genügend. Will er auch einmal sich nicht zum Richter darüber aufwerfen, ob Aristoteles oder Plato grösser sei (p. 1161.), so ist doch diese Frage bei ihm längst entschieden. Er nennt Plato bei andern Gelegenheiten gradezu den ersten der Philosophen, ist von dem „göttlichen Redestrom" seiner Werke überzeugt, und schilt die Kathederphilosophen, die seinem Lobe widersprechen, ein plebejisches und kleinkrämerisches Volk (epist. rer. var. 21. famil. IV. 9. rerum memor. I. op. p. 452.). Ja sogar den neueren Griechen, die sich sonst wenig seiner Hochachtung erfreuen, will er beistimmen, wenn sie Aristoteles seiner reichen Kenntnisse wegen achten, Plato aber wegen der Hoheit seines Geistes als den Göttlichen bewundern (op. 453.). Uebrigens beachte man auch die bezeichnende Verschiedenheit zwischen Dante und Petrarca. Bei Jenem sind Liebe und Wahrheit die Hauptmotive seines inneren Lebens, das in jeder Faser von heiligstem Ernste zeugt. Bei Diesem sind es die Freundschaft und der Ruhm, die sein Gemüth nicht selten schon in eine Art modernen Weltschmerzes versetzen. Petrarca's religiösen Standpunkt bezeichnete es, dass er sich zwar einen Ciceronianer nennt, aber bei den höchsten Wahrheiten der Religion, in Sachen des ewigen Heiles weder Ciceronianer, noch Platoniker, sondern Christ sein will. Einer der Kleinsten, die an Gott glauben, ist ihm grösser als die gebrechlichen Menschen Plato, Aristoteles und Cicero. Hätte das Evangelium an Cicero kommen können, so wäre Derselbe Christ geworden, wie Augustin dies von Platon behauptet. Das Evangelium soll

in das dieselben zu der sich entwickelt habenden Zeitstimmung traten. Pletho hatte das Glück, das Wort des Humanismus nicht eher auszusprechen, als da die Geister in weitesten Kreisen für dasselbe reif waren, kein geistiges Bedürfniss anzuregen, als da man es schon zu befriedigen im Stande war. Jenes Erste unterscheidet ihn von Dante, dessen Geist seinen Zeitgenossen weit vorausgeeilt war; das Zweite von Petrarca, der seinen Platon zwar besass, aber nicht lesen und verstehn, sondern nur verehren konnte. Die ganze Erscheinung Plethos ist von einer eigenthümlichen Heiterkeit umgeben, wie sie nur hervorzugehn pflegt aus der im Leben so seltenen Harmonie von Glück und Verdienst, insonderheit von eignem Wissen und dem dafür von fremder Seite entgegenkommenden Verständniss. Zwischen Dantes und Plethos Erscheinung kann man sich das (traditionelle) Leben Platons als in der Mitte stehend denkend, nicht so thränenreich wie Jenes, und nicht so mit glücklichem Winde segelnd wie Dieses. Und grade der Platonismus ist ja nun auch das verknüpfende Band zwischen Dante und Pletho. Geboren [1]) zu Byzanz etwa im J. 1375. genoss Pletho [2]) in seinem aussergewöhnlich langen Leben schon wegen der Reinheit

den Menschen noch immer im Ohre klingen, auch wenn er die dichterischen, philosophischen und geschichtlichen Werke der Alten liest (p. 1145. 1146. 1162. 1163. epist. rer. fam. VI 2. et al.). Daher Petrarca denn auch – abgesehn von einigen gegen das avenionensische Papstthum gerichteten Briefen, die auf dem index stehn – von allerkirchlichster Seite Duldung und Bewunderung gefunden. — Der Vorgang auf dem Mont Ventoux (epist. rer. famil. IV. 1.), den ich doch nicht mit Voigt „eine Scene, die er mit seiner eigenen Seele spielt“ nennen möchte, enthält ausser der zunächst liegenden Reminiscenz an Augustin (Confess. X. 8. 6.) weiterhin auch den Nachhall platonischer Gedanken. — An Dante und Petrarca schliesst sich auch Boccaccio an, aber als der wenigst Tiefe unter den Dreien.

[1]) Für das Nächstfolgende, so weit es Pletho und Gennadius betrifft, konnte ich die vortreffliche Vorarbeit in der bereits angeführten Schrift von Gass benutzen.

[2]) Wegen der angeblich aus Leidenschaft für Platon erfolgten Namensänderung siehe die Anmerkung in den Actis philosophor. X. 1719. p. 538. Brucker IV. 1. p. 41. Sieveking, Geschichte der platonischen Akademie zu Florenz. Göttingen 1812. p. 11. Gass p. 25.

seines Characters, — der selbst „im Zeitalter des Poggio und Filelfo“ keine Angriffe erfuhr — ein hohes Ansehn; er stand in einflussreichen Beziehungen zu den byzantinischen Kaisern wie zu dem Regenten des Peloponnes. Aber Italien, dem er zuerst zugeführt wurde als der bedeutendste unter den Griechen, die Nicolao Cusano, zum Zweck des Unionsconcils von Ferrara und Florenz, herzugeleiten [1]) hatte, feierte ihn bald nicht wegen seines kirchlichen und politischen Einflusses oder seiner persönlichen Würdigkeit, sondern als den Propheten des humanistischen Evangelium, der da verkündete, dass das Ende der scholastischen Gebundenheit herbeigekommen sei [2]). An dem Unionsconcil nahm Pletho Theil, und zwar im Sinne der griechischen Orthodoxie, aber doch nur mit einer gewissen Zurückhaltung, deren letzter Grund wohl darin zu suchen ist, dass er zu dem zwischen der römischen und griechischen Kirche obwaltendem dissensus in seiner eigenen Ueberzeugung keine ganz sichere Stellung einnahm. Mit vollster Begeisterung verfocht er dagegen gegen den „einsamen“ Aristoteles, den er — gleichviel ob in der römischen und arabischen oder in der griechischen Auffassung desselben — nur als eine Unterbrechung der geschichtlichen Continuität ansah, die goldene Kette der mystischen Weisheit, deren Anfang in Orakeln vortrojanischer Zeit, deren letztes von der Zukunft noch erst zu erstrebendes Glied in einer über das Christenthum und den Islam hinaus, und auf das Heidenthum zurückgreifenden, neuen politisch-religiösen Gesetzgebung, und endlich deren eigentliche Mitte im Platonismus

[1]) Diese Concilsgesandtschaft bildet eine merkwürdige Parallele zu der philosophischen Gesandtschaft, welche anderthalb Jahrtausende früher von Athen nach Rom ging (vgl. Theil II. p. 234.).

[2]) Die Renaissance ist nicht der Geist des „scheidenden“ Mittelalters, sondern steht zu dem ganzen Mittelalter in Gegensatz, und zwar nicht bloss durch ihren Kultus der Form in Vergleich mit deren mittelalterlicher Vernachlässigung, sondern nach den tiefsten Bezügen der sittlichen und religiösen Disposition überhaupt. Eben dies erklärt es auch, warum die alten Mächte des Platonismus u. s. w. in dieser Zeit so ganz anders wirkten als im Mittelalter, das sie der Hauptsache nach doch schon besessen hatte. Vgl. die abweichenden Auffassungen von Erdmann p. 493. Stöckl p. 503. Prantl IV. p. 152.

gesucht wurde. Hiernach sollte also der Platonismus einen unmittelbaren und practischen Einfluss auf die Gegenwart ausüben; er wurde gedacht als das Kind und Erbe einer uralten Vergangenheit und zugleich als der Bürge weitgehendster Zukunftshoffnungen, aber die nach der einen wie nach der anderen Seite gerichteten Auffassungen begegnen sich doch in den unmittelbar auf die Gegenwart gerichteten Tendenzen. Diese waren polemischer Art und auf Beseitigung des bisherigen Zustandes gerichtet, aber auch von positiv-productiver Natur in Empfehlung und Anbahnung des Neuen. Dadurch unterscheidet sich diese neue Phase in der Geschichte des Platonismus wesentlich von der des Mittelalters, das dem Letzteren doch ausschliesslich nur eine theoretische und historische Bedeutung vindicirt hatte; vom Mittelalter wie von der patristischen Zeit unterscheidet sie sich ausserdem noch dadurch, dass fortan das Christliche nicht mehr als ein Maass, an welchem alles Uebrige zu messen sei, als ein Fortschritt auch noch über den Platonismus hinaus, sondern als ein zur Ausgleichung mit Diesem genöthigter, ihm noch mehr unter- als nebengeordneter Factor gelten sollte. In diesem Sinne behandelte er mündlich wie schriftlich [1]) als philosophische Hauptthemata die Unsterblich-

[1]) Wegen seiner Schriften s. Gass p. 39 seq. Bernhardy Griech. Litteraturg. p. 631. Ellissen's Analecten der mittel- und neugriech. Litter. IV. 2. Leipzig 1860. Für uns die wichtigsten sind 1. seine Leichenrede auf die Kleope (ed. Fülleborn, Leipz. 1793.), 2. *περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται* (Paris. 1541. hinter Bern. · Donatus Veronensis libellus gleichen Inhalts; latein. s. t. de Platonicae et Aristotelicae philosophiae differentia. Basel 1574, vgl. Harless hist. ling. Graec. II. 1. p. 551. ed. 1795). 3. Seine Scholien zu den oracula magica Zoroastris in der Ausgabe der Sibyllinischen Orakel von Gallaeus; von ihnen sagt Gass: „er will zeigen, wie hörbar durch die Bildersprache jener Orakel die platonischen Themata hindurchklingen: Gottes ewiges Sein, des Menschen Gottverwandtschaft, dessen Seele einem leuchtenden Feuer gleich und der Potenz nach unabhängig vom Körper, alles Irdische zur Nachahmung des Himmlischen bestimmt“ u. s. w. 4. quatuor virtutum explicatio. Graece et latine. Basil. 1552. 5. libellus de fato (bei Alexandr. Aphrodis. de fato. Turici 1824, ältere Ausgabe von Reimarus. Lugd. Batav. 1722. 6. seine *Νόμοι* ed. C. Alexandre mit Uebers. von Pellissier. Paris 1858. dazu Ewalds inhaltreiche Anzeige in den Göttinger Gel. Anz. 1858. p. 281 seq. 7. seine

keit der Seele, die Wahrheit und Nothwendigkeit der Ideenlehre, die durch den Begriff Gottes und des Guten vermittelte Identität von Nothwendigkeit und Freiheit, und die religiöse Fassung des Sittlichen. Für die Unsterblichkeit der Seele führt er den Glauben des Alterthums, den Gegensatz von Leib und Seele, und den Trieb nach Vollendung und Gotteserkenntniss an, in welchem Letzteren die Nothwendigkeit liege, dass das Erkennende dem Erkannten ähnlich, also, wie Dieses zu ewiger Existenz berufen sei. Wo die Ideen geläugnet werden, soll dem Wirklichen sein ewiger Grund entschwinden, und nur das Gesetz wie die Kraft der ewigen Bewegung dafür zurückbleiben. Er billigt es am Aristoteles, dass dieser den Satz vom zureichenden Grunde aufgestellt habe, aber ist der Meinung, dass auf einem Umwege das eben ausgeschlossene Ursachlose wieder eingeführt werde. Aristoteles Logik soll theils von irrthümlicher Beschaffenheit gewesen, theils eine unrichtige, inconsequente Anwendung erfahren haben. Er soll von vorneherein fehlgegangen sein, weil er dem Allgemeinen durch Unterordnung unter das Einzelne, seine nothwendige Stellung geraubt habe. Denn Gott habe nicht des einzelnen Menschen wegen die allgemeine Natur der Menschheit, sondern vielmehr umgekehrt der letzteren wegen die einzelnen Menschen geschaffen. Alles Dies räche sich nun in seiner Metaphysik und übrigen Philosophie, in welcher Aristoteles weder das absolute Wesen Gottes, noch den Ursprung der Welt, noch die Unsterblichkeit der Seele mit Sicherheit erkannt, ja sogar das Gute zum Schlechten in ein unbestimmtes, bloss quantitatives Verhältniss des Gegensatzes gestellt habe. Tugend ist nach ihm die Beschaffenheit, nach welcher wir gut sind. Gut nun ist dem Sein

Replik gegen Gennadios bei Gass II. p. 54—116. — Nicht bloss seine *Νόμοι* suchte Gennadius zu vernichten, sondern auch seine theologischen Schriften *περὶ τῆς ἐνσαρκώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ*, und *περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος* wurden sehr missfällig aufgenommen. Sogar die Leichenrede bewegt sich „in philosophischer Allgemeinheit, in Nachahmung der antiken Sprache und Vorstellungsweise, wenn auch mit vorherrschender Frömmigkeit. Seine Feindschaft gegen Aristoteles konnte leicht in das nachtheiligste Licht der Feindschaft oder Gleichgültigkeit gegen das Christenthum gestellt werden“. (Gass).

nach Gott. Wir Menschen aber werden es Gott folgend, soweit es möglich. Alle Tugenden gipfeln in der *θεοσέβεια* als dem Aneignungsmittel des höchsten Gutes. Das weiteste Gebiet sittlicher Thätigkeit ist der Staat. Doch über den Staat noch geht die Heiligkeit des Gottesdienstes, den wir begehn, nicht um die Gottheit dadurch umzustimmen, sondern um vom Bösen abzuwenden, und den Geber alles Guten zu betrachten und zu verkündigen. Hieran schliessen sich endlich auch seine Gedanken über das Fatum. Ohne Vorherbestimmung keine Providenz. Denn der eigentliche Zufall könnte auch nicht einmal vorausgewusst werden. Der Mensch ist frei; aber sofern auch in seiner Freiheit doch nur das fatum zu Stande kommt, insofern ist er gewissermassen unfrei. Er ist frei, weil alles Handeln von dem Mittelpunkt der Vernunft ausgeht, unfrei aber, weil er in seiner Selbstherrschaft wieder beherrscht wird von einer ältesten göttlichen Nothwendigkeit. Freiheit ist nicht identisch mit Nichtnothwendigkeit. Denn dann müsste Nothwendigkeit auch blosse Knechtschaft sein, was nicht der Fall ist. Die wahre Nothwendigkeit ist gleich der höchsten Macht. Nun aber ist das Gute das Kraftvollste; folglich fällt die Nothwendigkeit mit Hervorbringung des Guten zusammen, und das Schlechte als blosser Abfall vom Sein (*τοῦ ὄντος ἀπόπτωσις*) bedarf keiner Ursache. Das Fatum besteht sonach darin, dass von dem höchsten Gott, der wissend handelt und Alles verursacht, das Gute in uns verursacht und aufrecht erhalten wird; wie auch Plato in der Epinomis Das als grösste Nothwendigkeit bezeichnet, wenn die Seele sich nach der besten Vernunft für das Göttliche als das Beste entscheidet.

Man überzeugt sich hieraus leicht, dass in Pletho's philosophischen Gedanken Nichts eigentlich Neues vorliegt; nicht einmal als eine Fortentwickelung platonischer Auffassungen kann man sie bezeichnen, denn sie sind nur eben einige von diesen selbst, und nur der Umstand, dass sie wiederum aus der ersten Quelle, und zwar nach eigener Auswahl geschöpft werden, sowie die Schärfe, die sie gegen den Aristotelismus herauskehren, die Gleichgültigkeit, mit welcher sie der christlichen Kirche begegnen, der Enthusiasmus dagegen, mit dem sie sich der griechischen Mythologie zuwenden, bezeichnen ihre neue

Eigenthümlichkeit. Die zuletzt genannten Eigenschaften erklären aber auch zur Genüge, dass Plethon auf starken Widerstand stiess.

Der Hauptrepräsentant dieses Widerstandes ist Georg Scholarius, genannt Gennadios [1]). In ihm erhält also zunächst die griechische Scholastik der damaligen Zeit das Wort. Diese Scholastik ist strenggläubig, aber natürlich im Sinne der griechischen Kirche; sie schliesst sich in Ausdruck und Begriff an Aristoteles an, aber trachtet darnach denselben zu christianisiren; neben dem Aristotelischen finden sich aber auch wohlbekannte Praedicationen, welche mit ihrer Herkunft aus der alten patristischen Theologie auch die Farbe des Platonismus mehr oder minder an sich tragen, und trotz seiner wesentlichen Verschiedenheit von der Lateinischen Scholastik hat die Berührung mit Dieser doch auch nicht unerhebliche Eindrücke jener Art in ihm zurückgelassen. In seiner ganzen kirchlichen Haltung ist er strenger und consequenter als Pletho, doch nicht diese ist es, die uns hier zu beschäftigen hat, wohl aber sind die Aufstellungen allgemeinerer Art beachtenswerth, zu denen er von seinen zunächst nur dem Positiven geltenden Reflexionen theils durch die Macht der äusseren Umstände, theils durch die Verschiedenheit der in ihm wirkenden Potenzen fortgetrieben wird. Mit und für Aristoteles kämpft Gennadios nämlich gegen Skeptiker und Automaten, gegen Paganismus und Fatalismus, gegen den Islam, die Juden und Heiden, und unter den Letzteren nicht zum wenigsten gegen Platon. Platon ist ihm, wenn nicht Urheber, so doch Mitschuldiger der meisten Irrthümer, die er überhaupt bekämpft. Nach dem nächsten Massstabe seines eigenen kirchlichen Standpunkts gemessen, war Gennadius dabei im vollsten Rechte; aber ob ein solcher Standpunkt — ebenso wie der der damaligen Lateinischen Orthodoxie — die ganze Wahrheit in sich trage, und auch den Bedürfnissen einer angeblich fortgeschrittenen Bildung entspreche,

---

[1]) Ausser den älteren Nachweisungen (z. B. bei Fabricius XI. p. 378.) vgl. über seine Schriften Gass p. 1—11., über seine dogmatische Stellung p. 77 – 98. Seine Schrift *κατὰ τῶν Πλήθωνος ἀποριῶν ἐπ' Ἀριστοτέλει* hat M. Minas Paris 1858. edirt.

Das war ja grade die Grundfrage, um die sich der eigentliche Gegensatz zwischen Pletho und Gennadius, wenn auch mehr unausgesprochener Maassen bewegt, und in der Ausfechtung dieser Differenz scheint mir dadurch eine gewisse Ueberlegenheit auf die Seite Pletho's zu kommen, dass Dieser wohl des Mangels an Christlichkeit [1]) und einer zu grossen Kühnheit, auch der Ungerechtigkeit gegen Aristoteles [2]) beschuldigt wer-

[1]) Was uns von Pletho's Schriften vorliegt, verräth weniger Hass als Gleichgültigkeit gegen das Christliche; auch darf man nicht übersehn, mit welcher Naivetät sich das Mittelalter oft zur antiken Mythologie gestellt hatte, mit welcher Frivolität Dies in Pletho's Zeitalter selbst von höchster kirchlicher Seite aus geschah; endlich muss mit in Anschlag gebracht werden, dass Pletho sich zwar gelegentlich wohl von der Polemik fortreissen lässt, Berufung auf die kirchliche Autorität in die philosophische Discussion einzumischen, grundsätzlich aber eine solche verwirft. Dessennngeachtet haben seine Gegner schwerlich übertrieben mit Dem, was sie ihm in Betreff seiner kirchlichen Stellung zum Vorwurf machen. Denn was sie ihm Schuld geben, Neigung zum Polytheismus, Hoffnung auf eine neue Religion, die dem Heidenthum ähnlicher ausfallen sollte als dem Christenthum und Islam, ist ebenso wie seine Kritik des entarteten Mönch- und Opferwesens mit zu festen Wurzeln in seinen Grundauffassungen von der Einheit Gottes, von der Ideenwelt als Geisterwelt, von der Seele und Materie verwachsen, als dass man ihn nicht billigerweise dafür verantwortlich machen müsste. Vgl. H. Boivin, Querelle des philosophes du XV. siècle in den Mémoires de littérature tirés des registres de l'acad. r. des inscr. et belles lettres 1717. II. p. 715. Deutsch (mit Zusätzen) in den Actis philos. X. 1719. p. 538–579. und in Hissmanns Magazin für die Philosophie. 1778. I. p. 215—242. Sieveking p. 8. („Pletho rief die Akademie aus dem Schoosse der Kirche hervor, in den sie Savonarola zurückführte) p. 11. 13. Gass p. 56. Ritter p. 224. 228. Und im Allgemeinen Ditmar, Die Humanisten und das Evangelium in der Erlanger Zeitschr. für Protest. u. K. 1855. Juli und Octoberheft.

[2]) Pletho verkennt ganz und gar des Aristoteles Originalität, dessen Verdienste um Logik und Physik, den keineswegs dem Epikureismus zustrebenden Character seiner Ethik und die tiefen, wenn auch nur vereinzelt bei ihm vorkommenden Impulse religiöser Art, er nennt ihn sogar einen Ignoranten, Sykophanten u. A. (vgl. die von Ritter p. 228 u. Prantl p. 156. angeführten Stellen). Sehr richtig ist dagegen seine Bemerkung, dass Aristoteles mehr auf Platon beruhe, als gewöhnlich angenommen worden, und dass Platon selbst mehr besessen, als in seinen Schriften ausdrücklich niedergelegt habe.

den konnte, von inneren Widersprüchen aber freier zu sein schien, als die Art des Gennadios, die gegen Platon ungerecht war, und doch denjenigen Ausführungen wenig oder Nichts entgegenzusetzen hatte, die sowohl auf die inneren Widersprüche des Aristotelismus als auch auf dessen bekannten Abweichungen vom Christlichen schadenfroh hinwiesen. Nach dem gewöhnlichen Laufe menschlicher Dinge ist es nur zu gut erklärlich, dass Pletho trotz aller kirchlichen Verfolgung damals den Sieg davon trug. Seine Lehre schien in sich einheitlicher zu sein, und ihre Tendenz entsprach Dem, was die einmal angeregten Geister damals allgemein beschäftigte; sie wies ins Alterthum zurück, um daraus eine ganz neue Gestaltung des Glaubens, Wissens, Fühlens und Handelns herzuleiten.

In dieser Auffassung bestätigt uns auch der weitere Verlauf des Streits zwischen Platonikern und Aristotelikern. Ein alter Beurtheiler [1]) führt alle Personen, die in dieser Komoedie auftreten, auf die drei Klassen der einseitigen Parteigänger, sei's des Platonismus, sei's des Aristotelismus, und der Synkretisten zurück, die er auf das Treffendste characterisirt, und denen insgesammt er den Eclecticismus als die allein richtige Methode in Behandlung dieser Fragen gegenüberstellt; und hätte er nur statt dieses letzteren Ausdrucks den ihm der Sache nach, wie es scheint vorschwebenden Begriff der kritischen Methode genannt: so würde er damit durchaus das Richtige, in erschöpfender Weise, getroffen haben. Die einseitigen Aristoteliker, zu denen Theodorus von Gaza und namentlich Georg von Trapezunt [2]) gehörte, haben auf die Folgezeit keine starke Wirkung ausgeübt, vorzugsweise desswegen, weil ihre Sache, sobald sie nicht dem gleichen Vorwurf des Heidenthums, den man gegen die einseitigen Platoniker richtete, unterliegen sollte, zu wenig von der mittelalterlichen Stellung unterschieden war, um nicht mit Dieser völlig zu verschmelzen. Ebenso erlosch aber auch der extremste Platonismus bald: an Pletho scheint

[1]) Acta philos. X. p. 571.

[2]) Comparatio Platonis et Aristotelis. Venet. 1523. Während Theodorus überall mit Achtung begegnet wird, wird Georgs Character ungünstig beurtheilt.

ihm die platonische Partei selbst mehr nur aus Rücksichten persönlicher Pietät und Ehrfurcht, und so lange er lebte, geduldet zu haben, an untergeordneteren Figuren, wie z. B. am Michael Apostolius wurde er sofort desavouirt. Dagegen gedieh auf's Beste die sowohl zwischen den beiden antiken Philosophenhäuptern als auch nach Seiten der christlichen Kirche vermittelnde Richtung, wie sie zuerst Bessarion [1]), später aber

[1]) Geb. zu Trapezunt, seit 1436 Erzbischof von Nicaea, nahm er am Unionsconcil Theil, trat aber zur Römischen Kirche über, ward Cardinal, Legat und Titulärpatriarch von Constantinopel, und starb 1472. Den Panegyrikus des Platina s. bei Boerner de doctis hominibus Graecis litter. Graec. in Italia restauratoribus. Lips. 1750. p. 81 seq., wo auch ein genaues Verzeichniss seiner Schriften (nach Bernhardy Gr. Litt.g. p. 632., der ausserdem auf Bandini de vita et rebus gestis Bessar. Rom 1777. und Villoison Anecd. II. p. 246 sowie Prantl p. 156. wegen der persönlichen Feindschaft zwischen Bessarion und Georg von Trapezunt auf Boissonade Anecd. V. p. 454. verweist. Ueberweg fügt noch die Monogr. von Hacke Harlem 1840 und O. Raggi Rom 1844. hinzu). Seine Hauptschrift in calumniatorem Platonis libri 4. (ursprünglich griechisch, aber nur Lateinisch erhalten; Rom 1469, Venedig 1503 und 1516. (zugleich enthaltend ejusdem correctio librorum Platonis de legibus G. Trapezuntio interprete u. s. w., vgl. auch seinen Briefwechsel mit Pletho de fato hinter des Letzteren bereits oben erwähnter Schrift dieses Titels in der Ausgabe von 1722.), hat als „renovatae Platonicae philosophiae compendium elegans eruditum" die grosse Bedeutung, die ihm u. A. Brucker p. 45. not. w. p. 46. 47. zuschreibt. Ganz die gleiche Stellung zur platonischaristotelischen Streitfrage nimmt Bessarion aber auch schon in den zwei sehr characteristischen Briefen (d. d. 19. Mai 1462.) ein, die er an Andronikus Callisti und Michael Apostolius, veranlasst durch des Letzteren Polemik schrieb. Wenn Pletho den Aristoteles, Theodorus von Gaza den Pletho, Michael den Theodorus gemisshandelt hat, so tadelt er jeden der drei Angreifer, weil er jeden der drei Angegriffenen hochachtet. Er wünscht, dass bei aller Polemik ein solcher Ton herrsche, wie ihn Aristoteles gegen Platon eingeschlagen habe. Er fordert zumal von den Neueren, dass sie die Meinungsverschiedenheit dieser beiden Meister für einen Beweis von der Stärke ihres Genies und der Zweifelhaftigkeit der Materien, nie aber für ein Anzeichen der Unwissenheit nehmen, und ertheilt auch sonst dem Michael mehr als Eine rechtschaffene Lection. Doch ist die Anmerkung auch nicht grundlos, die in den Actis philos. p. 559. zu dem von Boivin diesen Briefen gespendeten Lobe gemacht wird: „Wenn Mr. Boivin etwas aufmerksamer gewesen wäre, so würde er leichtlich erkannt haben, dass dies ein verstelltes Wesen sei, und dass Bessarion nur par politique und ex composito dieses harte Schreiben an den Apostolium abgelassen habe, und dass folglich der Apostolius dadurch nicht habe können erzürnet werden." In der That für einen Platoniker nimmt sich Bessarion zu geflissentlich der gegnerischen Seite an, um nicht einigen Zweifel an seiner vollen Aufrichtigkeit zu erregen. — Wegen der Frage nach dem Vorzuge der platon. Ideenlehre vor der Aristotelischen Teleologie, und überhaupt wegen der Art wie Bessarion über Platon und Aristoteles dachte, vgl. Ritter IX. bes. p. 239.

und in umfassendster Weise Ficin vertrat. Man sieht also, die Platoniker brauchten nur einigermassen, und wäre es selbst nur äusserlich gewesen, ihren Frieden mit der Kirche zu machen, um ihre Tendenzen weithin zu verbreiten und auf längere Zeit zu sichern.

Marsilius Ficinus (1433—1499) studirte bis zum 18ten Jahre Medicin zu Bologna, wurde dann aber durch den von Pletho begeisterten Cosmus von Medici zum Seelenarzt, d. i. zum Propheten des Platonismus bestimmt und ausgebildet. Er gab dem Letzteren seine innere Ausgestaltung, und wirkte für ihn durch Leitung der florentinischen Akademie, sowie durch zahlreiche Briefe und Schriften, nach dem Grundsatz: qui te ad Platonem vocat, ad ecclesiam vocat. „Die Geschichte seiner Freundschaft ist die der florentinischen Akademie." „Die Geschichte seiner Werke die der Bekanntschaft des Abendlandes mit Plato." In vier Generationen war er der treue Freund, Schützling und Lehrer der Mediceer. Platonisiren gehörte zu den Familientraditionen dieses Hauses [1]). Cosmus stiftete die Akademie, unter der man sich aber keine feste Körperschaft in bindenden Formen, sondern den freien Verein der durch gleiche Tendenz verbundenen Geister verschiedenster Art [2]) vorzustellen

[1]) Sieveking p. 29. Ritter p. 268.

[2]) Ficin giebt in seinem Briefe an Martin Uranius (epistol. libr. XI. p. 936. Tom. I. ed. Basil. 1561.) amicorum nostrorum catalogum non ex quovis commercio vel contubernio confluentium, sed in ipsa dumtaxat liberalium disciplinarum communione convenientium. Wie er selbst mit und in dem Freunde in Deutschland weilt, so will er auch dort der italiänischen Freunde nicht entbehren. Voran steht natürlich das heroische Geschlecht der Mediceer, aber auch alle Uebrigen vermag er summatim zu loben als Solche, die cum Jove Mercurium, literas cum honestate morum verbinden. Und in der That! es finden sich die glänzendsten Namen

hat. Was Pletho in Cosmus [1]) angeregt hatte. sollte durch dieselbe fortgepflanzt und entwickelt werden. Am Abend seines Lebens brachte Cosmus einen grossen Theil seiner Zeit auf seinen Landsitzen zu Careggi und Caraffagiolo zu, wo er aber, wie er sagte, mehr für seine Seele als für den Anbau der Ländereien sorgte. In einem seiner Briefe bittet er Ficin nach Careggi zu kommen, und die Uebersetzung von Platons Gespräch über das höchste Gut, „die Leyer des Orpheus", mitzubringen. Und zunächst zu seinem Privatgebrauch hat Ficin die Werke Platons und der Platoniker übersetzt. Kurz vor seinem Tode schloss er seine Augen, wie er seiner Gemahlin auf Befragen erklärte, „um sie daran zu gewöhnen"; ebenso unterhielt er sich nicht lange vor seinem Tode mit Ficin über

---

jener Zeit verzeichnet. — Ficins Briefe, Vorreden, Commentare (zum Symposion) sind unsere Hauptquellen in Betreff der platon. Akademie. Vgl. Bandini spec. litter. Florent. saeculi XV. Florenz 1751. vol. II. p. 60. und desselben commentar. de platonicae philosophiae post renatas literas apud Italos restauratione, sive M. Ficini vita, auctore Jo. Corsio, nunc primum in lucem eruit Bandini Pisis 1771; ferner Sievekings Schrift; Lorenzo von Medicis Leben von Roscoe, übersetzt von Karl Sprengel Berlin 1797. p. 154—158. — Wegen des blinden Hasses, mit dem Papst Paul II. schon das Wort Akademie verfolgte, vgl. nach Platinas Vorgang (Paulus haereticos eos pronuntiavit, qui nomen Academiae vel serio vel joco deinceps commemorarent) Sprengel p. 136. Voigt p. 479.

1) Es sei gestattet hier an die sinnige Besprechung der Mediceer zu erinnern bei Goethe in seinem Anhange zu Benven. Cellini's Leben, und besonders an die Characteristik Cosmus' (Ausgabe letzter Hand 35. p. 344.): „Cosmus war ohne frühere literarische Bildung; sein grosser derber Haus- und Weltsinn bei einer ausgebreiteten Uebung in Geschäften diente ihm statt aller anderen Beihülfe. Selbst Vieles, was er für Litteratur und Kunst gethan, scheint in dem grossen Sinne des Handelsmannes geschehn zu sein, der köstliche Waaren in Umlauf zu bringen und das Beste davon selbst zu besitzen, sich zur Ehre rechnet. — — seine tiefe Natur hoffte in der auflebenden platonischen Philosophie den Aufschluss manches Räthsels, über welches er im Laufe seines mehr thätigen als nachdenklichen Lebens mit sich selbst nicht hatte einig werden können, und im Ganzen war ihm das Glück als Genosse einer nach der höchsten Bildung strebenden Zeit, das Würdige zu kennen und zu nutzen; anstatt dass wohl Andere in ähnlichen Lagen Das nur für würdig halten, was sie zu nutzen verstehn.

den Tod, und veranlasste Diesen zur Uebersetzung der Xenokrateischen Schrift vom Tode. Unter Lorenzo fiel die eigentliche Blüthezeit der platonischen Akademie. Er selbst verbreitete in seinen für die Italiänische Litteratur einflussreich gewordenen Gedichten die platonischen Gedanken. In seiner altercazione machen sich Stadt und Land den Preis des glücklichen Lebens streitig, und der Philosoph (Ficin) entscheidet dann im Sinne der platonischen Philosophie, wo allein das wahre Glück zu finden sei [1]). Um den platonischen Studien mehr Dauer zu geben, richtete er die Feier des 7ten November ein als Platons Geburts- und Sterbetag. Zum Vorsteher der Ceremonie in Florenz bestimmte er den Franz Bandini; an demselben Tage versammelte sich eine andere Gesellschaft in Lorenzo's Villa zu Careggi, wo er selbst präsidirte. In diesen Gesellschaften war es Gebrauch, dass nach der Mahlzeit einige Stellen aus Platon's Werken ausgehoben und von den Mitgliedern der Gesellschaft erklärt wurden. Durch dies Institut, welches mehrere Jahre dauerte, gewann die platonische Philosophie nebst ihren Anhängern an Ansehn. „Denn wen Lorenzo begünstigte, Den bewunderte Florenz und bald auch ganz Italien." Alles was in den Gedanken dieser fürstlichen Platoniker und dem ganzen dieselben umgebenden Kreise der complatonici an- und durchklingt, findet nun aber seine systematische Begründung und Zusammenfassung in Ficins eigener Wissenschaft [2]).

---

1) vgl. Sprengel. p. 250. 339.

2) Es giebt zwei Gesammtausgaben von Ficin: Basel 1561. 2 Tomi. und (ab innumeris mendis castigata) Paris 1641. 2 Tomi. Ich citire nach der ersteren, obgleich mir zeitweise auch die zweite vorgelegen. Der erste Theil enthält die eigenen Schriften Ficins: de christiana religione (p. 1.); die (zuerst 1482 Florenz erschienenen) 18 Bücher der theologia Platonica de immortalitate animorum (p 78.); die an die biblischen Texte (namentlich an den ascensus Pauli in tertium coelum, die fünf Brode, die Jünger von Emmaus, die Magi aus dem Morgenlande, den Gesang Simeon's u. s. w.) sich anschliessenden Commentare und Predigten (p. 425.), die 3 Bücher de vita (de studiosorum sanitate tuenda, de vita producenda, de vita coelitus comparanda) (p. 493.); die apologia, in qua de medicina, astrologia, vita mundi atque de magis Christum salutantibus agitur (p. 572.), quod necessaria sit ad vitam securitas et tranquillitas animi p. 574.), Epidemiarum antidotus (p. 576.), die libri 12 epistolarum (p. 607.)

Der Grundriss derselben ist leicht zu erkennen; er hat seinen Mittelpunkt in dem Begriff der vernünftigen Seele, die ihrerseits selbst eine centrale Stellung einnimmt, sofern sie, von den fünf Stufen der Dinge oder Arten des Seins, die Ficinus unterscheidet, ebenso viele über als unter sich hat. Wie sie nun dadurch, dass sie in der Mitte steht, alle Stufen untereinander verbindet, indem sich von ihr aus ebenso leicht ein Uebergang zu den niederen wie zu den höheren darbietet, so giebt sie auch Anlass die ab- und aufsteigende Richtung der Betrachtung überhaupt zu unterscheiden. Die Natur aller einzelnen Stufen wird dabei aber durch ihr verschiedenes Verhältniss zu dem Gegensatz des Einen und Vielen, und zu dem mit diesem nahe verbundenen der Unveränderlichkeit und Veränderlichkeit constituirt. Das Viele und zugleich Veränderliche nimmt die unterste Stufe ein, wie das Eine und Unveränder-

---

liber de sole (p. 965.), lib. de lumine (p. 976), die Jugendschrift de voluptate (p. 986—1012.). Ausser den beiden Vorreden des Herausgebers Ad. Henr. Petri (in der ersten ist besonders die Klage zu bemerken: hoc nostro peccato paucissimos, qui se Platonicae philosophiae dedunt, juvenes reperies, quod dolendum, quum nulla ferme sit philosophia, quae propius accedat ad divinos Mosis libros) und dem index giebt die angehängte Gnomologia einen erwünschten Leitfaden durch Ficins Schriften ab. — Der zweite Theil enthält Ficins (mit Erläuterungen versehene) Uebersetzungen aus dem Griechischen in's Lateinische (betr. Dionys. Areopag., Plotin, Priscian (zum Theophrast), Mercurius Trismegistus, Athenagoras, Jamblichus, Proclus, Porphyrius, Psellus, Alcinous, Speusipp, Xenocrates, Pythagoras), mit Ausnahme derjenigen Platons und Plotins; sowie seine Argumenta, Commentaria, Collectanea und Annotationes zum Platon. Von älterer Litteratur mag hier ausser den bereits angeführten Arbeiten von Bandini nur der Aufsatz in Schellhorns amoenitates litterar. I. p. 81. sowie Fabricius bibliothec. latin. mediae et infim. aetat. 1754. II. p. 169. erwähnt werden. Deslandes in seiner bekannten histoire critique de la philosophie Amsterdam 1756. IV. p. 97—100 wird Ficin ebensowenig gerecht als Brucker IV. 1. p. 48—55., der weder den Styl, noch den persönlichen und wissenschaftlichen Character Ficins ganz billig beurtheilt. Besser und vollständiger sind Tennemann Gesch. d. Phil. p. 138—146., Buhle VI. 1. p. 148—159. und besonders Ritter IX. p. 272—291. Ueber die apologetischen Bestrebungen äussert sich anerkennend Guerike allgem. Kirchengesch. 1833. II. p. 583.

liche die oberste; an jenes zunächst schliesst sich dasjenige Eine an, das aber doch in der Veränderung theilbar ist, an Dieses diejenige Vielheit, die unveränderlich ist. Zwischen allen in der Mitte aber steht die Seele, an sich eine untheilbare Einheit und dem Unveränderlichen verwandt, aber zugleich veränderlich und in der Vielheit vorhanden [1]).

Schlagen wir nun zunächst die aufsteigende [2]) Richtung ein, so liegt es nahe, dass uns bei den beiden untersten Stufen weniger mit Ruhe auseinandergesetzt wird, was sie sind, als wie die Nothwendigkeit bei ihnen nicht stehn zu bleiben, sondern über sie hinauszugehn. Ficin geht davon aus, dass der Körper aus Materie und Quantität besteht; zur Materie gehört aber Nichts als Ausdehnung und Affection, die Beide leidende Zustände sind und die Quantität ist, wenn nicht die Ausdehnung der Materie selbst, so doch jedenfalls etwas der beständigen Theilung und den der Materie folgenden leidenden Zuständen Unterworfenes. Der Körper als Körper wirkt oder handelt also Nichts. Dazu ist er weder in sich mächtig, noch zur Bewegung und zur Durchdringung eines andern, Leidenden geeignet genug. In der Ausdehnung wird seine Kraft vielmehr

---

1) Theolog. Platon. III. 1. p. 115. Corpus appellant Pythagorici multa, qualitatem multa et unum, animam unum et multa, Angelum unum multa, Deum denique unum.

2) In der theologia Platonica umfassen die beiden ersten Bücher den ascensus; das dritte den descensus; das vierte die drei Grade der vernünftigen Seele; das fünfte die Gründe für die Unsterblichkeit; der Rest der Bücher sucht durch Widerlegung entgegenstehender Meinungen die eigene Stellung zu befestigen und auszubreiten. Das Compendium Platonicae theologiae (Epist. II. p. 690.) bemerkt zunächst, dass die Theilung der Quantität und die Beimischung der Qualität der Substanz nicht sowohl Förderung als vielmehr Abbruch leiste, verknüpft die Begriffe der Seele und des Lebens, und bezeichnet als das Eigenthümliche des Lebens die Kraft zur Durchdringung, Einigung und Bewegung des Körpers. Aber da hierbei der Körper mehr vom Leben, als das Leben vom Körper abhängt, so wird davon leicht der Uebergang gefunden zu den Engeln und Gott. Ritter IX. p. 288. erwähnt Abweichungen zwischen diesen beiden Darstellungen des Ficinus: mir sind aber weder hier noch sonstwo in den Schriften Ficins irgendwelche von Bedeutung entgegengetreten.

zerstreuet; mit dem Umfang der Masse wächst seine Trägheit, und die Raumerfüllung verhindert gegenseitige Durchdringung. So hat er also den drei zur vollkommnen Wirkung erforderlichen Bedingungen entgegengesetzte, ja! er büsst oft selbst, was er in einer dieser drei Hinsichten gewinnt, in anderer ein, wie z. B. wenn die grössere Sammlung die Kraft an sich zwar vermehrt, eben damit aber zugleich den Körper zur Bewegung und Durchdringung untauglicher macht. Alle Bewegung im Körperlichen ist mithin auf ein Unkörperliches zurückzuführen, und jemehr das Körperliche sich Diesem annähert, desto geeigneter erscheint es auch zur Bewegung. An sich enthält die körperliche Materie aber ebensosehr nur eine unendliche Natur des Leidens, wie Gott eine unendliche Natur des Handelns. Mit der zweiten Stufe, der Qualität, tritt schon die Einheit auf. Denn wo Gegensätze sich finden, beginnt das Wirken der natürlichen Körper, Gegensätze setzen aber die Einheit einer bestimmten Beschaffenheit voraus. Dazu fordert die Verschiedenheit der Wirkungen die Verschiedenheit der Formen, auf der Form beruht also die Wirkung überhaupt. Wie denn auch die Annäherung des Wirkenden an das Leidende früher durch die Qualitäten der Form als durch die Bestimmtheiten der Quantität erfolgt. Natürliche Ursachen bringen Wirkungen hervor, die ihnen an Qualität ähnlich, aber nicht an Quantität gleich sind. Auch wird man nicht gross, durch Annäherung an das Grosse, wohl aber warm durch Annäherung an das Warme. Kein Sinn nimmt die Quantität wahr, ohne dass ihn zuvor die Qualität bewegte; und kein Ding reizt unsere Begierde durch die Rücksicht auf das Viel oder Gross, statt durch die Rücksicht auf das Gute, welches eine Qualität ist. Selbst ein Körper kann aber die Qualität desswegen nicht sein, weil zwei Körper nicht an demselben Orte ohne gegenseitige Beeinträchtigung zusammenschmelzen können, was doch von verschiedenen Qualitäten gilt, und weil die dem Körper unveräusserliche Ausdehnung der Qualität nicht wesentlich ist. Mithin wird die an sich gewissermassen untheilbare Qualität nur in der Richtung des Körpers getheilt. Nicht zur Qualität eigentlich, sondern nur zum Körper rücksichtlich der Quantität gehört die Theilung. Der Qualität dagegen, zumal der in's Enge gebrach-

ten, kommt die Wirkung zu. Aber desswegen dürfen wir auch bei der Form ebensowenig stehn bleiben als bei der Materie. Die Natur der Form ist einfach, wirksam und zum Handeln geschickt, aber im Schoosse der Materie wird sie theilbar, unrein, dem Leiden unterworfen und zum Handeln ungeschickt. Diese Materialisirung der Form beweist, dass die Form in der Materie nicht die erste Form ist, weil sie nicht die reine, wahre und vollkommne Form ist. Sie entsteht und vergeht mit der Materie, und setzt daher ein Höheres als Form und Materie voraus, woher sie ihren Ursprung nimmt. Eben dies Höhere aber ist die Seele. Sie ist die unkörperliche Substanz, die man ausser, in und über den körperlichen Qualitäten anzunehmen hat, als die Körper durchdringend, und ihre Qualitäten als Werkzeuge benutzend. Wie sollten auch wohl diese einzelnen, an sich unbeständigen und ungeordneten Qualitäten in der Reihefolge der Generation eine feste Ordnung bewahren, wenn sie nicht durch die feste Ordnung einer höheren Ursache geleitet würden, wie sollten sie in bestimmten Zeitabschnitten zu denselben Wirkungen zurückkehren, wenn nicht dieselbe Ursache sie immer, und in jenen Zeitabschnitten auf ähnliche Weise führte. Ist nun aber eine solche Substanz als beweglich oder unbeweglich zu setzen? Sie kann ebensowenig das Eine ganz, als das Andere sein. Unbeweglich nicht, weil sie die Quelle der ruhelos in der Materie fluctuirenden Qualitäten sein, beweglich nicht, weil sie doch eben eine höhere Stufe als Diese selbst bezeichnen soll. Desswegen wird sie theils in Ruhe, theils in Bewegung sein müssen. Nun aber hat sie Dreierlei in sich, das Wesen, die Kraft und die Wirkung. Von diesen Dreien ist es nun aber klar, dass die Wirkung nicht in Ruhe sein kann, wenn die beiden ersten sich verändern, und dass auch das Erste nicht bewegt werden kann, ohne dass die nachfolgenden bewegt werden. Mithin wird das Wesen in Ruhe bleiben, und die Wirkung verändert werden, die Kraft aber theils veränderlich, theils unveränderlich sein müssen. Auf die permanente Identität des Wesens weist die Beständigkeit des Gedächtnisses und Willens hin; die Veränderlichkeit der Wirkung zeigt sich darin, dass sie nicht zugleich Alles, sondern stufenweise denkt, und auch zum Ernähren, Vermehren und

Erzeugen des Körpers der Zeit bedarf. Die natürliche Kraft bleibt, weil ihr die gleiche natürliche Intensität ohne Nachlassen zukommt, so lange sie überhaupt ist; die erworbene Kraft aber ändert sich in den Uebergängen von der Potenz zum Actus und zum habitus und umgekehrt. — Auch über diese Stufe müssen wir aber noch hinausgehn, da die Seele nicht Princip der ganzen Natur sein kann. Zwar enthält auch schon das Leben der Seele Vernunft, wie die menschliche Seele zeigt. Aber vollkommner ist doch die beständige Wirkung, welche in Einem Momente auf das Vollkommenste ihr Werk absolvirt, als die der Zeit bedarf; vollkommner das Leben, das ganz zugleich mit sich geeint ist, und sich nicht von sich entfernt, als dasjenige, das durch verschiedene Zeitmomente sich erstreckend nach seinem innern Handeln und Leiden von sich selbst gewissermassen auseinander gezogen wird. Wie es daher ausser den beseelten Leibern viele Körper giebt, so giebt es nun auch ausser den mit Leibern verbundenen Seelen viele körperlose Geister; ja der Begriff der Ewigkeit, in der Diese leben, der unendliche Abstand, der zwischen den Seelen und dem ersten Princip besteht, während derjenige zwischen den Seelen und der Materie nur ein endlicher ist, sowie andre Gründe ähnlicher Art gebieten uns sogar, oberhalb der Seelen eine grössere Anzahl von Stufen der Engel, der reinen Intelligenzen, als unterhalb jener von Stufen der Formen anzunehmen. — Ueber dem Engel aber ist Gott, weil die Seele eine veränderliche, der Engel eine unveränderliche Vielheit, Gott aber eine unveränderliche Einheit ist. Als der Einfachste ist er der Mächtigste, denn in der Einfachheit besteht die Einheit, in der Einheit die Macht. Er ist die Wahrheit und verhält sich daher zum Geiste, als dem Auge der Seele wie das Sonnenlicht zum körperlichen Auge. Wenn unser Körper ganz Auge wäre, so würde er zwar Nichts Anderes sehn als jetzt, aber doch Alles herrlicher und in unveränderlicher Ruhe. So sieht nun auch der Engel die Wahrheit, aber er ist desswegen doch nicht die Wahrheit selbst. Er bedarf ihrer, sie aber nicht seiner. Ihr Reich erstreckt sich weiter als dasjenige des reinen Geistes, und obschon sie als Höchstes über allen niedrigeren Stufen ist, vereinigt sie doch alle Güter derselben auch in sich. Gott ist

darnach ein Licht, das sich selbst sieht, ein Gesicht, das sich selbst leuchtet. Die Seele hat Theil am Geiste, der Engel des Geistes Form, Gott aber ist allen Geistes Ursprung. Die Seele reicht soweit als das Leben, das sie ertheilt; der Geist soweit als die Formen, nach denen er wirkt, aber Gott umfasst auch die Materie mit und Alles überhaupt was zum Begriff des Guten irgendwie in Beziehung tritt. Denn wie als höchste Einheit und Wahrheit, so haben wir Gott auch als höchste Güte zu denken, und diese drei sind Eins. Denn wie schon in den Dingen die Einheit ihres Wesens mit ihrer Wahrheit und Güte zusammenfällt, so fallen jenseits der Dinge diese drei Bestimmungen vollends zusammen. Diese drei tragen daher auch alle Dinge an sich, weil in ihnen wie der erste Anfang so auch das letzte Ziel derselben liegt. Dass es nicht mehrere Götter geben kann, die einander gleich seien, ergiebt sich dann weiter ebenso leicht, als dass es nicht mehrere geben kann, von denen immer Einer dem Andern bis ins Unendliche übergeordnet ist. Es kann nur Einen Gott geben, sofern Gott höchste Einheit, Wahrheit und Güte ist. Denn mit jeder dieser drei Rücksichten für sich genommen streitet die Mehrheit, diese drei Rücksichten selbst fordern sich aber auch gegenseitig. Die wahre gute Einheit, oder die Eine gute Wahrheit, oder die Eine wahre Güte ist der Eine gute und wahre Gott. Weil er die Einheit ist, ist er die Wahrheit; weil er die wahre Einheit ist, ist er die Güte. In der Einheit umfasst, in der Wahrheit entfaltet, durch die Güte ergiesst er Alles. Alles aber, nachdem es von da ausgeflossen ist, fliesst dahin zurück durch die Güte, wird reformirt durch die Wahrheit und zum Einen wiederhergestellt durch die Einheit. Gott ist immer und überall. Er wirkt und erhält Alles in Allem; was er handelt, handelt er durch sein Sein. Er erkennt zuerst sich selbst, dann aber auch alles Einzelne, Unendliches erkennt er. Er hat Willen und bewirkt durch Diesen Alles ausserhalb seiner. Sein Wille ist zugleich nothwendig und frei. Er liebt und übt die Vorsehung.

Nachdem Ficinus so von der niedrigsten bis zur höchsten Stufe aufgestiegen ist, unterlässt er auch nicht, denselben Weg abwärts noch einmal zurückzulegen. Der Hauptsache nach kann Dies natürlich zu keinen neuen Resultaten führen, aber

manche einzelne Seite tritt dabei doch entweder überhaupt als neu oder doch in neuem Lichte hervor. Dies gilt hauptsächlich von dem Seelenbegriff, bei dem als dem Haupt- und Mittelpunkt aller seiner Betrachtungen Ficinus überhaupt am Längsten verweilt. Zunächst macht er uns da mit den drei verschiedenen Graden der vernünftigen Seele bekannt, in deren erstem sich die Weltseele, im zweiten die Seelen der Sphären, im dritten die Seelen der in den einzelnen Sphären enthaltenen lebenden Wesen befinden. Doch werthvoller als die hierauf bezüglichen Untersuchungen, die auch zum Theil sich mehr, als man wünscht, in's Trübe verlieren ist die doch immer von Fleiss und ernster Anstrengung zeugende Zusammenstellung der Gründe für die Unsterblichkeit der Seele [1]). Nicht weniger als 15 solcher Gründe führt Ficinus nämlich nacheinander auf. Die Seele ist unsterblich, weil sie ihre Bewegung aus sich selbst schöpft; weil sie der Substanz nach ruht; weil sie dem Göttlichen anhängt; weil sie über die Materie herrscht; weil sie frei von Materie, weil sie untheilbar ist; weil ihr Sein in ihrem Wesen liegt; weil sie ihr eigenthümliches Sein hat, und niemals sich von ihrer Form trennt; weil es ihr durch sich selbst zukommt, zu sein; weil sie sich unmittelbar auf Gott bezieht; weil sie aus keinem Vermögen besteht, in das sie aufgelöst werden könnte; weil sie in sich kein Vermögen hat, nicht zu sein; weil sie ihr Sein von Gott unmittelbar empfängt; weil sie an sich das Leben ist; und weil das Leben besser ist als der Körper. Zwar bemerkt man leicht, dass diese Gründe nicht alle dasselbe Gewicht besitzen, schon desswegen, weil nicht alle von gleicher Allgemeinheit und mit Recht einander coordinirt sind. Aber eine grosse Wärme wird man dem Ficin bei Erörterung dieses seines Hauptpunktes ebensowenig absprechen können, als das nachdrückliche Bestreben, denselben von allen Seiten her zu beleuchten und sicher zu stellen.

Vergleicht man nun diesen Platonismus Ficins mit demjenigen Pletho's, so wird man ihn seinen Auffassungen nach voll-

[1]) Es ist gleich der erste Gedanke, den die Theologia Platonica ausführt (I. 1.) „si animus non esset immortalis, nullum animal esset infelicius homine."

ständiger, in sich zusammenhängender und übersichtlicher, kenntnissreicher hinsichtlich der Geschichte der Philosophie, treuer im Verhältniss zu den platonischen Originalurkunden, weniger ungerecht gegen den Aristoteles und weniger gleichgültig gegen die christliche Kirche finden, durch Alles Dieses aber befähigter, in weiteren Kreisen verbreitet und eine dauernde Grundlage wissenschaftlicher Discussionen zu werden. Ausdrücklich unterwirft er Alles, was er schreibt, der Billigung der Kirche [1]). Er glaubt Dies aber auch völlig unbeschadet seines Platonismus thun zu können, da er dessen weitgehendsten und tiefgreifendsten Consensus mit der Offenbarung behauptet. So entwickelt ein Brief an Braccius Martellus (epist. VIII. p. 866.) — der zugleich dem Seb. Baduerus und Bernhardus Bembus, clarissimis Venetorum ad Summum Pontificem oratoribus, mitgegeben wird, „ut certioribus auspiciis ad Summum Pontificem accedatis, publicam totius Italiae penes illum, quam optat, concordiam firmaturi — die concordia Mosis et Platonis [2]) in dem Maasse, dass er mit der Versicherung anhebt: qui te ad academiam vocant, non tum ad Platonicam disciplinam quam legem Mosaicam exhortatur, und mit der Erwartung schliesst: tu vero postquam academiam ingressus mysteria haec ab his heroibus intus acceperis, ac insuper alia plura atque majora quae non capit epistola, forsitan Petri voce „bonum", clamabis, „bonum est hic esse, faciamus tria tabernaculorum millia". Gleich beim Eintritt in die Academie, heisst es darin, wird dir Parmenides mit dem Beweise begegnen, dass es nur einen einzigen Gott gebe, der aller Dinge Ideen, d. i. Muster und Gründe eminentissime enthält oder vielmehr hervorbringt; Melissus und Zeno beweisen dass allein Gott in Wahrheit sei, alles Uebrige nur scheine; Timaeus zeigt dass die Welt von Gott seiner Güte wegen geschaffen sei, und zwar seien zuerst Himmel und Erde geschaf-

[1]) Am Schlusse der theologica Platonica steht die autoris protestatio: in omnibus quae aut hic aut alibi a me tractantur, tantum assertum esse volo, quantum ab ecclesia comprobatur (p. 424.), und gradeso äussert er sich auch im prooemium: „adeo ut non aliter quodvis apud nos probatum esse velimus, quam divina lex comprobet.

[2]) vgl. meine mehrfach angeführte Monographie p. 369. 383., und Theil II. dieses Werkes p. 345 seq.

fen, dann der Lufthauch ringsum über die Wasser ergossen, und Dies Alles werde solange bleiben, als es dem göttlichen Willen gefalle; Gott habe den Menschen sich selbst so ähnlich gemacht, dass er der einzige Verehrer Gottes auf Erden und Herr über alles Irdische sei; der Politicus, Protagoras, Menexenus, Critias erörtern, dass die Menschen ursprünglich von Gottes Kraft aus der Erde geschaffen, und unter die beständige Hut göttlicher Geister gestellt seien, dass Ein Bote Gottes ihnen das Gesetz mitgetheilt habe, und dass sie einst am Ende des Weltlaufs auf Gottes Geheiss aus der Erde auferstehen würden; Philebus, Theaetet, Phaedon, Phaedrus, Sokrates verlegen unsere Glückseligkeit in die Aehnlichkeit und den Genuss Gottes; der Athenische Greis lehrt, durch das Wort Gottes sei die Welt geordnet, Gott sei aller Dinge Maass, zumal, wenn Gott Mensch werde; die Stolzen seien gleichsam Rebellen wider Gott, die Demüthigen dagegen Gott lieb; Allen aber stehe das göttliche Gericht bevor, gleichviel ob sie zur Unterwelt hinab, oder zum Himmel aufgestiegen seien; Hermias, Herascus, Coriscus werden darüber belehrt, dass Gott, aller Dinge Führer und Ursache, Vater zugleich und Sohn sei, und dass in seiner besonderen Liebe das höchste Gut bestehe; Dionys darüber, dass um den König aller Dinge Alles seinethalb, und er alles Guten Ursache sei, und dass die seligen Geister darnach in Ordnungen getheilt würden, je nachdem sie die Macht Gottes als wirkende Ursache, oder die Weisheit als Vorbild, oder die Güte als Zweck aller Dinge betreffen. Ebenso werden die Syracusaner belehrt, dass göttliche Mysterien mit Gründen nicht begriffen, sie selbst aber durch Sinnesreinheit Gott so ähnlich würden, dass wie von einem sprühenden Feuer das Licht plötzlich im Geiste erglänze, und sich selbst forternähre. Du wirst den Pamphylier Herus erblicken, der auf göttlichen Befehl von den Todten zurückkehrt, um den Lebenden die Schicksale der Seelen zu verkündigen; um dich durch die Elysischen Gefilde, welche die Unsrigen Paradies nennen, zu geleiten und Dich auf die Unterwelt, das Fegefeuer und den Lymbus hinzuweisen. Dasselbe vielfach mit Gründen bestätigend, empfiehlt Dir Sokrates, das Zeitliche zu verachten und das Ewige zu verfolgen, lieber Unrecht zu leiden als zu thun, das begangene Unrecht rasch zu bereuen

und zu bekennen, und immer das Gericht vor Augen zu haben, er ermahnt uns durch das Meer dieses Lebens wie auf dem Schiffe der genauesten Vernunft zu fahren, bis wir durch das göttliche Wort sicherer und glücklicher vorwärts zu kommen vermöchten. Auch Laches fordert zu Reue und Bekenntniss der bösen Thaten auf; der edle Charmides führt alle Uebel des Leibes und des Schicksals auf die alte Zuchtlosigkeit der Geister zurück, sowie er die Herstellung der Unsterblichkeit von der Geistesreinheit abhängig macht. Endlich verkündigt Kritias im innersten Heiligthum der Akademie das Mosaische Orakel von dem Menschen als der letzten Schöpfung Gottes (in Uebereinstimmung mit Protagoras), von dessen Gottähnlichkeit und der besonderen Gnade Gottes, die ihn mit allen Gütern des Leibes, der Seele und des Glücks zu fortdauerndem Genusse ausgestattet, von seinem Aufenthalt in einem sicher abgeschlossenen Garten, unter beständigem Frühling und dem Genuss heilsamer Früchte: aber auch von der allmäligen Abkehr des Menschen vom Göttlichen zum Vergänglichen, von dem Verschwinden der Gnade und dem Eintritt aller möglichen Uebel und Arbeiten, von dem Versetzen aus jenen Gärten in sehr andersartige Umgebungen. Dass dies Unglück durch die Nachstellung eines bösen Dämons mittelst der Lockspeise einer ungewohnten Lust eingetreten sei, bezeugen auch Timaeus, Phaedrus und Diotima. Aber Critias schliesst daran noch die Unzufriedenheit Gottes mit dem Menschen, und das zur Reinigung des Bösen, zur Wiederherstellung der ursprünglichen Reinheit gesandte diluvium. Nachdem dann noch des goldenen Ausspruchs Platons gedacht, dass man solange sich bei seinen Vorschriften beruhigen solle, bis ein Heiligerer als der Mensch auf Erden erscheine, der Allen den Quell des Lebens eröffnete, und dem Alle folgten, wird daran erinnert, dass Plotin und Philo den göttlichen Verstand als Gottes Sohn zu verehren gebieten, der von Gott Vater ausfliesse wie vom Redenden das Wort, oder noch besser vom Licht das Leuchten (a luce lumen), dass Jamblichus nach dem Zeugniss der Aegyptier Gott als den Vater und Sohn seiner selbst bezeichnet, dass er und Proclus von den Engeln, Erzengeln und Herrschaften berichten, dass Letzterer nach den Orakeln der Chaldäer von der Vatermacht in Gott,

von dem vom Vater ausgehenden Verstande und der feurigen Liebe redet, und dass endlich zu seiner grössten Bewunderung Amelius in dem täglich in den Heiligthümern verlesenen prooemium des Evangelium Johannis Alles zusammengefasst erblicke. In Uebereinstimmung hiermit entwickelt ein anderer Brief (p. 868. Paulo Ferobanti, insigni theologo) „die Bestätigung des Christlichen durch das Sokratische", indem er davon ausgeht, dass Sokrates zwar nicht „der Figur nach" wie Hiob und Johannes der Täufer, aber doch in einer gewissen Abschattung Christum vorherbezeichnet habe. Auch der weise Sokrates sei von der Göttlichkeit seines Geistes und dem angebornen vaticinium veranlasst, alles Vergängliche dem Ewigen nachzusetzen, nur auf den Seelenschaden bedacht, als Arzt der Seelen sich ganz dem Dienst der Liebe zu weihen, in aller Demuth und Einfalt, um dafür einem sicheren Tode entgegenzusehn. Sein ganzes Verhalten vor Gericht, im Gefängniss und am Abend vor seinem Tode, die darauf bezüglichen Weissagungen, ja sogar der Kelch, der Segen und der Hahn, die dabei vorkommen, werden erwähnt, und durch Dies Alles soll der christliche Glaube — unter Anderm auch gegen Lucians Verspottung — vertheidigt werden. Doch Ficin bricht ab in seiner Parallele, weil er bei kleinen Geistern eine üble Aufnahme befürchtet und nicht so missverstanden sein will, als mache er einen Rival Christi aus dem Sokrates, den er doch nur als Vertheidiger heranziehe. Diese wechselseitige Bestätigung, welche Ficin zwischen der Offenbarung und dem Platonismus annimmt und welche sich als eine Grundvoraussetzung durch alle seine Darstellungen hindurchzieht, kann er nun aber begreiflicherweise nicht für eine zufällig entstandene halten, sondern er stützt sie auf die bekannte, auch von Pletho ja mit so grossem Nachdruck vertretene Theorie von dem Zusammenhange aller religiösen und philosophischen Wahrheit, der sich durch die Jahrhunderte hindurchziehe, und an sich und namentlich auch an den Stellen, wo er besonders deutlich hervortritt, ein redendes Zeugniss von der göttlichen Providenz ablegen soll. Nach dieser Theorie scheidet Ficins Kritik nämlich von Anfang an alle Gestalten der früheren Geschichte, in die beiden Hauptgruppen der ausserhalb und innerhalb dieser bedeutsamen Continuität Stehenden. Bei Jenen wird einfach das Zusammenfallen ihrer thesis mit einer der untergeordneten Stufen, über die sich der ascensus erhebt, nachgewiesen, und dieser Nachweis enthält schon in sich die ganze Widerlegung derselben. Der körperlichen Natur entspricht der Materialismus der Kyrenaiker Demokrit's und Epicur; der Qualität der Formalismus der Kyniker und Stoiker; bei der Seele ist namentlich Heraklit stehn geblieben, auf die reinen Intelligenzen haben sich Anaxagoras und Hermotimus beschränkt. Von dieser Seite angesehn würde Platon mit seinem Vorgänger Sokrates und seinem Nachfolger Aristoteles nur als der natürliche Abschluss einer sich aus sich selbst entwickelnden wissenschaftlichen Reihe erscheinen. Doch Das ist offenbar nicht die Meinung Ficins; auch in Betreff jener zurückbleibenden Standpunkte liegt bei ihm vielmehr die Meinung im Hintergrunde, dass dieses vollständige Heraustreten der einzelnen Stufen nacheinander auch nicht ohne Beziehung auf die Erkenntniss der vollen Wahrheit gewesen sein könne, die sich wie ein heiliger aber nicht immer gewürdigter Besitz durch alle Zeiten hindurchziehe; für Platon selbst aber wird immer das entscheidende Wort des Numenius an die Spitze gestellt, das ihn einen Attischen Moses nennt. Er bekommt dadurch eine Art von Mittelstellung zwischen Moses und Christus; Aegypten wird damit zu dem wichtigsten Verbindungsgliede, und in Aegypten besitzt auch die sechsgliedrige Kette der Einen alten und überall mit sich selbst stimmenden Theologie, deren Abschluss Platon bezeichnet, ihr erstes Glied in dem vom Philosophen zum Priester, vom Priester zum Könige gewordenen, und zuletzt selbst unter die Götter versetzten Mercurius Trismegistus [1]). Er wird um einige Generationen jünger gesetzt als sein Vorfahre, der Astrolog Atlas, der Bruder des Physikers Prometheus, der zur Zeit, als Moses geboren wurde, in Aegypten geblüht haben soll. Er heisst der erste Theolog, weil er zuerst unter den Philosophen sich vom Physischen und Mathematischen zur Betrachtung des Göttlichen gewandt hat, seine auch ins Griechische übersetzten Werke enthalten nicht nur die tiefsten Geheimnisse von Gott, den Dämonen und der Seele, son-

[1]) vgl. Tom. II. p. 1836. argument zum Pimander.

dern auch die merkwürdigsten Prophezeiungen von dem Sturz des Heidenthums, der Ankunft Christi und dem jüngsten Gerichte. Augustin führt diesen entweder auf astronomische Kenntniss oder auf dämonische Offenbarung zurück; Lactanz aber nahm keinen Anstand ihn unter die Sibyllen und Propheten zu versetzen. Unter seinen Werken sind die wichtigsten der vom göttlichen Willen handelnde Asclepius, und der auf Gottes Macht und Weisheit bezügliche Pimander. Ersteren hat Apulejus in's Lateinische übersetzt, letzterer ist erst neuerdings durch das Verdienst des Leonardus Pistoricensis aus Macedonien nach Italien gebracht. Beiden Werken hat Ficinus seinen Fleiss zugewandt, indem er vor Allem ihre Uebereinstimmung mit der Offenbarung hervorhebt. So heisst es gleich im ersten der 14 Dialoge des Pimander, dass in ihm Mercurius die Mosaischen Geheimnisse zu behandeln scheine. Denn Moses sah die Finsterniss über dem Abgrund, und den Geist des Herrn über den Wassern, Mercurius aber sah einen gewaltigen Schatten sich dem Feuchten zuwenden, und das Letztere vom Worte des Herrn erwärmt. Jener verkündigt, dass Alles durch das mächtige Wort des Herrn geschaffen sei, und dieser behauptet Consubstantialität und Einigung zwischen der Intelligenz (mens) als Vater, und dem Worte, dem Alles erleuchtenden Lichte als Sohn, sowie das wunderbare Hervorgehn des Geistes (spiritus) aus Beiden; nicht minder die Bildung aller Dinge nach dem Muster des Wortes, und die Schöpfung des Menschen nach dem Bilde und der Aehnlichkeit Gottes, die Unterwerfung der sinnlichen Welt unter den Gebrauch des Menschen, aber auch die Abkehr des Letzteren vom Intelligibeln zum Körperlichen, und damit das Uebel und den Tod. Auch das Mosaische: Wachset, mehret Euch und füllet die Erde, soll sich ganz beim Mercurius finden, und Dieser überhaupt nach göttlichem Beschlusse ebenso der Führer der Aegyptier sein, wie Moses der Hebräer [1]).

[1]) Für die Perser wird dem Zoroaster eine ähnliche Rolle vindicirt, z. B. Prooem. in Plotin. Tom. II. p. 1537. In Zoroaster soll Enoch zu erblicken sein nach der christiana relig. in cap. 26., wo überhaupt grosses Gewicht auf den alten und allgemeinen Verkehr gelegt wird, der zwischen Griechenland, Persien, Aegypten, Syrien, Chaldaea und Judaea

Aus dem Commentar zum zweiten Dialog hebe ich nur die Uebereinstimmung mit der evangelischen Wahrheit hervor, die in der ausschliesslichen Bezeichnung Gottes als des Guten gefunden wird mit Rücksicht auf das Wort Christi, dass Niemand als nur Gott gut sei. Bei Gelegenheit des dritten Dialogs, in dem von den seligen Intelligenzen der Himmel die Rede ist, warnt er vor der heidnischen Auslegung desselben, und stellt sein monotheistisches Bekenntniss allen den unreinen und gottlosen Folgen derselben mit Nachdruck entgegen. Nicht minder streitet er beim zehnten Dialog gegen die Meinung als werde die Verbindung einer vernünftigen Seele mit einem der Vernunft entbehrenden Körper im Sinne der Seelenwanderung gelehrt. Was der elfte enthält, ist Dasselbe, was, nur lauter noch, im Evangelium Johannis verkündigt wird; beim dreizehnten wird der Christ ausdrücklich ermahnt, sich an den Tiefen der Wiedergeburt zu erbauen, und so wird denn überhaupt das ganze Werk zu Gottes Ehre in die Welt gesandt, und mit der Ueberzeugung, dass es besonders den aus der Heidenwelt hervorgehenden Lesern zur Erleuchtung dienen werde. Ganz ähnlich stellt Ficin in seinen commentariis sich auch zum Asclepius, dessen Uebereinstimmungen mit der Offenbarung er gerne hervorhebt, dessen Abweichungen er aber auch, wo er sie nicht etwa durch allegorische Auslegung zu beseitigen vermag, unbedenklich als heidnische Irrthümer characterisirt. Id enim gentium vates, heisst es im Commentar zum 9ten, ganz als profan bezeichneten Capitel (p. 1867), ut Balaam, ut Sibyllae videntur habere, ut lucem patiantur, et tenebras, et lucida et opaca vaticiniorum intervalla, puraque interdum et nonnumquam impura [1]).

Zwischen Mercurius und Platon in der Mitte stehn nun Orpheus, Aglaophemus, Pythagoras und Philolaus. Doch wird es genügen, wenn wir mit Uebergehung dieser Zwischenglieder

stattgefunden haben, und die Zurückführung heidnischer Autoritäten auf alttestamentliche rechtfertigen soll.

[1]) vgl. auch cap. 12. comm. p. 1869. nos autem deum illum ignoramus et stultitiae relinquimus gentilium u. s. w. sowie cap. 93. u. 14. comm. p. 1870.

die Tradition jener Ideen, die wir zuerst bei Mercur gefunden haben, beim Platon wieder aufnehmen. In dieser Absicht wird es aber nöthig sein, zuerst des Interesses zu gedenken, das Ficin schon dem persönlichen Leben Platons zuwendet. Das Eigenthümliche seiner Biographie besteht nämlich offenbar weniger in der möglichst vollständigen Sammlung und kritischen Sichtung der ihm zugänglichen Nachrichten über Platon als vielmehr in der Hervorhebung aller der wunderbaren und bedeutsamen Züge, die schon das Alterthum, wie wir wissen, in seine hierauf bezügliche Tradition eingeflochten hatte; und in der Ausmalung eines persönlichen Bildes, in dem Ficin zugleich die Idee des wahren Philosophen wie mit den Fingern gezeigt haben will [1]. Gegenwärtig wird ein unbefangener Leser diese Biographie nicht ohne Erstaunen über den merkwürdigen Wechsel lesen können, der darin zwischen ganz verständigen Bemerkungen und seltsamen Ueberschwänglichkeiten herrscht. Dass die apollinischen Beziehungen nicht fehlen, mag vielleicht noch weniger auffallen, als dass Ficin auch aus dem Horoscop, das Julius Firmius dem Platon gestellt, den Beweis für dessen Beredsamkeit und himmlischen, für die Geheimnisse der Gottheit befähigten Sinn führt. Die Reisen bilden natürlich ein sehr wichtiges Moment in dem philosophischen und religiösen Bildungsgange Platons. Bei Gelegenheit der Akademie, als des von Platon gewählten Aufenthalts wird als das Motiv des Platon dabei, auf die Autorität des Basilius und Hieronymus, die Absicht angegeben, durch die Ungesundheit des Locals das Uebermaass seiner Gesundheit in asketischer Weise zu dämpfen. Die Angriffe antiker Spötter und Gegner werden erwähnt und widerlegt, aber mit grösserer Freude gedenkt er der laudes Platonis, die sich bei Augustin, Dionys dem Areopagiten, Cyrill und Andern finden. Er selbst aber schliesst für sich mit dem schwunghaften Bekenntniss des Apulejus: nos Platonica familia nihil novimus nisi festum laetum coeleste supernum. Ganz den gleichen getheilten Eindruck macht Ficin auch in seinen Bemerkungen über den schriftstellerischen Character Platons. An

[1]) vgl. den Brief de platonica philosophi natura, institutione, actione epist. IV. p. 761. mit den Eingangsworten de vita Platonis p. 763.

bewundernder Liebe fehlt es dabei nicht, wohl aber zeigt sich uns auch hier Kritik und Auffassung noch auf der frühsten Stufe ihrer Entwickelung. Dahin gehört vor Allem sein Mangel an tieferem Verständniss für die dialogische Form der platonischen Schriften überhaupt, bei aller Werthschätzung derselben im Einzelnen. Er wiederholt mehrfach die Bemerkung, dass Platon, was er in seiner eigenen Person rede, wie in den Briefen, den Gesetzen und der Epinomis für ganz gewiss, was er dagegen in den übrigen Büchern durch den Mund des Sokrates, Timaeus, Parmenides, Zeno, erörtere, nur für wahrscheinlich gehalten wissen wolle [1]), und es ist leicht abzusehn, welche verwirrende Wirkung dies Nichtverstehn der dialogischen Absichten Platons sowol überhaupt als auch namentlich durch Ueberschätzung des in jenen drei ausgezeichneten Quellen Enthaltenen mit sich führen musste. Aber weder in der Biographie noch in den Commentariis hat man auch die eigentliche platonische Hauptleistung des Ficin zu suchen, als solche ist vielmehr die Uebersetzung [2]) anzusehn, der man weder Treue

[1]) Tom. I. ep. IV. p. 766. ep. VIII. p. 867.

[2]) Fabricius (ed. Harl. 1793. vol. III. p. 126–128.) nennt Ficin's Uebersetzung fida quidem at molesta nec omnino perspicua. Noch härter tadeln sie unter Andern Crispus (de Plat. caute leg. II. 6. 270.) und Huet (de clar. interpr. p. 295.), die auch dem Carpentarius und Nannius ihren Anschluss an Ficin zum Vorwurf machen, sowie Brucker, der (p. 54.) den Vorzug bedauert, den man der berühmteren Arbeit des Ficin vor „dem Fleisse des Serranus" gegeben habe. Anerkennender und gerechter wird dagegen in neuerer Zeit geurtheilt. So heisst es z. B. bei Buhle G. d. Phil. VI. 1. (1800) p. 153. Man hat ihm sehr Unrecht gethan, und jene Uebersetzungen (des Plato und Plotin) gar nicht geprüft, wenn man ihn häufiger Missdeutungen der Originale beschuldigt, und diese aus seinen Neuplatonischen Vorurtheilen, was die Missverständnisse in Ansehung des Plato betrifft, erklären will. Ficins Uebersetzungen schmiegen sich so an den Originaltext an, dass man unmittelbar aus ihnen auf den Text im Griechischen und die bestimmte Lesart desselben sicher schliessen kann; daher sie auch die Stelle von Handschriften des Originals vertreten, und den Herausgebern der Platonischen Dialoge zur Kritik des Textes überaus nützlich gewesen sind. Dabei sind sie deutlich und selbst gut Lateinisch; und es dürfte immer eine schwere Aufgabe sein, eine neue lateinische Uebersetzung des Plato zu veranstalten, die bei gleicher Treue und wörtlicher Genauigkeit deutlicher wäre, wobei denn doch im-

noch Eleganz absprechen wird, sobald man nur die eigenthümlichen Schwierigkeiten bedenkt, die damals mit einem solchen ersten und allgemeinen Unternehmen verknüpft sein mussten, und deren allgemeine Verbreitung und bis auf den heutigen Tag dauernde Wirkung nur dem unermüdlichen Fleisse entspricht, den Ficin auf ihre Anfertigung gewendet hat. Das Bewusstsein, welches Ficin selbst von ihrem Werthe besass, spricht sich in den wiederholten Erzählungen aus, in denen er über ihre Entstehung und überhaupt über die Geschichte seiner platonischen Studien berichtet [1]). Nicht sein eignes Verdienst will

---

mer Ficin's Vorarbeit sehr viel erleichtern würde. Dass Ficin viele Stellen im Plato unrecht verstanden und übersetzt habe, ist freilich wahr; aber es war Dies eine unvermeidliche Folge der Schwierigkeiten, mit denen er dabei zu kämpfen hatte, und die er doch immer noch glücklicher überwand, als mancher seiner späteren Tadler sie überwunden haben würde.“ Auch Tennemann IX. p. 133. nennt Ficin's Uebersetzung eine „im Ganzen wohlgerathene, correcte, fliessende und doch grösstentheils treue“, und ähnlich urtheilen Ritter p. 273., Ueberweg p. 10. Man liest sie jetzt am Besten in der Bekkerschen Platonausgabe, wo sie abgedruckt ist partim e Florentina editione, partim e Veneta anni 1491. (I. 1. p. XIV.). Den Antheil Anderer, und zum Theil sehr bedeutender Gelehrten an seiner Uebersetzung bezeichnet Ficin selbst mit den Worten: Ne forte putes, tantum opus editum temere, scito quum jam composuissem., antequam ederem, me censores huic operi plures adhibuisse, Demetrium Atheniensem, non minus philosophia et eloquio, qûam genere Atticum, Georgium Antonium Vespatium, Joan. Baptistam Boninsegnium, Florentinos, visos Latinae linguae Graecaeque peritissimos, usum praeterea acerrimo Angeli Politiani doctissimi viri judicio, usum quoque consilio Christophori Landini et Bartholomaei Scalae, virorum clarissimorum. Die Sage von der drastischen Kritik, die Marc. Musurus — dessen (in der Aldina vom J. 1513 abgedrucktes) Loblied auf Platon Leo X. bestimmt haben soll, ihn zum Erzbischof von Epidaurus zu machen — an der ersten Seite der Uehersetzung geübt haben soll, findet sich bei Menagius (Antibailleti II. p. 157.), Zwinger u. A. wird aber von anderer Seite (z. B. Moneta) verworfen. Vgl. Fabricius p. 127. Schellhorn Amoenitat. litt. I. p. 95. (der auch sonst einiges Bemerkenswerthe in Betreff der Uebersetzung zusammenstellt p. 89 seq.).. Falls sie begründet ist, zeugt auch sie von Ficin's unermüdlichem Eifer.

[1]) Wie ernst es Ficin nach pythagoreisch-platonischem Vorbilde mit seinen Veröffentlichungen nahm, zeigen die beiden Briefe, in denen er über seine frühsten Arbeiten berichtet. Epist. XI. p. 933. heisst es nämlich:

er damit rühmen, aber die Hand derselben Vorsehung, die durch alle früheren Zeiten hindurch für das Wiederaufleben der Wahrheit nach kürzeren oder längeren Zwischenräumen ihrer Verdunkelung gesorgt hat, erblickt er auch in dem Kennerblicke des Cosmus [1]), der ihn zuerst zur platonischen Arbeit

---

Argonautica et hymnos Orphei et Homeri atque Proculi theologiamque Hesiodi, quae adolescens, nescio quomodo, ad verbum mihi soli transtuli, quem admodum tu nuper hospes apud me vidisti, edere numquam placuit, ne forte lectores ad priscum deorum daemonumque cultum jamdiu merito reprobatum revocare viderer. Dann erwähnt er, dass er einen schon als Knaben verfassten Commentar zum Lucrez verbrannt habe. Und p. 929. Anno salutis humanae 1456 quo ego quidem annos aetatis agebam tres atque viginti, tu (sc. Philippus Valor.) vero natus es, primitias studiorum meorum auspicatus sum a libris quatuor institutionum ad Platonicam disciplinam. Ad quas quidem componendas adhortatus est Christophorus Landinus, amicissimus mihi, vir doctissimus. Quum autem ipse et Cosmus Medices peregissent eas, probaverunt quidem, sed ut penes me servarem consuluerunt, quoad Graecis litteris erudirer, Platonica tandem ex suis fontibus haurirem. Eas enim partim fortuita quadam inventione partim Platonicorum quorundam Latinorum lectione adjutus effeceram. Platonem deinde Platonicosque Graecos aggressus institutiones illas paulatim libris sequentibus emendavi. Neque tamen librum ipsum placuit abolere, quem tamquam liberum primogenitum meum eo anno genueram quo tu natus es cet. Nicht bloss in seinem geschmackvollen Briefstyl, der noch besser ist als der Styl seiner wissenschaftlichen Darstellungen erinnert Ficin an Hamann, sondern auch darin, dass er platonische Institutionen vor seiner Kenntniss des platonischen Originals schrieb, wie Dieser Sokratische Denkwürdigkeiten vor unmittelbarer Bekanntschaft mit Xenophon und Platon. Beide Männer rangen auch in ganz ähnlicher Weise mit ihrer, ihnen oft zum Vorwurf gemachten Dunkelheit, die aber zum Theil in den behandelten Gegenständen, zum Theil selbst in ihrer Absicht begründet lag, und die jedenfalls nicht so gross war, wie oft behauptet worden. Für Ficin vgl. die von Schellhorn p. 81. angeführten Stellen aus Epist. IV. und III. und die offenbar zu weit gehenden Urtheile des Letzteren p. 82. 83. 33. Ueber Ficin's Fleiss ebenda p. 35., wo auch auf die temporis parsimonia hingewiesen wird, die Ficinus mehrfach und in sinniger Weise empfiehlt.

[1]) Ficin's Dankbarkeit gegen Cosmus spricht sich überall auf das Lebhafteste aus. So z. B. in der epist. dedic. zu d. libr. de vita p. 493: ego — patres habui duos, Ficinum Medicum, Cosmum Medicen. Ex illo natus sum, ex isto renatus. Ille quidem me Galeno tum medico tum Platonico commendavit, hic autem divino consecravit me Platoni. Et hic

berufen, in der Gunst des Mediceischen Hauses, das ihm die vollständige Durchführung derselben ermöglicht hatte. So heisst es z. B. (Tom. II. p. 1129.) in seiner Widmung an Lorenz v. Medici [1]): Gottes Providenz, die mit starker Hand Alles be-

---

similiter atque ille Marsilium Medico destinavit. Galenus quidem corporum, Plato vero medicus animorum. Und in einem Brief an Lorenzo p. 649. Multum equidem Platoni nostro debeo, sed Cosmo non minus debere me fateor. Quum enim virtutum ideam Plato semel mihi monstraverat, eam quotidie Cosmus agebat. u. s. w.

[1]) Aus der parallelen Darstellung im Prooemium zum Plotin hebe ich zunächst (Tom. II. p. 1537.) die Erwähnung Plethos hervor, dann den Umstand, dass Ficin, als er 30 Jahr alt war (1463) den Mercur für Cosmus in wenigen Monaten, und sodann den Platon übersetzte. Ehe er auch zu der von Cosmus sehnlichst gewünschten Uebersetzung des Plotin kommen konnte, starb Cosmus. Aber den bei Lebzeiten aus gütiger und weiser Rücksicht verschwiegenen Wunsch inspirirte der Abgeschiedene der ihm verwandten Seele des mit Ficin unter demselben Horoscop (sub Saturno Aquarium possidente) zur Zeit, als Ficin den Platon in Angriff nahm, geborenen Picus, der genau an demselben Tage, fast zur Stunde, in welcher Plato ausgegeben wurde, nach Florenz zum Ficin kam, und Diesen zur Uebersetzung Plotins bestimmte. Dass die göttliche Providenz sich in dieser Weise auch auf das philosophische Studium erstrecke, begründet er dann weiter wie aus der Nothwendigkeit einer philosophischen Vertretung der Religion, so anderseits aus der irreligiosen, namentlich auch die Providenz läugnenden Richtung der damaligen philosophischen Welt. In der ersten Beziehung heisst es: Non est profecto putandum acuta et quodammodo philosophica hominum ingenia unquam alia quadam esca praeterquam philosophica ad perfectam religionem allici posse. In der andern aber wird gesagt: Totus enim ferme terrarum orbis a peripateticis occupatus in duas plurimum sectas divisus est, Alexandrinam et Averroicam. Illi quidem intellectum nostrum esse mortalem existimant; hi vero unicum esse contendunt; utrique religionem omnem funditus aeque tollunt, praesertim quia divinam circa homines providentiam negare videntur, et utrobique a suo etiam Aristotele defecisse, cujus mentem hodie pauci praeter sublimem Picum complatonicum nostrum ea pietate qua Theophrastus olim et Themistius, Porphyrius, Simplicius, Avicenna et nuper Plethon interpretantur. Si quis autem putet tam divulgatam impietatem tamque acribus munitam ingeniis sola quadam simplici praedicatione fidei apud homines posse deleri, is a vero longius aberrare palam re ipsa proculdubio convincetur: majore admodum hic opus est potestate, id autem est vel divinis miraculis ubique patentibus, vel saltem philosophica quadam religione philosophis eam libentius

rührt, mit sanfter Alles anordnet, wollte die heilige Religion
nicht nur durch Propheten, Sibyllen und heilige Lehrer schützen,
sondern auch durch philosophische Methode und Eleganz
schmücken, damit die Frömmigkeit, die doch allein alles Gu-
ten Ursprung ist, ebenso sicher unter den Vertretern der Be-
redsamkeit und Weisheit einhergehn als im eigenen Hause ru-
hen könne. Religion sollte ein Gemeingut nicht nur der Un-
gebildeten, sondern auch der Gebildeten sein. Darum sandte
der allmächtige Gott zu bestimmter Zeit Platons Geist aus der
Höhe, der durch sein Leben, seinen Geist und seine Beredsam-
keit die heilige Religion bei allen Völkern verherrlichen sollte.
Da aber die platonische Sonne bis auf diese Jahrhunderte nicht
den Lateinern ganz aufgegangen sei, so habe Cosmus ihn zu
diesem Werke bestimmt, das er, von früh auf ein Verehrer des
Platonismus, denn auch nicht im Vertrauen auf eigene Kraft
sondern auf göttliche Hülfe unternommen habe. So habe er
dem Cosmus schon 10 Dialoge, dem Petrus 9 weitere überrei-
chen können, auch dem Julian von Medici sei Einzelnes gewid-
met, wie anderseits dem Friedrich von Urbino. Aber dem Lo-
renz gehöre nun doch das Ganze, wie er selbst ihm ganz ge-
höre. Zwar glaube er keineswegs den platonischen Styl in sei-
nen Büchern ganz ausgedrückt zu haben, aber er zweifelt auch,
ob Das überhaupt jemals selbst einem Gelehrteren gelingen
werde. Denn dieser Styl gleiche mehr einem göttlichen Orakel
als menschlicher Beredsamkeit; er sei oft von donnernder Ge-
walt, oft von nektarischer Süsse, immer aber enthalte er himm-
lische Geheimnisse. Wie die Welt, so weise auch er, als eine
Welt für sich, durch Nutzen, Ordnung und Schönheit auf Gott
hin. Desswgen sollen denn auch nicht Kinder und Rohe, son-
dern solche Männer wie Lorenz aus Plato schöpfen. Plato ver-
kündige seine Offenbarungen auch nicht eher, als nachdem er
die Seelen gereinigt, vom Sinnlichen abgezogen, zum Ewigen

---

auditaris quandoque persuasura. — Auch in dem prooemium zur Theologia Platonica sowie oft bewegt Ficin sich in demselben Gedankenkreise. So schliesst der Brief an Bessarion (ep. I. p. 617.) „Venerunt, jam venerunt saecula illa, Bessarion, quibus et Platonis gaudeat numen, et nos omnis ejus familia summopere gratularemur.

hingekehrt habe. Auch scherze er zuweilen, aber der platonische Scherz sei würdiger als der stoische Ernst. Ebenso mische er in weiser Absicht Fabeln und anderes Dichterische ein. Im Dialog verhandele er Alles, um wirksamer zu überzeugen, um seinen Freunden ein Andenken zu setzen, um dieselbe Sache nach ihren verschiedenen Seiten zur Discussion zu bringen und um durch Abwechselung zu ergötzen. Zum Schlusse wird dann die Philosophie beschrieben, wie sie, entsprungen aus dem Haupte der höchsten Weisheit, wie Diese aus dem des höchsten Gottes selbst, bei den Völkern umhergeirrt sei, bis Plato sie allein und zuerst auf die höchste Stufe erhoben, als eine Priesterin bekleidet und zugleich mit Blumen geschmückt habe. Sobald sie die akademischen Gärten verlasse, erscheine sie schmucklos und ungeweiht. Dagegen wenn sie zu diesen zurückkehre, fände sie die alte Würde, den alten Schmuck, die alte Ruhe wieder. Zu dieser Philosophie ladet er daher auch alle Alter und Arten der Menschen ein, indem er ihnen die grosse Verantwortlichkeit vorhält, wenn Menschen Das verfolgen und zerstören sollten, was Gott selbst den Menschen bereitet. „Denn die Rechte des Herrn hat die Tugend gemacht, die Rechte des Herrn hat sie erhöht; sie wird nicht sterben, sondern leben, und die Werke des Herrn erzählen."

Erst jetzt sind wir, wenn ich nicht ganz irre, in den Stand gesetzt, Ficin's Standpunkt nach seiner ganzen eigenthümlichen Bestimmtheit zu übersehn. Denn nach allem Beigebrachten wird es keines besonderen Beweises mehr bedürfen, dass Ficin's eigentliches und letztes Motiv ein religiöses war, die Absicht nämlich, der in seinem Zeitalter überall wahrgenommenen Irreligiosität entgegenzutreten, zugleich aber auch, dass er in der Philosophie das wirksamste, wenn nicht gar das allein wirksame Mittel zur Erreichung dieses Zweckes erblickte. Dieser Gesichtspunkt selbst ist es, der bei Ficin der Kritik unterworfen werden muss, alles Andere dagegen immer nur unter Voraussetzung und nach Maassgabe derselben. Philosophie und Religion fasst er durchgehends als Mittel und Zweck in ihrem Verhältniss zu einander, beide lassen sich daher bei ihm in keiner Weise von einander trennen. Nun lässt sich freilich leicht der innere Widerspruch, der schon in diesem Gesichtspunkte als solchem liegt, constatiren, und auch die fortschreitende Erfahrung der geschichtlichen Entwickelung, deren Zeugniss Ficin selbst und ausdrücklich für seine Voraussetzungen aufrief, hat ihm nicht Recht gegeben. Zur Wiederherstellung des Offenbarungsglaubens hat die Philosophie ungleich weniger geholfen, als die sola simplex fidei praedicatio und die in unmittelbarstem Zusammenhange mit Dieser sich entwickelnden Glaubenskämpfe. Aber so leicht es auch für uns gegenwärtig ist, ein derartiges Urtheil zu fällen: so ungerecht wäre es doch auch von Ficin schon den reformatorischen Gedanken, der erst in der nächstfolgenden Generation die Herzen bewegen sollte, zu fordern. Sieht man aber von Diesem ab, so bleibt es doch noch immer anerkennenswerth, dass Ficin ein so tiefes Gefühl für die Noth der damaligen Irreligiosität hatte, und leicht erklärlich ist es auch, dass er dieser Noth, für deren Entstehung er mit Recht in überwiegender Weise Das, was man damals Philosophie nannte, verantwortlich machen durfte, auf ihrem eigenen dem philosophischen Boden entgegenzuarbeiten gedachte, zumal Das was er Philosophie nannte, ebenso sehr eine religiöse Macht als eine philosophische Leistung zu sein schien. Die Philosophie war ihm der Platonismus, der Platonismus selbst aber nur die reinste und reifste Form derjenigen Offenbarungsideen, die ausserhalb der alttestamentlichen Welt, und doch in wesentlicher Uebereinstimmung mit der biblischen Wahrheit die Geschichte der Menschheit durchzogen hatten. War diese seine geschichtliche Auffassung von der continuirlichen Tradition der Wahrheit nur überhaupt richtig, so konnte der Eindruck, den sie machte, auch nicht anders als ein imponirender sein, und er konnte in Folge dessen glauben, schon ein Grosses für die Religion geleistet zu haben, wenn er auch nur jene allgemeinsten Ideen von dem dreieinigen Gott [1]) und der unsterblichen

[1]) Ausdrücklich nimmt er aber dabei in Abrede, dass die Trinität selbst schon bei Platon vorkomme. „Ego igitur extra controversiam assero, trinitatis Christianae secretum in ipsis Platonis libris numquam esse. Sed nonnulla verbis quidem quamvis non sensu quoquomodo similia. Similiora vere in sectatoribus ejus, qui floruere post Christianam, in Numenio, Ammonio, Plotino, Amelio, Jamblico, Proclo. Qui quum et omnes

Seele dem allgemeinen Bewusstsein näher brachte und fester einpflanzte. Mit Bedacht und Absicht geht er daher auch auf die positiven Lehren der christlichen Kirche nicht weiter ein, als soweit ihm diese schon in jener allgemeinen Tradition mitgegeben zu sein scheinen. Nicht sowohl religiöser Indifferentismus [1]) hält ihn davon ab, ihn, den Priester und dankbaren Schüler des heil. Thomas [2]), den Freund und Lehrer so mancher Car-

Joannis evangelium legissent, et quidam insuper Dionysii Areopag. libros, nonnulla trinitati similia libenter usurpaverunt, ordinesque angelorum et nomina susceperunt, tamquam Platoni suo Mosis sectatori plurimum consentanea. Quamobrem Aur. Augustinus cet.

[1]) Weder von allem Indifferentismus, noch auch von unbefugter Vermischung des Christlichen, namentlich biblischer Ausdrücke mit Profanem wollen wir den Ficin ganz freisprechen. Nach der ersteren Seite ist das Bedenklichste wohl die von Ritter p. 276. angeführte Stelle aus de christ. relig. 4., von der zweiten haben wir mehrfache Proben bereits angeführt, die sich (vgl. Schellhorn p. 67. 78—81. 83. 86.) leicht vermehren liessen. Doch gilt es in beiden Beziehungen Beglaubigtes von Unbeglaubigten, vorzugsweise an der Hand seiner Schriften zu scheiden, und namentlich auch auf die Entschuldigung zu achten, die sich für beiderlei Verirrungen aus seinem Hauptgesichtspunkt ergiebt. Wir vertheidigen es mithin nicht, wenn er dem Platon als einem Heiligen eine Lampe anzündete, den Platonismus in den Kirchen gepredigt wissen wollte, und aus einem platonischen Dialog das Fundament christlicher Lehre ableitete, und Aehnliches: aber alles Derartige darf und muss nach seiner vorwiegenden Richtung benigne interpretirt werden.

[2]) Factum providentia Florentini praesulis Antonini quominus a Platonis lectione quam inde a pueris summopere adamavit, in perniciosam haeresim prolapsus fuerit. Bonus enim pastor quum adolescentem clericum suum nimium plus captum Platonis eloquentia cerneret, non ante passus est in illius lectione frequentem esse, quam quum D. Thomae Aquinatis IV. libris contra gentes conscriptis quasi quodam antipharmaco praemuniret. (Aus Zen. Acciaiol. praef. zum Theodoret. nach Fabricius) Den Thomas, „splendor theologiae", erwähnt er z. B. Theol. Plat. II. 12. p. 110. u. ö. Sehr bezeichnend ist auch seine innige Verehrung für Savonarola. Epist. XII. p. 963. „Nonne divina clementia Florentinis indulgentissima integro ante hunc autumnum quadriennio nobis istud praenuntiavit? Per virum sanctimonia sapientiaque praestantem Hieronymum ex ordine praedicatorum, divinitus ad hoc electum." Vgl. Schellhorn p. 73. 74. 108. Brucker p. 52. Mit der ernsten Kritik seines Zeitalters, die Ficin in dem zuletzt erwähnten Briefe (d. d. 12. Dec. 1494.) vom sittlichreligiösen Standpunkte aus übt, contrastiren eigenthümlich

dinäle [1]), als vielmehr seine Ueberzeugung von Dem, was nothwendig und erreichbar sei gegenüber dem philosophischen Unglauben seiner Zeit. War seine geschichtliche Auffassung richtig, so lag es dann auch weiter nahe, die Aufgabe der Philosophie weniger in das Erfinden oder Entdecken neuer Wahrheiten, in persönliche Leistungen überhaupt, als nur in das treue und entschlossene, reine und vollständige Fortführen der uralten Traditionen zu verlegen. Waren doch die einflussreichsten Philosophen der Vorzeit, ein Pythagoras, ein Platon und Plotin Dies nur eben dadurch geworden, dass sie gleichsam verschiedene, an Reinheit und Vollständigkeit verschiedene Lesarten eines und desselben heiligen Textes zu sein schienen; und wenn ein Aristoteles freilich sich nicht ganz in gleichem Maasse in diesen Kreis einfügen liess, so war er, als Schüler des Platon, doch auch wenigstens nicht ganz von demselben ausgeschlossen; ganz abgesehn davon dass Ficin, wenn schon mir nicht ein einziges hartes Wort bekannt ist, das er gegen den Aristoteles [2]) selbst geredet hätte, im Stillen doch auch den

die demselben wegen seiner goldenen ingenia und herrlichen inventa gezollten Lobsprüche in dem Brief (d. d. 13. Sept. 1492.). Ep. XI. p. 344: „hoc enim saeculum tamquam aureum liberales disciplinas ferme jam extinctas reduxit in lucem, grammaticam, poësim, oratoriam, picturam, sculpturam, architecturam, musicam, antiquum ad Orphicam Lyram carminum cantum. In weiterem Verlauf werden dann noch die Deutsche Buchdruckerkunst und die astronomischen Leistungen erwähnt. — Diese entgegengesetzten Wahrnehmungen von geistiger Grösse und religiöser Verwahrlosung, die Ficin an seinem Zeitalter machte, konnten ihn wohl in seiner Absicht bestärken, durch Philosophie der Religion aufzuhelfen. — Auf sein Priesterthum beruft er sich ausdrücklich ep. VII. p. 855. „quod pia sit Platonis disciplina."

[1]) Wegen Ficin's Beziehungen zu Innocenz VIII. s. Schellhorn p. 57. zu Römischen Purpurträgern p. 59. zu Sixtus IV. p. 75—78. Ebenda steht auch (p. 115) das Urtheil des Cardinals Bona, der ihn als Platonicorum princeps bezeichnet, qui fere solus ex Platonicis inoffenso pede percurri possit.

[2]) An Hermolaus Barbarus schreibt Ficin (p. 869) „Neque vero putare quemquam volumus Hermolaum atque Marsilium ob id forsan minus vel esse vel fore conjunctos, quod alter quidem Aristoteli favere potius videatur, alter vero Platoni. Nam in eodem veritatis virtutisque cultu sumus unum, in quo Plato et Aristoteles non esse unum non potuerunt.

Aristoteles etwas mit verantwortlich machen mochte für den die beiden damaligen Aristotelischen Hauptschulen beherrschenden Unglauben. In diesem Zusammenhange lässt sich sogar seine enthusiastische Vorliebe für den Neuplatonismus, die allerdings seiner unbefangenen Auffassung des ursprünglichen Platonismus theilweise im Wege stand, und die ausserdem ihn mehr noch in die Fesseln des astrologischen, magischen und anderweitigen Aberglaubens[1]) verstrickte, als es sonst wohl der Fall gewesen wäre, milder beurtheilen, als wie es oft geschehen ist[2]). Denn wenn Ficin nun doch einmal den Platonismus gerne in Einklang dachte wie mit dem Aristoteles einerseits so auch mit der alttestamentlichen Offenbarung anderseits, wie hätten ihn da nicht die den christlichen Zeiten angehörigen Neuplatoniker

---

Ueber Ficin's Verh. zu Aristoteles vgl. Tennemann p. 146. und die richtige Bemerkung bei Schellhorn p. 71, dass Ficin überhaupt kein Parteigänger war. „Nullaque quae possit, scriptis tot millibus extat Litera Marsili, sanguinolenta legi.“

1) Nach Schellhorns (amoenit. lit. I. p. 119—136.) verständiger apologia pro Mars. Ficino magiae postulato braucht es des Lärms nicht mehr, den man oft über diese Seiten in Ficins Character geschlagen hat, ohne dabei Ficins kränkliche Leibesconstitution, sein melancholisches Temperament, die in seiner Familie heimische Disposition für bedeutsame Träume und Gesichte, die im biblischen Text, in den Ansichten seiner Zeitgenossen, und vor Allem in seiner philosophischen Auffassung liegenden Anknüpfungspunkte gehörig mit in Anschlag zu bringen. Vgl. z. B. Brucker p. 52. 53. der („hodie, in tanta philosophiae luce!“) wenig Menschenkenntniss verräth, wenn er Ficin die Bedeutung so verübelt, die Dieser der „grandior stella in Laurentiana tecta cadens und dem Gewitter mit Beziehung auf Lorenzo's Tod giebt (praef. in Plotin.), dagegen viel Argwohn, wenn er Ficin in seinen über Astrologie mit Politian und Pico gepflogenen Verhandlungen mehr von Furcht als von Gründen bestimmt werden lässt. Ruhiger urtheilt dagegen Ritter p. 277 seq. — An der bekannten Verabredungs- und Erscheinungsgeschichte mit Michael Mercati ist mir fast das Merkwürdigste, dass man, wie Ficin es thut, soviele Beweisgründe für die Fortdauer der Seele entwickeln, und doch auf das Verlangen nach einer besonderen Bestätigung durch eine derartige Verabredung eingehn kann. Vgl. Schellhorn a. a. O. p. 111—113. (wonach sich auch die von Perty (myst. Erscheinungen II. p. 149.) angenommenen Widersprüche in dem Bericht des Baronius von selbst berichtigen), und Brucker p. 55.

2) Vgl. z. B. Brucker p. 52. 55. Tennemann p. 139. u. s. w.

interessiren sollen, in denen auch Aristoteles gleichsam wieder zurückgenommen in den Platonismus schien. Nirgends denkt er daran, Christliches aus Neuplatonischem abzuleiten, wohl aber deutet er einen in umgekehrter Richtung erfolgten Einfluss mehrfach an, und jedenfalls konnten sie dem Christlichen noch eine Stufe näher zu stehn scheinen als der ursprüngliche Platonismus[1]). Alle Vorwürfe, die den Ficin mit Recht treffen, haben daher ihre eigentliche Wurzel weniger in seinem religiösen oder philosophischen[2]) Standpunkt, als in den Mängeln seiner geschichtlichen Auffassung. Wenn wir aber hinzufügen, dass er nach dieser Seite überhaupt zu den ersten Bahnbrechern der Neuzeit gehörte, und dass in unseren Augen seine Uebersetzungen schon allein ein treffliches Document für sein auf Urkundlichkeit[3]) gerichtetes Streben sind, so werden wir im Ganzen das Verdienstliche seiner Erscheinung überwiegend finden im Verhältniss zu seinen allerdings auch vorhandenen Mängeln.

Es ist eine grosse Anzahl anziehender Gestalten, sowohl Derer, die in näherem oder weiterem Kreise noch die Persönlichkeiten Pletho's und Ficin's umgeben, als auch Solcher, die später und ohne derartige persönliche Beziehungen die Sache des Platonismus weiter geführt haben, die Einen im engeren Anschluss an die platonischen Texte, als Handschriftensammler[4]),

---

1) Die Feindschaft der Neuplatoniker gegen das Christenthum beurtheilt Ficin sehr hart, und ist er geneigt, vorzugsweise auf persönliche und unberechtigte Motive, wie Menschenfurcht und Hochmuth zurückzuführen, da er nicht daran zweifelt, dass der alte Sinn der heidnischen Theologen von ihnen wie von Numenius und Philo nur desswegen hat erkannt werden können, weil sie sich dabei des göttlichen Lichtes der Christen, eines Johannes, Paulus, Hierotheus, Dionys d. Areop. u. s. w. bedient hätten.

2) Brucker p. 55. rechnet Ficin unter die Philosophaster; Tennemann p. 144. lässt ihn den Hauptzweck seines Strebens, philosophische Gewissheit, offenbar verfehlen, weil die Ansicht von der Welt nach Ideen kein Wissen, sondern nur ein Glauben gestattet.

3) Vergleiche was über den Mangel dieser Eigenschaft bei Pletho, Bessarion, Georg v. Trapez. Bernhardy Griech. Littg. p. 619. sagt.

4) Allgemeines wegen der platonischen codices siehe Fabricius p. 123. Bernhardy Gr. Littg. p. 629. Unter der grossen Anzahl von handschriftlichen Schätzen, mit denen Aurispa 1423 aus dem Orient nach

Uebersetzer [1]), Herausgeber [2]), Kritiker und Erklärer [3]), die Anderen mehr nur der inhaltlichen Seite und dem Philosophischen

---

Venedig zurückkehrte, werden auch diejenigen Platons, Plotins und Proclus ausdrücklich erwähnt (Sprengel p. 30. 83. Voigt p. 143. Heeren II. 45.). Anton da Massa soll, wie von der Aristotelischen Politik und Plutarch so auch von den Werken Platons die erste Abschrift besessen haben. Ueber Janus Laskaris derartige Expedition vgl. Ficins Ep. XI. p. 937. dazu Schellhorn p. 29. Bernhardy Gr. Littg. p. 633.

1) Auch in der Reihe der platonischen Uebersetzer tritt Manuel Chrysoloras voran, dieser eigentliche Ahnherr der neueren griechischen Studien in Italien, der Schüler Plethos, dessen Ruhm aber früher sowohl erblühte als auch verblühte als derjenige seines Lehrers (vgl. Sieveking p. 24. Bernhardy Gr. Lg. p. 630. der seine Uebersetzung der platonischen Republik in Laur. Codd. Lat. Pl. 89. cod 50. erwähnt). Ausser den bereits oben erwähnten Leon. Bruno und Decembrio (Briefe, bezw. Republik) seien hier nur noch Palla Strozzi, der in seiner Verbannung zu Padua den Joh. Argyropulos ins Haus nahm und später selbst u. A. auch Platonisches übersetzte (vgl. Fabricius 136. Voigt 152. 204.), und Antoninus Cassarinus (Republik handschriftlich in Barcelona vgl. Volger im Philologus 1858. p. 195.) und als Uebersetzer ins Italiänische Bembus, Erizzo, Franz Columbus (Fabr. 58. a.), Nic. Trivisanus, Octav. Maggi (Fabr. 136.) erwähnt.

2) Editio princeps ist die Aldina v. J. 1513. Manutius erwähnt in seiner supplicatio an Leo X. neben den eigenen Verdiensten auch diejenigen des Marcus Musurus, dessen elegans carmen elegiacum in laudem Platonis zugleich abgedruckt wird (vgl. Fabricius III. p. 128. Bernhardy Gr. Lg. p. 634. Haferkorn Leo X. als Mäcenas u. s. w. Rostocker Inauguraldiss. Dresden 1872. p. 23. — ‚Ex Aldino exemplo fere dimanavit editio praestans" u. s. w., nämlich die Basler v. J. 1534, um die sich Simon Grynaeus und Oporinus verdient gemacht. Dann folgen die Basler v. J. 1556, die Stephaniana 1578 (nach Serranus Anordnung, unter Benutzung des Cornarius u. A.), die Laemariana (Lugduni 1590.) „consilio Is. Casauboni usus videtur, Stephanian. lectionem sequitur, ordinem vero scriptorum Ficini retinet"; die Francfurter v. J. 1602. In den Widmungen und Vorreden dieser älteren Ausgaben spiegeln sich sehr characteristisch die in den platonischen Studien sich zur Geltung bringenden Tendenzen. Das Gleiche gilt von den Specialausgaben, bei denen die blosse Thatsache des seltener oder häufigeren Erscheinens oft damit zusammenhängt.

3) Ueber die Kritik der Griechen, des Demetrius Chalkondyles, Janus Laskaris, Marcus Musurus bemerkt Bernhardy Gr. Lg. p. 620, dass es ihnen wohl an diplomatischer Gewissenhaftigkeit, aber nicht an einem

zugewandt [1]), noch Andere als begeisterte Verehrer und Nachahmer der künstlerischen Form im Ganzen und Einzelnen [2]),

---

gewissen Sprachgefühl gefehlt habe, um aus ihren eher fehlerhaften als vorzüglichen Handschriften lesbare Texte zu ziehen. — Politians in seinem nahen Verhältniss zu Ficin ist schon oben gedacht worden, er nennt Ficin philosophum principem in secta principe, der, glücklicher als Orpheus, in der Platonischen Philosophie die wahre Euridice wieder an's Licht gerufen habe, sein Charmides wurde viel gepriesen; über sein Verhältniss zur platon. Dialektik vgl. Prantl G. d. Logik p. 170.; sonst über ihn Fabricius 146. Schellhorn 41. 51. 64. 135. Ueberweg p. 12. Bernhardy Röm. Littg. ed. 3. I. p. 101. Haferkorn a. a. O. p. 13. u. s. w. — Für Uebersicht der zu Platon erschienenen Erklärungsschriften sowie überhaupt für litterarische Nachweisung beziehe ich mich auf Fabricius ed. Harless 1793. vol. III. p. 57—194. (wo auch Croll notitia literaria de Platone vor der Bipontiner Ausgabe, der betreffende Abschnit in Tennemanns System der Platon. Philos. (1792. I. p. XXVI—XXXIII. II. p. XIV. III. p. IV—V.) und p. 141. Ph. Labbei conspectus Aristotelis et Platonis interpretum 1657. Paris. erwähnt werden). Vgl. auch den Zusatz zu Fabricius catalog. Platonicorum in den actis philosoph. XVIII. p. 900—911.

1) Unter diesen ist der bedeutendste Name der des Joh. Picus von Mirandula (an den sich sein Neffe Joh. Franciscus anschliesst), dessen nahes Verhältniss zu Ficin schon oben berührt ist. Das Neue, was er in den platonischen Ideenkreis hineinbringt, beruht vor Allem auf der Beziehung zur Cabbala, die er ihm giebt.

2) Nur um die Vielseitigkeit der platonischen Wirkung auch hier zu constatiren, seien einige Einzelnheiten hier zusammengestellt. Von Ugo Benzi heisst es, dass er eben so fertig über Platon als über seine griechischen Aerzte zu reden verstanden habe (Voigt 259.). Aber auch der Professor des Rechts zu Pisa, Philippo Decio, der Lehrer Leos X. citirte oft den Platon (Haferkorn a. a. O. p. 16.). Niccolo Niccoli, der im Rufe stand, alle Todten und Lebenden zu tadeln, vergriff sich doch an Platon ebensowenig als an Virgil, Horaz und Hieronymus (Voigt p. 158.). Beccadelli wollte die Unzüchtigkeit seines Hermaphroditus durch die platonischen Epigramme decken (Voigt 464.). In Vittorino's da Feltre Schule zu Mantua wurde nicht bloss Platon und Aristoteles gelesen, sondern die Einrichtung selbst zeugte von platonischem Geist (Voigt 252—253. Raumer Gesch. d. Paedagogik I. p. 32—35.). — Feinen Sinn für platonische Formschönheit finden wir bei Christophor Landino, der in seinen disputationes Camaldulenses Platon und Cicero nachahmte, aber auch in der Aeneide eine Einkleidung für platonische Lehrsätze erblickt, bei einem Pietro Bembo, dem Grafen Castiglione u. s. w.

oder selbst auch als Gegner. Doch wir müssen der Versuchung widerstehn, auf alle diese verschiedenen Kategorien ausführlicher einzugehn, nicht bloss weil wir durch dieselben mehr als wir dürfen nach der philologischen und litterargeschichtlichen Seite abgelenkt würden, sondern auch, weil manche derselben der Natur der Sache und dem gegenwärtigen Stande unserer Kenntniss nach sich zweckmässiger im Anschluss an die einzelnen Dialoge als von ihnen losgelöst betrachten lassen. Indem wir uns daher darauf beschränken, nur gelegentlich und nach Maassgabe unseres nächsten Bedürfnisses einzelne jener Seiten weiter zu verfolgen, gehn wir sofort zu Cudworth über, dessen Name das dritte Stadium in der Erneuerung des Platonismus bezeichnet. Vertritt nämlich Pletho das antikirchliche, Ficin das vorreformatorische Stadium des platonischen Humanismus, so sehen wir den Letzteren dagegen bei Cudworth mitten in der protestantischen Umgebung England's.

Zwischen Ficins und Cudworths[1]) schriftstellerischer Wirksamkeit liegen fast 2 Jahrhunderte, die reich an den entscheidendsten Umwälzungen waren auf dem Gebiete des Lebens wie der Wissenschaft. Bei einer Vergleichung ihrer Standpunkte kann es mithin nicht befremden, bei dem Späteren manches Neue zu finden, für das sich schwer oder gar nicht bei dem Früheren eine Anknüpfung nachweisen lässt. Doch nicht sowol auf diese Seiten haben wir hier an erster Stelle zu reflectiren, als vielmehr auf die durch den Namen Platons vermittelte Fortführung der auch schon bei Ficin vorhandenen Tendenzen.

[1]) The true intellectual system of the universe. London 1678. ed. 2. 1743. an sich und zumal durch Mosheims Uebersetzung und Bearbeitung — systema intellectuale hujus universi seu de veris naturae rerum originibus commentarii, quibus u. s. w. Jena 1733. und Lugd. Batav. 1773 — eins der einflussreichsten Werke für die neuere Philosophie und Geschichtschreibung der Philosophie. Vgl. Brucker IV. 1. p. 433 seq. IV. 2. p. 178. 275. 361. VI. p. 358. 9. 547. 757. Tiedemann Geist der specul. Phil. V. p. 492 seq. Meiners Gesch. der Ethik II. p. 48 seq. Buhle VI. p. 788 seq. Tennemann X. p. 500. Hegel Gesch. d. Ph. III. p. 398. Ritter VII. p. 436. Ueberweg p. 38. 45. 59. 93. 122. Stöckl Gesch. d. Ph. p. 624. Erdmann §. 267. 2. §. 278. 1. 3. 288. 7. Auch bei Kirchen- und Dogmenhistorikern (z. B. Guerike, Hagenbach, Dorner u. A.) wird Cudworth erwähnt.

Und nach dieser Seite hin wird uns nun die grosse Zusammengehörigkeit Beider nicht anders als überraschen können. Erblickte Ficin im Platonismus das philosophische Heilmittel wider die Schäden des religiösen Lebens, unter denen ihm die materialistische Läugnung der Providenz oben an stand, so will Cudworth ihn vornämlich gegen den auf die mechanische Naturphilosophie sich berufenden Atheismus[1]) in's Feld führen. In ziemlich gleicher Weise bestimmt sich daher auch bei Beiden die Auswahl der auf Seiten des Platonismus vorzugsweise berücksichtigten Gedanken und Schriften. Und eine Hauptangelegenheit ist bei Beiden das Verhältniss klarzulegen, in welchem diese Gedanken wie zu früherer Religion und Philosophie, so zu späterer Philosophie und Theologie gestanden haben sollen. Doch grade nach dieser Seite hin lassen sich nun auch die characteristischsten Differenzen aufzeigen.

In dem labyrinthischen Bau des grossen Intellectualsystem, würde es nicht eben leicht sein, sich rasch zurechtzufinden, zumal die Weitläuftigkeit seiner Darstellung uns dieselben Wege zuweilen noch zum zweiten Male gehen heisst, die wir bereits hinter uns zu haben wähnten, — wenn nicht der Verfasser selbst durch seine voraufgeschickten Argumente sowie durch eine inhaltsreiche und übersichtlich gehaltene Vorrede dafür gesorgt hätte, dass die Hauptgesichtspunkte seines Unternehmens in völliger Klarheit heraussträten. Von dieser Vorrede gehn wir daher auch zunächst aus, und tragen in das aus ihr Beigebrachte das Wichtigste aus der Darstellung selbst ein.

Cudworth geht davon aus, dass es eine dreifache irrthümliche Auffassung des fatum geben könne und gegeben habe. Es kann nämlich entweder ein fatum Dei nescium angenommen

[1]) Gegen diejenigen, welche Existenz und Wirksamkeit des Atheismus damals bezweifelten, wird praef. p. LVI. ed. Lugd. Bat. sehr treffend bemerkt: sunt certe multi quos vitae usus et consuetudo certius atque ipsi vellent edocuit, esse omnino homines qui Deum rejiciunt et ferre nolunt. Interim non idcirco tantum liber hic exaratus est, ut ad officium illi revocentur, qui sine ullo circuitu Deum esse negant, quorum uti incredibilis est dementia, ita numerus exiguus, verum etiam ut eorum sanentur et communiantur animi, quibus de Deo Deique cultu dubitatio quaedam injecta est.

werden, oder ein solches, welches die göttliche Natur nicht aufhebt; in letzterem Falle aber kann das göttliche fatum entweder als ein gewaltsames und die natürliche Gerechtigkeit aufhebendes, oder auch als ein moralisches und natürliches gedacht werden. Bei der ersten Auffassung verschwindet die Möglichkeit aller Religion; denn ein derartiges fatum ist Nichts Anderes als die Nothwendigkeit der Dinge, wie sie sich aus der Beschaffenheit der des Sinnes entbehrenden und mit Nothwendigkeit bewegten Materie von selbst ergiebt. Mit der zweiten Auffassung verträgt sich allerdings Religion, aber die natürliche Sittlichkeit wird beseitigt, da die sittlichen Gegensätze lediglich von der Willkühr der unendlichen Macht abhängig gemacht, und für die menschliche Freiheit kein Raum gelassen wird. Endlich die dritte Auffassung nimmt zwar einen Gott, als unendlich mächtige und der Vernunft theilhaftige Natur an, von der der Ursprung des Sittlichen und der Zusammenhang der Dinge mit Nothwendigkeit ausfliesst; aber für eine sittliche Verantwortlichkeit bleibt auch nach dieser dritten Auffassung ebensowenig ein Raum, als nach den beiden andern. Dagegen beruht die Unversehrtheit aller Religion auf den drei Grundvorschriften: 1. von der Existenz Gottes als einer unendlich mächtigen und vernünftigen Natur, die die Welt lenkt, 2. von der ewigen und unveränderlichen Beschaffenheit des Guten als der eigenen Natur Gottes, und 3. von der Freiheit des Menschen und seiner Verantwortlichkeit für seine Handlungen. Auf diesen drei Vorschriften beruht auch das wahre Intellectualsystem des Universums, das als wahr bezeichnet wird im Gegensatz zu den falschen Auffassungen von dem Ursprung der natürlichen Dinge, und als Intellectualsystem im Unterschiede von den Systemen der sichtbaren und körperlichen Welt. Widerlegung des Atheismus, Vertheidigung des Naturrechts und der Freiheit bezeichnet Cudworth daher als die drei Aufgaben, die er sich dem Zusammenhang der Sache nach gesetzt hatte. Nur die erste derselben hat er aber nach dem umfassenden Maasstabe seiner Anlage einigermassen zur Ausführung zu bringen vermocht, von der zweiten liegen in der Schrift de aeterna et immutabili rei moralis seu justi et honesti natura nur bedeutsame Anfänge vor, von der dritten fehlen aber auch diese.

Diesem Plane entsprechend erörtert Cudworth im ersten Capitel diejenige Art der Physik, welche Alles auf untheilbare Körperchen zurückführt, und welche die Grundlage der ersten irrthümlichen Auffassung vom fatum, und somit auch des Atheismus bilden soll. Nur die Demokritische Form dieser Physik will er gelten lassen, da Epikurs Einführung der Freiheit in deren System ihm als etwas dessen Grundgedanken durchaus Widerstrebendes gilt. Wenn es schon an sich eine Thorheit sein soll, Gott läugnen und die Freiheit behaupten zu wollen, so scheint ihm dies Letztere doch mit der Atomenlehre doppelt unvereinbar. Aber nicht erst bei Demokrit[1]) und Leucipp soll diese Art der Philosophie entstanden sein, sondern dieselbe einen viel älteren Ursprung haben. Schon Posidonius bezeichnete als ihren eigentlichen Urheber den Phoenicier Moschus [2]) aus der vortrojanischen Zeit; und auch Aristoteles legt sie der Mehrzahl der alten Philosophen bei; die Monaden des Pythagoras werden nach Ecphantus und Aristoteles Zeugniss für Atome erklärt; Empedocles wird nur desswegen von Lucrez so sehr gelobt, weil er schon vor Demokrit die gleiche Ansicht gehegt, und auch die Homoiomerien des Anaxagoras sollen nur eine Entstellung derselben gewesen sein. Was auf Demokrit und Leucipp als Neues und Eigenthümliches zurückgeht, ist mithin nur die atheistische Richtung. „Igitur huic homini" heisst es p. 30. sodalique ejus Leucippo hanc gloriam relinquamus, primum omnium eos philosophiae hujus praecepta cum impietatis professione conjunxisse, purosque et incorruptos fontes perversissimis et impiis consectariis depravasse." Bei dieser Unterscheidung zwischen der Atomenlehre an sich und deren atheistischem Missbrauch ist es Cudworth daher auch möglich,

---

[1]) Auch dass Protagoras nicht Urheber gewesen sei, erörtert Cudworth p. 17. „ego vero nec Democritum nec Protagoram, nec Leucippum primos dogmatis hujus auctores crediderim — quoniam tres hi philosophi Deum esse negarunt — nullo enim modo a me impetraverim, ut doctrinam hanc credam ab homine atheo excogitari potuisse." Auf die Unzulässigkeit des hierin liegenden Schlusses hat schon Mosheim hingewiesen (not. c.).

[2]) Ueber die Identität dieses Moschus, mit dessen Schülern Pythagoras verkehrt haben soll, mit Moses handelt Cudworth p. 18.

sich selbst für dieselbe zu erklären. „Philosophia corpuscularis et theologia non modo non pugnant inter se, verum etiam naturali quodam vinculo conjuncta sunt“ (p. 2. argum. §. 27. vgl. p. 48. die Ausführung). Nach seiner Ueberzeugung ist es durchaus richtig, dass in den Körpern ausser Grösse, Figur, Lage, Bewegung und Ruhe Nichts ist, und dass die Formen und Qualitäten, die in den unbeseelten Körpern zu sein scheinen, nur verschiedene Anhäufungen und Mischungen der unsere Sinne verschiedentlich afficirenden Sachen seien. Er bewundert den Scharfsinn jener ältesten Zeiten, die schon so lange diese Wahrheit entdeckt habe. Weit entfernt, den Atheismus zu befördern, sei sie vielmehr dessen kräftigste Widerlegung. Denn, richtig verstanden, ist Nichts unzweifelhafter als das Grundprincip dieser Physik, dass aus Nichts Nichts wird, oder dass von Nichts Nichts bewirkt werden kann, woraus dann weiter folgt, dass beim natürlichen Entstehn Nichts schlechthin Neues hervorgebracht werden kann, dass die Qualitäten und Formen der unbeseelten Körper von ihrer Grösse, Figur, Lage und Bewegung der Theile nicht getrennt seien, und dass mithin die Geister als immaterielle Naturen für sich existiren, daher denn auch die pythagorische Praeexistenz auf keinem anderen Fundamente als Diesem ruhe. Zwar Platon und Aristoteles haben die Atomistik durch Einführung ihres Begriffs der Materie mit ihren Formen und Qualitäten verdrängt; doch er vermuthet, dass Aristoteles hierzu vornämlich nur durch den Vorgang des Platon, Platon selbst aber hauptsächlich durch seinen Widerwillen gegen den Atheismus verführt sei, welcher doch, ebenso wie der Satz, dass aus Nichts etwas werden könne, ungleich näher liege, wenn man die Atome nicht annimmt. In zwei Stücken soll die Atomistik nämlich alle übrigen Philosophien übertreffen. Sie erklärt die körperliche Welt, und sichert in klarster Weise die Annahme von unkörperlichen Naturen. Demgemäss bestand die alte Philosophie des Phoeniciers Moschus, die als das allem Späteren zu Grunde liegende gedacht wird, aus den zwei Theilen der Physik oder der Atomenlehre und der Theologie oder der Lehre von Gott und den reinen Geistern. Aber der weitere Verlauf zerlegte dann die beiden der Wahrheit nach von einander unabtrennbaren Seiten, indem der

irreligiöse Sinn des Abderiten die erste, Platon aber unter Vernachlässigung der Atome die zweite ergriff. „In illis fuerunt Leucippus, Democritus et Protagoras, qui exuviis tantummodo ac si ita loqui fas est, cadavere veteris philosophiae Moschicae delectati sunt. In his vero Plato et Aristoteles exstiterunt, in quibus id quidem laudandum est, quod meliorem philosophiae istius partem ac veluti medullam et animam, scientiam de Deo nimirum, mentibusque a corpore liberis, amplexi sunt, id vero aegrius ferendum, quod nudam hanc amare maluerint, quam ornatu suo et vehiculo satis decenti, physica ea corpusculis omnia derivante, munitam et cinctam. Quod quidem consilium cum variis hanc disciplinam commisit difficultatibus [1]) p. 82. (3.)

Das zweite und dritte Capitel sind dem Atheismus gewidmet, sowol rücksichtlich seiner Begründung als auch seiner Eintheilung in verschiedene Arten. Unter den letzteren wird am Ausführlichsten die Democritische Art behandelt, und mit ihren 14 Argumenten gegen das Dasein Gottes dargestellt. Diese Argumente sind hergenommen von der Unbegreiflichkeit Gottes, von der Ewigkeit alles Existirenden, von der behaupteten Unkörperlichkeit Gottes, von der Entstehung seines Begriffs aus Verwechselung einer Abstraction mit etwas wirklich Existirenden, von der Materie als der allein existirenden Substanz, von der nur abgeleiteten Bedeutung, die Geist und Vernunft zukomme, von der Beschaffenheit der Welt, die weder beseelt noch von einer vernünftigen Seele behersclt sei, da Sinneserkenntniss sich nur im Körper, Vernunft nur im Menschen finde, von dem Widerspruch zwischen dem Begriffe des Lebens einerseits und den Gott beigelegten Eigenschaften der Seligkeit und Unsterblichkeit anderseits, von dem Widerspruch im Begriff eines ersten Bewegers und daraus abgeleitet von der Unmöglichkeit einer denkenden Natur als erster Ursache aller Dinge, da das

[1]) Ueber die pythagorisch-platonische Trinität, auf die Cudworth genauer eingeht, vergl. die vorläufige Bemerkung p. 36. über Platons angebliche Hinneigung zum Atomismus vergl. die Ansicht von Gassendi und die richtigere, auch von Mosheim gebilligte Ablehnung derselben bei Cudworth p. XLVIII. not. c. p. 85. not. n. über Platons Verhältniss zum Aristoteles p. 86.

Denken selbst eine Ursache voraussetze, von der Unmöglichkeit, die Erkenntniss als Ursache statt als Wirkung von der Existenz Gottes aufzufassen, endlich von dem Vorhandensein des Uebels und dem Nichtvorhandensein der Providenz sowie von der Undurchführbarkeit des letzteren Begriffs falls man die Providenz voraussetzt. Nachdem dann noch temerariae nonnullas et subtiles atheorum quaestiones sowie die Einwirkungen des Atheismus auf das sittliche Leben des Einzelnen und der Gemeinschaft erörtert werden: kommt als die zweite Form des Atheismus die hylozoitische zur Sprache, d. h. diejenige, die der Materie selbst ein Leben vindicirt. Schon von Platon gekannt und zur Bekämpfung des atomistischen Atheismus verwandt, soll sie später ganz in Vergessenheit gerathen sein, aber grade für die damalige Zeit in versteckter Weise wieder aufzukommen drohen. Als dritte Form des Atheismus tritt sodann diejenige auf, die das Leben und die Vernunft qualitatum instar aus der Materie hervorgezogen sein, und nicht anders als alles Materielle entstehn und vergehn lässt. Cudworth bezeichnet sie als einen Hylopathismus und stellt ihr diejenige monströse Art des Atheismus zur Seite, die sich in der Weise mit Religion verbindet, dass sie nicht bloss Götter sondern auch einen höchsten Gott annimmt, Diese aber aus der Nacht und dem Chaos, d. h. aus einer des Sinns und des Lebens untheilhaftigen Materie hervor — und in dieselbe zurückgehn lässt. Die vierte, aus Corruption der Stoa entstandene Art des Atheismus hält das Weltganze zwar nicht für beseelt, aber doch für eine ungeheure Pflanze, in der eine Natur sein soll, die zwar der Vernunft und des Geistes ganz entbehrt, aber doch in kunstreicher Ordnung Alles regiert, bildet und temperirt. Das Gemeinsame aller dieser verschiedenen Arten ist es aber, dass alles Leben, alle Vernunft, alle Erkenntniss aus einer des Sinns und Lebens untheilhaftigen Materie hervor- und in dieselbe zurückgehen soll. Im Gegensatze gegen alle diese Formen des Atheismus, namentlich aber auch in sorgsamer Abgränzung von der zweiten und dritten unter denselben, entwickelt Cudworth dann ausführlich den Begriff einer natura genitrix, die Gott gehorchen, und Alles mit Kunst bilden soll, ohne doch die Gründe und Natur der von ihr gewirkten Dinge bestimmt zu durchsehn und zu erken-

nen, eine Annahme, die Cudworth als den einzigen und gradezu gebotenen Ausweg betrachtet, um sowol dem Atheismus zu entgehen, als auch der der Majestät Gottes unwürdigen und das Vertrauen zu seiner Providenz beeinträchtigenden Meinung, als ob Gott Alles ganz ohne Helfer mache, und auch jede einzelne Fliege, jeden Floh mit seinen Händen fabricire. Diese natura genitrix, fictrix, effectrix, welche alle besten Philosophen aller Zeiten, Aristoteles, Plato, Empedocles, Heraclit, Hippocrates, Zeno und des Paracelsus Anhänger anerkannt, Andere aber nur zu ihrem eigenen Nachtheil verkannt haben sollen, darf nicht mit einer qualitas occulta verwechselt werden, sie ist vielmehr die einzige, erkennbare Ursache der im Weltganzen vorhandenen Ordnung, Consequenz und Schönheit. Gott bekennen und sich doch nur der mechanischen Ursachen bedienen, heisst keine wirkliche Erklärung geben, und Gott nutzlos einführen in die Philosophie. Aristoteles beschreibt diese Natur als eine lebendige, den Instrumenten innewohnende Harmonie, die ohne äussern Antrieb die Seiten erregt. Daher sie denn auch menschlicher Kunst in doppelter Rücksicht überlegen ist: menschliche Kunst wirkt von Aussen her und nicht ohne Mühe zur mechanischen Bewältigung der Materie, die natura creatrix dagegen magice ac vitaliter, weil sie von Innen her und mühelos wirkt; bei menschlicher Kunst verfehlt und verbessert und berathschlagt zwar nicht die Kunst als solche, aber die Künstler thun es doch als Menschen. Für die Natur findet auch dies nicht Statt. Unter diesem Gesichtspunkte kann diese Natur daher auch als göttliche Kunst bezeichnet werden, nur dass sie nicht die göttliche Kunst rein und abstract, sondern concret und von der Materie als Körper eingeschlossen, nicht Gottes urbildliche, sondern nur die abbildliche Kunst ist. Daher sie denn auch in doppelter Hinsicht hinter der menschlichen Kunst zurücksteht: sie kennt ihre eignen Zwecke nicht, hat keine Einsicht der Gründe, und vermag nicht mit Auswahl zu handeln. Sie ist nicht Meisterin derjenigen Vernunft, nach deren Norm sie handelt, sondern deren Dienerin und treue Ausführerin ihrer Gebote. Ebenso wenig hat sie Bewusstsein von und Freude an ihrem Wirken. Ob man solche Wirksamkeit als Denken zu bezeichnen habe oder nicht, ist mehr ein Wortstreit als eine

sachliche Differenz. Dasjenige, was nach Art eines Verhängnisses die Materie bewegt, thut dies mit eigenthümlicher Kraft, die von blosser Ortsbewegung verschieden ist. Kommen ihr daher auch die beiden ebenberührten Eigenschaften nicht zu, so darf man sie doch immer als eine gewisse Art schlafenden Denkens bezeichnen. Aristoteles hat ebensowenig wie bei der vernünftigen Seele bei der Natur rücksichtlich ihrer Körperlichkeit oder Unkörperlichkeit bestimmt entschieden, und seine Anhänger haben es nur mit Unrecht im Sinne des ersten Gliedes gethan. Wenn aber die Natur unkörperlich ist, so muss sie entweder eine untergeordnete Fähigkeit in den Geistern, oder ein für sich bestehendes Leben, eine Seele untergeordneter Art sein. Die Platoniker fassen dies Beides zusammen, und mit ihnen stimmt Aristoteles überein, wenn er von der Natur sagt, sie sei entweder ein Theil der Seele oder doch nicht ohne Seele. In den beseelten Wesen einen derartigen Archaeus anzunehmen, ist ebenso unerlässlich, als es unnöthig ist, ihn von deren Seelen zu trennen. Die mit der erzeugenden Kraft begabte Seele ist die vorzüglichste bewirkende Ursache ihres Körpers, obschon das Ihrige in dieser Sache auch von anderen Ursachen bewirkt wird. Ausser dieser Natur in den einzelnen beseelten Wesen besteht dann noch eine andere allgemeine Natur, die das Weltall beseelt. Auch von dieser sagt Aristoteles, dass sie entweder ein Theil und eine untergeordnete Fähigkeit des bewussten Weltgeistes oder auch etwas ihm Untergeordnetes sei. Nach der übereinstimmenden Auffassung des Aristoteles, Socrates und Platon ziehn wir unser Leben aus dem der Allgemeinheit. Aber, auch wenn es eine derartige Weltseele nicht geben sollte, wie sie Platon und Aristoteles angenommen haben, so hindert doch Nichts in Untergebung unter eine weit höhere Natur eine derartige Natur anzunehmen. Vielleicht giebt es ausser dieser Einen allgemeinen Natur auch noch andere, besondere, zwar nicht für jede Pflanze und jedes Gras, und ebensowenig ist es nöthig, die Erde selbst für ein beseeltes Wesen zu halten. Aber Nichts hindert doch vorauszusetzen, dass in diesem ganzen, aus Erde und Wasser bestehenden Weltall eine gemeinsame erzeugende Natur alle Pflanzen und Bäume in ihrer Art bildet, und überhaupt Alles ausführt, was die Kraft mechanischer Gesetze über-

steigt. Nachdem Cudworth dann noch die vierfache Verkehrung dieses Begriffes durch die Atheisten gekennzeichnet hat, sofern Diese jene Natur, die doch von Gott abhängt, wie das Echo von der Stimme, an die Stelle Gottes setzen, sofern sie aus ihrem sinn- und bewusstlosen Leben nur durch die Mischung und organische Disposition der Materie Sinn und Verstand herleiten wollen, sofern sie ihr vollkommen Einsicht verleihn, die doch ohne Sinn und Bewusstsein unmöglich ist, sofern sie sie ganz und gar für körperlich halten, entwickelt er die Gründe, die grade für die damalige Zeit die Widerlegung des Atheismus besonders wünschenswerth machen sollen.

Weitaus das wichtigste unter allen Capiteln ist aber das — freilich nicht in vollendeter Gestalt [1]) vor uns liegende vierte. Es geht aus von Widerlegung des atheistischen Einwandes, dass der Gottesbegriff, soweit er die Einheit involvire, nicht angeboren sein könne, weil so viele Völker einst mehrere Götter verehrt hätten, und schliesst daran eine ausführliche Darstellung der alten Culte und Religionen, die der Erörterung des Christenthums zum Unterbau dienen soll. Der dabei an die Spitze gestellte Begriff Gottes bestimmt Diesen als die vollkommenste Natur, weil darin nicht nur die nothwendige Existenz und Intelligenz, sondern auch die unendliche Macht und Hervorbringung aller Dinge beschlossen liege, Gott mithin als einziges Princip aller Dinge und als Grund der Materie bezeichnet werde. Dass unendliche Macht und Wissenschaft zum Begriff der unendlichen Vollkommenheit gehören, müssen selbst die Atheisten eingestehn. Aber auch dass die Güte dazu gehöre, bezeugt die in allen Geistern liegende Ahnung von Etwas, was besser sei als Macht und Wissenschaft, bezeugen Platon und Aristoteles, von denen Jener die höchste Vollkommenheit und Göttlichkeit selbst in die Güte verlegt, die höher sei als alle Erkenntniss und Einsicht, Dieser aber die Güte über das Wissen stellt, und eine natürliche Gerechtigkeit nicht nur als Eigenschaft Gottes sondern auch als Hauptquelle seiner Seligkeit bezeichnet; bezeugt die Heilige Schrift, die Gott und das höchste

---

[1]) vgl. die Bemerkung „qui hoc argumentum legunt u. s. w." auf p. 265.

Gut die Liebe nennen, bezeugen endlich auch hier wieder die Atheisten selbst, die zu dem von ihnen bekämpften Begriff eines höchsten Wesens auch die Güte rechnen. Wenn also Gott die vollkommenste Natur ist, unendlich gut, mächtig und weise, nothwendig existirend und nicht allein des Erdkreises Gründer, sondern auch aller Dinge ewige Ursache: so liegt hierin auch die Einheit Gottes, und wenn diese Idee dennoch nicht als angeboren, sondern nur als menschliche Einsetzung gelten soll, desswegen, weil — mit alleiniger Ausnahme der Juden, dagegen sogar mit Einschluss ihres weisesten Philosophen — alle Völker einst eine Mehrheit von Göttern bekannt hätten, so ist diese Meinung doch von vornherein mit sich selbst und mit den natürlichen Erscheinungen nicht im Einklang, und wird auch durch kein einziges bedeutsames Beispiel wirklich bestätigt. Als die Heiden mit den Christen stritten, bezeichneten sie es durchgehends als ein Missverständniss, wenn man an ihrer Verehrung Eines höchsten Gottes zweifelte, und die Mehrheit der Götter anders auffasste, als im Sinne von geschaffenen vernünftigen Naturen, die es, zu verehren, recht und billig sei, weil sie ungleich edler als die Menschen seien. Und diese Auffassung soll auch nicht etwa erst in späterer Zeit aufgekommen sein, sondern von Anfang an geherscht haben. Das Zeugniss des Hermes und der Sibyllen, übergeht Cudworth freilich, weil auf ihm der Verdacht der Unterschiebung ruht. Dagegen Zoroaster, Orpheus, die Aegyptier, die griechischen Dichter wie namentlich Sophocles, und unter den alten Philosophen Alle, in denen irgend welche religiöse Pietät war, haben unbeschadet der Mehrheit der Götter die Monarchie Gottes festgehalten. Pythagoras war ein Polytheist wie Einer, aber die Einheit war ihm wie der Zahlen, so aller Dinge Princip. Anaxagoras liess seinen Einen Geist Alles um des Guten willen ordnen. Xenophanes nahm Eins und Alles und einen einzigen Gott an; Parmenides einen höchsten Gott oder das unbewegliche Eins; auch bei Empedocles ist der Eine Gott, den er das Eins nennt, der älteste. Zeno's Beweis für den Einen Gott findet sich bei Aristoteles. Philolaus nennt den Regierer aller Dinge den immer Einen Gott. Euclides nennt seinen Gott *ἓν τὸ ἀγαθόν*. Timaeus der Locrer erklärt den Geist und das Gute für höher

als die Weltseele. Antisthenes redet von dem Einen natürlichen Gott und Onatus vom Coryphaeus. Socrates bekannte den Einen höchsten Gott, aber verwarf keineswegs die untergeordneten Götter. In ähnlicher Weise redet Platon einerseits allen Ernstes von mehreren Göttern, und in anderer Hinsicht erkennt er doch nur Einen Gott an, Einen Gott über Allem, einen Gründer der Welt, einen ersten Gott und grössten unter den Göttern; die erste Hypostase der platonischen Trinität ist nämlich im eigentlichen Sinne der König aller Dinge, um dessentwillen Alles existirt, der Vater der Ursache und des Herrn der Welt, der inneren Erkenntniss oder des *λόγος*. Aristoteles hat schon desswegen mehrere Götter, weil er den Göttern die Gestirne zugesellt, und doch schärft er das *Εἷς κοίρανος*, den Einen selbst unbeweglichen Beweger auf's Nachdrücklichste ein. Die Stoiker erfüllten die ganze Welt mit Göttern, und bezeichneten Jupiter doch als denjenigen höchsten Gott, aus dem die wechselnden Weltperioden hervor, in den sie zurückgingen. Nachdem Cudworth das Aehnliche dann auch von den neueren Heiden, zumal auch von den Neuplatonikern, und unter Anderm auch aus der heiligen Schrift erwiesen hat, bezeichnet er Dreierlei als die Gründe für diese so allgemein eingetretene Versetzung des monotheistischen Bewusstseins mit dem Polytheismus, nämlich erstens die Bezeichnung Eines Gottes unter mehreren Namen, zweitens die Unterordnung der niederen Götter unter den höchsten, und endlich drittens die Uebertragung der Verehrung von Diesem auf Jene. In diesem Zusammenhange geht er nun auch ausführlicher auf die platonische und pythagoräische Trinität der göttlichen Personen ein. (p. 820. seq.) Er geht dabei von dem hebräischen, dem offenbarungsmässigen Ursprunge der Trinität aus, und erklärt zugleich die vielfachen Verkümmerungen und Entstellungen derselben. Denn diese Lehre ist der Welt nicht mit Einem Male ganz offenbart worden. Die Hebraeer selbst haben sie nur allmälig, zuerst mündlich und dann schriftlich erfahren. Erst durch Christi Geburt wurde alles Dunkel zerstreuet; und selbst in christlichen Zeiten ist es nicht eher zu einer auch in den wissenschaftlichen Bestimmungen genauen Abgränzung in Betreff dieses Mysterium gekommen, als bis die darauf bezüglichen Irrlehren dazu nöthigten.

Ja! sogar ein vollständiger Erfolg der Uebereinstimmung ist selbst dann nicht erzielt, was auch bei den verborgenen Tiefen dieses Geheimnisses gar nicht zu verwundern ist. Wie viel mehr sind dann aber auch die heidnischen Philosophen zu entschuldigen, die bei unvollkommner Kenntniss dieses Mysterium dasselbe mehrfach entstellt und verdorben haben.

Unter diesen Entstellungen bespricht Cudworth zuerst die tritheistische überhaupt, sowie insonderheit die Auffassung des dritten Princips als der innerweltlichen Seele, und somit die Erhebung der Welt zur Gottheit. Zweitens erwähnt er die Auffassung, welche in der zweiten Person die unendliche viele Götter enthaltende vorbildliche Ideenwelt erblickt. Endlich an dritter Stelle steht ihm die durch Einführung der Einheiten neben der Einheit, der Noës neben dem Nous, der Seelen neben der Seele, und der Naturen neben der Natur aufgehobene Gränzlinie zwischen Gott und den endlichen Dingen. Er legt dann die wahre Natur und Rechtfertigung der christlichen Trinität dar, und findet ihr gegenüber die platonisch durchgehends im Nachtheil. Die christliche Trinität besteht nicht aus blossen Namen und verschiedenen unvollkommenen Bezeichnungen Einer und derselben Sache. Sie nimmt zwar eine Zeugung der zweiten Person durch die erste, und ein Hervorgehen der dritten aus den beiden ersten an, aber sie schliesst dessen ungeachtet die Creatürlichkeit der zweiten und dritten Person durchaus aus, indem sie auch diese von Ewigkeit her sein, mit Nothwendigkeit existiren, des Vergehns unfähig und zuletzt unendlich oder allgemein sein lässt. Sie kennt auch nur Einen Gott, und darf überhaupt nicht in dem Maasse, wie es von gewissen Seiten geschieht, als ein der menschlichen Vernunft schlechthin widersprechendes Geheimniss gedacht werden Dabei führt Cudworth aber auch weitläufig aus, wie grade in diesen zuletzt angeführten drei Rücksichten zwar viele der Platoniker von jenem Tadel betroffen würden, Platon selbst aber, nach dem Vorgange des Pythagoras und Parmenides keineswegs. Wie Arius der Christlichen Wahrheit näher steht als Plotin, so wiederum Platon näher als Arius. „Media scilicet est veluti Platonis doctrina inter Sabellii portenta et Arii errores interjecta. Atqui eodem modo decreta sua de tribus personis in

universum temperare studebant antistites Nicaeae congregati, ne aut hujus aut illius inciderent in tendiculas". (p. 905.) Allerdings ist er dann auch wieder ein weites Intervall zwischen Platon und den gegenwärtigen Christen zuzugeben genöthigt, sofern auf jener Seite weder die Einheit Gottes noch die Gleichheit der Personen wirklich als gesichert gelten kann, aber alles Dies und Aehnliches hindert ihn doch nicht, einem christlichen Platoniker das Wort zu einer Apologie zu ertheilen, deren Hauptgedanken die folgenden sind: (vgl. p. 910. seq.) [1])

Da die alten Philosophen nicht im Besitze der heiligen Schrift, der Concilsbeschlüsse und dogmatischen Formeln waren, so ist es weniger zu verwundern, dass sie bei Erörterung eines so schwierigen Geheimnisses zuweilen vom Richtigen abgewichen sind, als dass dies nicht noch öfter der Fall war. Ist doch auch das von ihnen Erkannte schon nichts Geringes, nämlich dass sie die göttliche Natur in drei Personen beschlossen, auf diese drei die wahre Göttlichkeit ausgedehnt, die zweite Hypostase als λόγος, Vernunft oder Wort, auch als νοῦς oder Geist, und als Sohn der ersten Person oder des Vaters, zugleich als Demiurg und Ursache der ganzen Welt, endlich fast mit denselben Worten, wie die heilige Schrift als Bild, Figur, Abbild, Glanz und Licht des Vaters bezeichnet haben. Sind doch nicht einmal die Nicaeischen Väter soweit gegangen, den heiligen Geist ausdrücklich für eine Hypostase und für Gott zu erklären. Und wenn die Philosophen auch die drei Hypostasen in ungleichen Intervallen getrennt haben, so soll dieser Irrthum, der die zweite Person der ersten, und beiden die dritte unterordnete zwar nicht gerechtfertigt, aber doch entschuldigt werden durch die Aehnlichkeit der in den ersten drei Jahrhunder-

---

[1]) Zu Cudworths Worten: „tanta vero licet undique premant Platonicorum dogmata incommoda, nec quisquam illis sine periculo possit accedere, certus tamen sum, Christianum Platonis scitis deditum sine molestia reperturum esse, quo quum ipsum Platonem tum illos, qui antiquioribus ceteris castius Platonis et Pythagorae amplexi sunt scita, quodammodo purget et excuset" bemerkt Mosheim „hac sub Christiani Platonici persona ipsum doctissimum Cudworthum latere, atque suas proponere sententias, quum ab aliis dudum est animadversum, tum res ipsa et aetatis illius rationes declarant" u. s. w.

ten — bei einem Justin, Athenagoras, Tatian, Irenaeus, dem Verf. der Recognitionen, Tertullian, Clemens, Origines, Gregorius Thaumaturgus, Dionys v. Alexandrien, Lactanz u. A. — allgemein vorkommenden Abweichungen. Hat doch von solchen Abweichungen Petavius Anlass genommen, einen grösseren Einfluss des Platonismus auf die Kirchenlehre anzunehmen, als wie sich mit seinen sonstigen Voraussetzungen von der Bedeutung und Irrthumslosigkeit der Tradition vereinigen lässt. Zwar will auch Cudworth Nichts im platonischen Sinne behaupten, was der heiligen Schrift widerspricht, aber das Gewicht eines nach solchen Seiten hin liegenden Irrthums glaubt er doch abschwächen zu können im Hinblick auf die in der Kirche selbst vorgekommenen Analogien. — In der weiteren Vertheidigung des christlichen Platonikers wird dann verglichen, welche Gleichheit die platonische, welche Ungleichheit die christliche Trinität in sich enthalte, um darnach den Abstand beider nicht allzugross zu finden. Auf platonischer Seite fürchtet man bei drei Göttern anzulangen, sobald man die drei Hypostasen in völliger Gleichheit erfasst, während die Christen die Annahme von Stufen für unvereinbar mit dem Begriff der Gottheit überhaupt halten. Dabei dulden aber auch die Platoniker Nichts zwischen den einzelnen Hypostasen, und ziehen ausserdem eine scharfe Gränzlinie zwischen dem Ewigen und dem Entstandenen, indem sie jenes als das Nothwendige und Allgemeine und daher auch der religiösen Verehrung Würdige bestimmen. Freilich, wenn sich an diese ersten Eigenschaften auch die des von sich selbst Seins anschliesst, so trifft diese nur für die erste, nicht auch für die andren beiden Hypostasen zu — aber von dieser Schwierigkeit wird doch auch die christliche Lehre nicht weniger betroffen als die platonische. Beiden gemeinsam ist die Unterscheidung zwischen Essenz und Hypostase, kraft deren der Platoniker die Homoousie nicht weniger zu behaupten vermag als das Concil von Nicaea. Müssen doch auch die Christen selbst zwischen den drei Personen der Trinität einen Unterschied nicht bloss der Ordnung sondern auch der Würde zugeben, während anderseits, wenn auf platonischer Seite die drei Hypostasen als unendliche Güte, unendliche Weisheit, unendliche Liebe oder Macht bestimmt werden, es leichter zu begreifen ist, wie diese

drei Einen Gott ausmachen, als wie zwischen ihnen in gewisser Hinsicht eine Inferiorität bestehen soll. In dieser und ähnlicher — noch tiefer auf die einzelnen Bestimmungen der christlichen Trinität eingehender Weise — nimmt sich der platonische Christ oder christliche Platoniker der platonischen Trinität an. Er unterwirft sich dabei nicht bloss der heiligen Schrift ganz und gar, sondern auch den Glaubensbekenntnissen der Concile zu Nicaea und Constantinopel, sowie den ächten Schriften des Athanasius: aber er findet es doch im eigenen Interesse der christlichen Kirche liegend, den Abstand zwischen der christlichen und altplatonischen Trinität nicht weiter zu machen, als er in Wirklichkeit war; er findet einen solchen Gegensatz zwischen Arianismus und Platonismus, dass er die Verwunderung des Socrates in seiner Kirchengeschichte theilt, wenn zwei Männer, die wie Georgius und Timotheus vom Studium des Platon und Origenes herkamen, dennoch auf arianischer Seite standen; und er beruft sich endlich darauf, dass sowohl auf Seiten der in den christlichen Zeiten lebenden Platoniker als bei den Vor-Nicaeischen Christen die Meinung von der wesentlichen Uebereinstimmmung der platonischen und christlichen Trinität herschte. Er bewundert daher zum Schluss noch die göttliche Providenz durch deren Veranstaltung es geschehen sei, dass die Wahrheit von den drei Personen in Gott lange vor Christi Geburt unter den Heiden nicht bloss überhaupt Anhänger, sondern grade auch die bedeutendsten Philosophen zu solchen gehabt habe. „Voluit praepotens Numen hac via atque ratione praeparari animos eruditorum hominum ad sanctissimam Servatoris nostri disciplinam tanto postea avidius et libentius recipiendam. Neque huic divino consilio eventum respondisse alius negaverit, quam is, qui rerum antiquis temporibus gestarum prorsus nescius et ignarus est". (p. 959.) Erst die neueren Platoniker haben sich dann vom Hass gegen das Christenthum bestimmen lassen sowohl die wahre Trinitätslehre zu beeinträchtigen, als auch die ursprüngliche Ueberlieferung bis zu dem Grade zu verkehren, dass sie an Stelle der drei platonischen Principien vier und mehr Personen in Gott erdichteten. Einen zweiten (—) bis auf seine Gegenwart hinunterreichenden (Nutzen) dieser Erörterungen findet Cudworth dann in ihrer Entgegen-

setzung sowohl gegen die deistischen Angriffe auf die Rationalität des Trinitätsdogma als auch gegen Diejenigen, die sich nicht scheuen, in Diesem eine Vergötterung der Creatur zu erblicken. Was widerstrebt, ruft er aus, diesen beiden Ansichten mehr, als die Thatsache, dass die scharfsinnigsten unter den alten Philosophen, Platoniker und Pythagoreer, ohne dazu von äusserm Einfluss oder auch dem der heiligen Schrift praeoccupirt zu sein, allein aus ihrer vernünftigen Ueberzeugung heraus, die Trinität behauptet und als Fundament aller Theologie verwendet haben. Die Arianer werden mit Recht von den Kirchenvätern der Idololatrie beschuldigt, die richtig aufgefasste Trinität ist aber der grösste Gegensatz gegen Dieselbe. So kehrt Cudworth am Schluss seiner platonischen Digressionen zu seinem ursprünglichen Vorhaben zurück, der in dem Kampfe gegen Polytheismus und Atheismus bestand.

Es wird nicht nöthig sein, auf die weiteren Ausführungen Cudworth's einzugehn, schon nach dem Bisherigen treten seine Hauptgedanken sowol an sich als auch in ihren Beziehungen zum Platonismus deutlich genug hervor. Den Atheismus und Fatalismus, den Determinismus und Materialismus verwirft er in jeder seiner Gestalten. Dagegen hält er an der Existenz Gottes, an der ewigen Selbstständigkeit der natürlichen und sittlichen Ordnung, sowie an der Freiheit des menschlichen Willens unter allen Umständen fest. Seine Stellung nach diesen beiden Seiten hin folgt unmittelbar aus dem von ihm zu Grunde gelegten Gottesbegriff. Eine besondere und sehr eigenthümliche Ausführung dieses Begriffs ist aber auch seine Vorstellung von einer natura creatrix nach den von ihm für dieselbe aufgestellten Bestimmungen. Nach dem Maasstabe aller dieser Auffassungen schätzt er nun auch die verschiedenen Gestalten der früheren philosophischen Entwicklung ab. Für ihre ersten Anfänge setzt er einen Zusammenhang mit der positiven Offenbarung voraus, daher ist er denn auch geneigt, eine weite Verbreitung der Wahrheit durch alle Zeiten hindurch anzuerkennen, auch wenn er nicht grade ängstlich darauf ausgeht, den Zusammenhang der einzelnen Gestalten mit der positiven Offenbarung historisch nachzuweisen. Findet er doch auch in dem offenbarungsmässigen Gottesbegriffe selbst Nichts, was nicht

auch die menschliche Vernunft ihrerseits anzuerkennen verpflichtet wäre. Anderseits aber hebt er auch nachdrücklich die früh und allgemein eingetretene Verdunkelung des philosophischen Bewusstseins hervor. Er staunt darüber, dass schon so früh die beiden Hauptmomente einer richtigen Weltanschauung erkannt worden seien, nämlich einerseits die mechanische Naturauffassung, und anderseits der von hieraus mit Nothwendigkeit zu machende Uebergang zur Annahme Gottes und einer immateriellen Welt. Aber er muss auch hinzusetzen, dass dies Ganze einer richtigen Weltanschauung nach den entgegengesetzten Einseitigkeiten hin zerrissen worden ist. Die mechanische Naturauffassung ist seit Democrit durch den atheistischen Irrthum corrumpirt worden, und im Gegensatz hierzu haben wiederum Platon und Aristoteles zwar den eigentlichen Kern der wahren Philosophie erfasst, aber doch ohne die erforderliche Bekleidung desselben mit der mechanischen Corpuscularphilosophie mitzuergreifen. Und so wenig Cudworth auch den Materialismus billigt, so wenig hält er doch die platonisch-aristotelische Widerlegung desselben für ausreichend. In späterer Zeit soll dann die Stoa wieder der Wahrheit vielfach nahegekommen sein, aber auch sie ist bald corrumpirt worden. Daher denn erst die Erscheinung und Lehre Christi die volle Wahrheit geoffenbart, verbreitet und auch als wissenschaftliche Grundlage befestigt hat, und die auf dieser Grundlage ruhende wissenschaftliche Arbeit der Kirche schlägt Cudworth gewiss in gebührender Höhe an. Aber sein protestantischer Standpunkt gebietet ihm doch, auch auf diesem Gebiete nach der alleinigen Norm der Heiligen Schrift Wahrheit und Irrthum von einander zu sondern, und ein prüfender Blick auf seine Gegenwart drängt ihm sogar die Befürchtung auf, dass auch diese der Erneuerung der allerschlimmsten, der radicalsten Irrthümer fähig sei.

Aus diesem allgemeinen Rahmen seiner Geschichtsauffassung tritt denn nun auch von selbst die Bedeutung, welche er dem Platonismus beilegt, sowie die Abgränzung heraus, welche dessen Werthschätzung bei ihm finden muss. Rücksichtlich aller seiner Hauptgedanken kann er nicht anders als sich im Einklange mit dem Platonismus wissen, der ja auch der entschiedenste Gegner von allem Atheismus und Fatalismus, Deter-

minismus und Materialismus war. Dazu denkt er die pythagorisch-platonische Theologie auch nicht ohne den mittelbaren Einfluss der positiven Offenbarung entstanden: kein Wunder mithin, dass er im platonischen Gottesbegriff die innersten Tiefen der Wahrheit berührt findet. Aber anderseits bedenkt er dann auch wieder, durch wie entlegene und theilweise getrübte Zwischenglieder dieser Zusammenhang sich für Platon vermittelt hat, wie wenig Platon ein Bewusstsein von demselben hatte, so dass er nur der eigenen Vernunft zu folgen glaubte, und wie unergründlich schwierig die dabei in Frage kommenden Gegenstände an und für sich sind. Bei solchen und ähnlichen Erwägungen wundert er sich dann weniger über die der platonischen Erkenntniss noch anhaftenden Entstellungen und Unvollkommenheiten, als darüber, dass dieselben nicht noch in grösserer Anzahl vorhanden sind. Und bleibt es nicht doch auch immer ein Grosses, dass Platon nicht nur den Atheismus durchaus überwunden, sondern auch positiv die Wahrheit so weit erreicht hat, um unbeschadet seiner doch auch wenigstens der relativen Vertheidigung fähigen Annahme von vielen Göttern die Einheit des göttlichen Wesens in seiner Entgegensetzung gegen alles Creatürliche und nach seiner inneren Gliederung zu den drei — wenigstens annäherungsweise gleichen — Hypostasen, oder Personen, oder, wie man sie sonst bezeichnen will, zu erkennen.

Die platonische Trinitätsfassung sollte ja der christlichen um eben soviel näher stehen als die arianische, wie Diese wiederum im Vergleich mit der plotinischen oder gar der noch späteren neuplatonischen; und wenn sie als eine Art von Mittelstellung bestimmt wird zwischen den entgegengesetzten Einseitigkeiten des Sabellianismus und Arianismus so spricht sich darin ja sogar noch unverholener die nahe Verwandschaft aus, die ihr mit der orthodox-kirchlichen Lehre vindicirt wird. Und auch nicht bloss den Gottesbegriff an und für sich erblickt Cudworth in relativer Reinheit und Tiefe auf Seiten des ursprünglichen Platonismus, sondern in demselben bemerkt er doch auch wenigstens Anklänge für die ihm so wichtig erscheinende Vermittelung Gottes und des Naturmechanismus durch seine eigenthümliche Vorstellung der natura creatrix. Zwar

weist er ja auch noch manche andere vorbereitende Anklänge dieser Art in der früheren Philosophie auf, aber der platonische ist doch auch eben mit darunter. Und selbst, wenn er auch unbefangen genug ist, um die eigentliche Naturauffassung Platons als eine von der Corpusculartheorie entfernte zu erkennen, so mochte ihm doch auch nach dieser Seite hin der Platonismus mehr nur der Vervollständigung als der Berichtigung zu bedürfen scheinen.

Vergleicht man nun diese ganze Stellung, die der Platonismus bei Cudworth einnimmt, mit derjenigen, in der wir ihn bei Pletho und Ficin angetroffen haben: so wird sich der erhebliche Zuwachs an Reife, den Cudworth vor jenen andern Beiden voraus hat, weder nach der religiösen, noch nach der philologischhistorischen, noch nach der eigentlichen philosophischen Seite übersehen lassen. Wenn bei Pletho der Platonismus das Christenthum verdrängen, bei Ficin Jener Diesem wenigstens im Bewusstsein der Menschen wieder aufhelfen sollte, so fasst Cudworth dagegen das Christenthum ganz einfach als die Norm, an welcher die Abschätzung des Platonismus in religiöser Hinsicht zu erfolgen habe. Dem Paganismus Plethos, dem vorreformatorischen Standpunkte Ficins gegenüber bewährt sich der ernste Protestantismus Cudworths durchaus als der überlegene Standpunkt [1]). Und dabei ist die Gelehrsamkeit Cudworths eine vollständigere, sein Urtheil ein ruhigeres, von Tendenz freieres und überhaupt zutreffenderes hinsichtlich des Platonismus selbst, sowie aller übrigen mit Diesem in Beziehung tretenden Factoren aus dem Gebiete der alten Religionen und Philosophien, der christlichen Kirchen- und Dogmengeschichte. Während Pletho leidenschaftlich, und auch Ficin nur zu oft noch einseitig urtheilt, findet bei Cudworth fast durchgängig ein wirklich wissenschaftliches Ueberlegen Statt. Endlich standen Pletho und Ficin nicht nur ihrer Zeit sondern auch ihrer ganzen innerlichen Anlage nach noch völlig ausserhalb des grossen Aufschwungs wie der Reformation so auch des

1) Näheres darüber siehe u. A. bei Guericke Kirchengeschichte (1833) II. p. 933. Dorner Geschichte der protest. Theologie p. 493. seq. Hegels wegwerfendes Urtheil über Cudworth entspringt wohl hauptsächlich aus mangelhafter Bekanntschaft mit Diesem.

naturwissenschaftlichen und des eigentlich philosophischen Geistes; während Cudworth doch schon zu diesen drei entscheidenden Factoren ein innerliches Verhältniss zu gewinnen sucht. Anderseits treten aber auch nach allen eben bezeichneten Seiten hin Cudworths Unvollkommenheiten aus unserer früheren Darstellung wie von selbst heraus. Nach der religiösen Seite mag es genügen, hier an die zahlreiche Gelegenheit zu erinnern, die ein Mosheim zu berichtigender und nachbessernder Thätigkeit an den Werken Cudworths gefunden hat, sowie an die Art wie Dieser das Verhältniss der Offenbarung zur Vernunft, den Trinitätsbegriff u. A. fasst. Ebenso hat sich die geschichtliche Darstellung Cudworths noch keineswegs frei zu machen gewusst von der unter den älteren Gelehrten soweit verbreiteten Schwäche, frühere Gedankenkreise, statt sie durch den Fluss einer innerlichen Entwickelung lebendig wiederzuerzeugen, aus einzelnen Citaten mosaikartig zusammenzusetzen, eine Schwäche, aus der mir manche einzelne Fehlgriffe wie aus ihrer gemeinsamen Quelle hervorzugehen scheinen. So will Cudworth z. B. Platonismus und Neuplatonismus genau von einander unterscheiden, aber bei jenem zerstückelnden Verfahren entspricht seiner Absicht der Erfolg nicht in ausreichendem Maasse [1]), und so bleibt Cudworth denn auch nach seinem eigenen Standpunkte in grösserer Abhängigkeit vom Neuplatonismus, als wie er selbst Wort haben zu wollen scheint. Endlich eignet sich Cudworth auch wohl manches Einzelne aus den neuen Gedanken naturwissenschaftlicher oder philosophischer Art an, Anderem setzt er eine keineswegs unberechtigte Opposition entgegen: aber zu einer wirklichen Verschmelzung kommt es doch nach der einen Seite ebensowenig, als wie nach der anderen zu einer eigentlich überlegenen Zurückweisung [2]). Beides ist um so auffallender,

---

[1]) vgl. meine Monograph. p. 378.

[2]) Dies trifft auch Cudworths Verhältniss zu Cartesius einer- zu Hobbes anderseits, über das nähere Auskunft bei den obengenannten Schriftstellern zu finden ist, auf die ich auch verweisen muss wegen mancher anderen Beziehungen, die mit dem Gange unserer Untersuchung zwar zusammenhängen, ohne doch in ihn selbst hineinzugehören, wie z. B. der von Cudworth ausgehende Streit zwischen Bayle und Clericus, die Zusammenstellung der Cudworth verwandten (Ph. Gale, H. More, Samuel Clarke, Wollaston, Price, oder entgegengesetzter (Parker, Locke, Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Smith, Ferguson u. A.) Standpunkte, überhaupt die äussere Verbreitung des Platonismus in England u. s. w.

da es in vielem Betracht dieselben Probleme sind, die jene andren Kreise bewegen, und mit denen Cudworth vom Boden seines Humanismus, seines christlichen Platonismus aus ringt: aber eben dieser Anschluss an einen der Vergangenheit angehörigen Standpunkt erschwert es ihm doch wesentlich den Kampf unter gleichgünstigen Bedingungen aufzunehmen. Und so entspricht denn auch die Verschiedenartigkeit des Erfolgs, den jene drei Männer errungen haben, der Beschaffenheit ihres Wesens auf das Angemessenste. Plethos Radicalismus zündete rasch und gewaltig, aber seine Bestrebungen lebten in ihrer ursprünglichen Gestalt nicht einmal so lange wie die Person ihres Urhebers. Ficins Rolle war sorgsamer vorbereitet, entwickelte sich langsam und intensiv, sodass in allen Ländern die Zahl der Humanisten gross ward, auf die Ficin unmittelbar oder mittelbar einen Einfluss gewann. Aber nicht minder gross war auch die Zahl und das Gewicht der solchem Einfluss je länger desto bestimmter entgegenwirkender Factoren. Das Mediceische Haus stürzte noch bei Lebzeiten Ficins, und eine solche Gunst äusserer Umstände, wie damit für den Platonismus zu Grunde ging, wollte sich weder innerhalb noch ausserhalb Italiens jemals wiederholen. Der Aristotelismus [1]) und andere antike Elemente, die der Platonismus sich selbst noch weniger auch nur neben als ein- und unterzuordnen gedacht hatte, fanden von Neuem ihre selbständige Vertretung. Der wichtigen Veränderungen, die von der Reformation, den Naturwissenschaften, der Philosophie ausgingen ist erst eben gedacht worden. Abweichend von beiden Vorgängern ist nun aber endlich der Verlauf, den die Sache bei Cudworth genommen. Seine Bedeutung war von Anfang bis zu Ende eine ausschliesslich gelehrte. Daher wurden seine Untersuchungen weit verbreitet,

---

[1]) Statt Aller sei hier nur Pomponatius genannt, durch dessen tract. de immortalitate animae sich die fortdauernde Berücksichtigung des Platonischen hindurchzieht. Vgl. z. B. in der Bardilischen Ausgabe (Tübingen 1791.) p. 7. 20. 22. 25. u. s. w.

eine Zeitlang ernstlich discutirt, und fanden auch später noch bei Kennern Achtung und Beachtung [1]). Aber zu einem definitiven Bestande hat es doch auch dieser letzte Versuch eines humanistischen Aufschwungs der platonischen Studien ebensowenig zu bringen vermocht, als wie Dies bei den früheren Versuchen eines Pletho und Ficin der Fall gewesen war.

Parallel dem Humanismus entwickelt sich dessen Zeitgenosse, Rival und Gegner, der moderne Naturalismus. Seine ersten Vorbereitungen und Vorläufer lassen sich, wie beim Humanismus bis ins Mittelalter zurückverfolgen, seine frühsten eigentlichen Vertreter unterscheiden sich nicht immer so entscheidend von einzelnen humanistischen Gestalten, und beiden Gruppen bleibt auf die Dauer der antischolastische Zug gemeinsam, aber später bewegen sich ihre Bahnen doch immer bestimmter auseinander und in der entgegengesetzten Richtung. Wir gedenken nur kurz des italienischen Naturpantheismus, wie er sich bei Nicolao Cusano, Hieronym. Cardanus, Telesius, Campanella, G. Bruno, Vanini u. A. ausgebildet findet. Derselbe Mann, der in römischem Auftrag die Griechen von Byzanz nach Italien hinüber zu geleiten hatte, leitet eine Entwickelung ein, die ebenso sehr über die mittelalterlichen Auffassungen hinaus als von denjenigen des Humanismus abseits ging, und deren einzelne Erscheinungen, bei aller ausgesprochenen Tendenz, selbständig, eigenthümlich und neu sein zu wollen, dennoch eine auffallende Gemeinschaft des Grundcharacters verrathen, und zwar eines solchen Grundcharacters, der uns mehr in die Philosophie des römischen Zeitalters, namentlich den Neuplatonismus und Stoicismus zurückversetzt, als dass er uns wirklich neue Bahnen mit Sicherheit aufschlösse. Ueber den hierin liegenden Widerspruch kömmt die ganze Gruppe nicht hinaus, und der Unaufgelöstheit desselben entspricht so recht der Character ihres persönlichen, wechselvollen Lebens, das nicht bloss als von äusseren Gefahren sondern auch vom Mangel an innerer Befriedigung verfolgt erscheint. Was sie verhindert, sich seis dem Scholasticismus seis dem Humanismus trotz aller einzelnen Berührungspunkte mit Beiden definitiv zuzugesellen, ist das erste Regen des naturwissenschaftlichen Elements im modernen Wortsinne bei ihnen, aber die embryonische Schwäche, in welcher sich dasselbe nur noch erst bei ihnen findet, wirft sie immer wieder in die Bahnen einer dialektischen Mystik zurück, deren sprühender Geist es sie an innerer, bestandfähiger Festigkeit ebensowenig mit den grossen Haupt- und Grundgestalten des Alterthums, denen der Humanismus zustrebt, als mit Dem, was aus deren Metamorphosen in der mittelalterlichen Kirche geworden war, aufnehmen lässt. Hiermit ist insonderheit das Verhältniss dieser ganzen Gruppe zum Platonismus schon durchaus ausgesprochen. Niemand kann es übersehen, wie aus der durchsichtigen Hülle des Christlichen der neuplatonische oder stoische oder auch aristotelische Kern, und in Diesem wiederum auf verschiedene Weise die altplatonische Grundlage heraustritt, wenn Nicolao Cusano Gott als das Eine, Unendliche, die Welt als das Viele und Endliche, die Menschwerdung Gottes aber als die Aussöhnung beider Seiten ansieht, und wenn er innerhalb der Welt selbst Stoff, Form und Seele als eine Art Trinität behandelt [1]); oder wenn Cardanus, ausgehend von dem Satze: est aliquid in nobis praeter nos, das Aufgehn des Endlichen in's Unendliche als ethische Forderung hinstellt u. s. w. Wenn Telesius von Plutarch ausgeht, um bei Parmenides anzukommen, so liegt das natürliche Mittelglied zwischen Beiden auf dem Boden des Platonismus. Auch bei Campanella ist seine Idee des Sonnenstaats keineswegs das Einzige, was eine platonische Reminiscenz enthält. Sogar Vaninis berühmt gewordener Strohhalm ist im Grunde genommen doch Nichts anderes als ein practisch gemachter Platonismus. Und vollends die eigentlichen Schlagwörter bei Giordano Bruno, in dem diese ganze Richtung culminirt, das Eine und Unendliche, die coincidentia op-

[1]) Interessanter ist es die Aufmerksamkeit zu beachten, die Leibnitz der vis plastica geschenkt hat, als der Zusammenstellung von Cudworth und Kant nachzugehn, die sich bei Meiners a. a. O. findet, und gegen die schon Buhle, Tennemann u. A. Einsprache erhoben haben.

[1]) Näheres bei Ritter IX. p. 141. seq. bes. p. 150. der Nicolao Cusano's Standpunkt gewiss richtig abgränzt wie dem Platonismus so den naturwissenschaftlichen Beziehungen gegenüber. Etwas abweichend Erdmann I. p. 443. Wir heben hier nur noch die Beziehungen zum Erigena, den Einfluss des platonischen Parmenides, und den in der docta ignorantia unläugbar hervortretenden alten Socratischen Familienzug heraus.

positorum, der heroische Enthusiasmus dürfen nur genannt werden, um an das Nachwirken des Platonismus zu erinnern. Der romantische Hauch, der über den Gedanken aller dieser Männer liegt, und der auf einen noch von keiner Seite her erschütterten Bund von Poesie und Philosophie zurückgeht, der entschlossene Idealismus, mit dem sie ihre sittlichen und politischen, religiösen und wissenschaftlichen Postulate zur Geltung zu bringen bemüht sind und der unausbleibliche Rückschlag, den derselbe von Aussen und Innen erfährt, die glühende Sehnsucht nach dem Ewigen und das starke Abhängigkeitsgefühl von der verachteten Endlichkeit, Alles Dies athmet in auffallendster Weise platonische Luft. Und doch wollen alle diese Gedanken Speculationen juxta propria principia sein, und sind es wesentlichen Bestandtheilen nach auch wirklich, der wichtigste Zug unter diesen neuen und selbständigen Bestandtheilen ist aber der auf die vorurtheilsfreie Beobachtung der Natur gerichtete. Nicolao Cusano konnte als Vorgänger des Copernicus aufgefasst werden. Bei Cardanus droht jener Zug zwar ganz und gar überwuchert zu werden von seinen bekannten Abentheuerlichkeiten, aber vorhanden ist er dessen ungeachtet auch bei ihm. Telesius nennt seine Academie mit dem alten platonischen Namen, aber die Sache, der sie dienen sollte, lässt sie zugleich als Vorbild der modernen Institute naturwissenschaftlicher Art erscheinen. Auf Telesius Schultern steht Campanella, und endlich Giordano Bruno verknüpft nicht bloss sachlich sondern auch persönlich und local die italienische Reihe des Naturalismus mit Demjenigen, der trotz so vieler und von den verschiedensten Seiten darüber gepflogenen Discussionen [1]), auch gegenwärtig noch immer die grössten Ansprüche besitzt, als prototypischer Führer des Naturalismus zu gelten, mit Baco von Verulam. Für unsere Zwecke wird es daher auch am Angemessensten sein, uns Bacos Verhältniss zum Platonismus etwas genauer zu vergegenwärtigen.

[1]) Eine der neuesten Stimmen zu Gunsten Baco's aus naturwissenschaftlichem Kreise siehe in Aubert's interessantem Vortrage: Shakespeare als Mediciner. Rostock 1873. p. 15. Im Grunde hat aber doch schon Goethe nach seiner Art das Treffendste über Baco gesagt. Geschichte der Farbenlehre. Ausg. letzter Hand. Band 53. p. 143.

Wer auch nur einigermassen über Baco orientirt ist, wird von uns nicht noch erst den Beweis dafür fordern, dass weder auf den Gang seiner persönlichen Entwickelung noch auf das Ganze seines wissenschaftlichen Standpunktes der Platonismus unmittelbar einen eigentlich so zu nennenden Einfluss ausgeübt hat. Es ist wahr: das persönliche Leben Bacos lässt sich mit der traditionellen Biographie Platons nach mehr denn Einer Seite parallelisiren, und auch die baconischen Schriften bieten schon dem sie flüchtig Durchblätternden mehrfache Berührungen mit einzelnen platonischen Stellen. Hier wie da haben wir es mit einem Aristokraten von Geburt zu thun, der die Wissenschaft zu seiner Lebensaufgabe macht; und auch der schriftstellerische Styl zeugt bei Beiden von einer gewissen Vornehmheit in der Leichtigkeit der Behandlung, in der Feinheit des Geschmacks. Dazu mag das geistige Leben, das den Hof der grossen Königin und ihres Nachfolgers umgab, mehrfach dem Treiben in Syracus und Athen nicht unähnlich gewesen sein, Essex lässt sich mit Dion vergleichen. Doch alles Dies und Aehnliches was sich auch nach der litterarischen Seite weiter verfolgen lässt, wenn man Musse und Interesse genug für derartige Parallelen besitzt, berührt streng genommen doch nur die Oberfläche. Wer etwas länger vor den Bildern dieser beiden Männer verweilt, bemerkt je länger desto mehr Unähnlichkeiten. Dem Leben Bacos fehlt zunächst der Socrates, und weder in seinem Verhältniss zu Essex noch zu irgend einer anderen Persönlichkeit hat sich Baco einer solchen liebevollen Hingebung fähig gezeigt, wie sie durch die Schriften Platons weht. Die Hauptsache aber ist, dass der innerste Kern des Wesens grundverschieden ist [1]). In Platon haben wir den auf das Ewige gerichteten Denker, der von diesem Standpunkte aus auch den Werth des Zeitlichen bestimmt, auch über das Handeln überhaupt wie über sein eigenes Handeln urtheilt. In Baco haben wir dagegen den Weltmann, den Weltmann nach Seiten seines ganzen persönlichen Verhaltens, der aber auch in der Wissenschaft der Weltmann bleibt. An dieser scharfen

[1]) Auf die Aehnlichkeit zwischen Baco und Cicero ist schon früher hingedeutet.

Entgegensetzung der beiden Charactere kann man einen Augenblick irre werden, wenn man hört, wie Baco gelegentlich einmal [1]) als seine eigentliche Bestimmung die Ausbildung der Wissenschaft, den Dienst in practischen Aemtern dagegen nur als ein ihn gegen seinen eigenen Willen ergreifendes Geschick bezeichnet; und in Berücksichtigung dieser Aeusserung könnte man sich sogar versucht finden, die schweren Erschütterungen, denen sein persönliches Leben wiederholt ausgesetzt war, weniger auf irgend Etwas Anderes als in erster Stelle auf das practische Ungeschick des Gelehrten zurückzuführen, auf eine idealistische Entfremdung vom wirklichen Leben, die Baco allerdings Platon näher rücken würde, als man erwartet. Aber weder irgend eine einzelne Aeusserung Bacos für sich, noch der Gesammteindruck seines Wesens lässt eine derartige, den Gegensatz zwischen ihm und Platon verwischende Auffassung als zulässig erscheinen. Wenn Platon sich gerne aus dem Getümmel des practischen Lebens, in das ihn persönliche Verhältnisse hinein zu weisen schienen, zurückzog, so geschah es, weil er eine höhere Welt entdeckt zu haben glaubte, deren Erforschung ihm unvergleichlich viel höheren Werth zu verheissen schien, als Alles was je durch den Wetteifer auf dem Markte und in den Bahnen des Diesseits erreicht zu werden vermochte. Und wenn er dennoch wirklich ein oder mehrere Male sich bewegen liess, auf diesen Bahnen selbst zu ringen und zu streben, so geschah es sicher in Treue gegen die hohen Forderungen, die er aus dem Jenseits für das Diesseits mitgebracht hatte. Das Unglück, was ihn nach der Ueberlieferung traf, war daher immer nur die Enttäuschung des ehrlichen Idealisten. Baco dagegen ist von Anfang an Nichts weniger als Idealist. Er ist daher ebenso frei von den Täuschungen wie von den Enttäuschungen eines Idealisten. Auch in der Theorie will er nur der Praxis dienstbar sein. Das Ziel der Ersteren verlegt er nicht

---

[1]) De augm. scient. VII. 3. ed. Amst. vol. I. p. 503. — quia ad literarum dignitatem nonnihil pertinere putem, quod homo quispiam ad literas potius quam ad aliud quidquam natus et ad res gerendas nescio quo fato contra genium suum abreptus, ad civilia tamen munera tam honorifica et ardua sub rege prudentissimo assumptus fuerit. Aehnlich auch sonst.

sowohl in Erforschung und Beschauung der übernatürlichen Wahrheit, als in Begründung der menschlichen Macht über die Natur zu Zwecken des Nutzens und des Fortschritts. Mit dieser seiner Auffassung von der Aufgabe der Wissenschaft steht sein practisches Verhalten an sich im besten Einklange; Baco bleibt sich selbst in seiner Art grade ebenso treu, wie Platon in der eigenen. Aber allerdings diese beiden Arten an sich sind grundverschieden. Es ist bei Baco nicht ebenso leicht, wie bei Platon, die Einheit des moralischen und wissenschaftlichen Characters zu erfassen. Aber vorhanden ist sie doch hier eben so gut wie da. Sie liegt wie Cuno Fischer treffend nachgewiesen hat, vornämlich in der Elasticität Bacos, als der hervorstechendsten Eigenschaft seines Grundwesens, die ihn einerseits zu der Art und der Grösse seiner wissenschaftlichen Leistungen befähigte, anderseits aber auch manchen sittlichen Versuchungen [1]) gegenüber von mehr als gewöhnlicher Schwäche erscheinen lässt, und die jedenfalls etwas ganz Anderes ist als platonische Begeisterung. Nicht Begeisterung überhaupt ist ein vorherschendes Motiv in Baco sondern der Ehrgeiz, und zwar unläugbar der doppelte Ehrgeiz, sowohl die Menschheit zu fördern in ihrem Kampfe mit der Natur, als auch seine Person in ihrem Wetteifer mit Andern um das Ansehn und den Genuss des äusseren Lebens. Und wenn er nun dennoch gelegentlich einmal über den Raub klagt, den sein äusseres Leben an seinem wissenschaftlichen geübt habe, so ist das zunächst als Ausdruck persönlicher Neigung aufzufassen, ausserdem erscheint es aber auch noch als besonders begründet durch die Zusammenhangslosigkeit [2]) zwischen Bacos Wissenschaft und den von ihm verwalteten Staatsämtern, jedenfalls ist es aber nicht als etwas Platonisches oder dem Platonischen auch nur Aehnliches zu verstehen.

---

[1]) vgl. die gewiss competente Beurtheilung der betreffenden Verhältnisse in Ranke's Englischer Geschichte (1860.) II. p. 44—46.

[2]) Dieser Umstand ist auch schon für sich ausreichend, den unläugbaren Mangel Bacos zu erklären, der darin besteht, dass Baco zwar durch gesetzgeberische Vorschriften, aber nicht durch eigene Leistungen die Naturwissenschaft gefördert hat. Hiervon geht bekanntlich Liebigs Kritik aus.

Mit dem Ebenbemerkten ist schon das Wesentlichste zur Characteristik des Baconischen Standpunktes ausgesprochen. Derselbe ist Naturalismus, und zwar ein Naturalismus realistischer Art. Durch die erste Bezeichnung gränzt sich Baco nicht bloss von dem Uebergewicht der theologischen Richtung im Mittelalter sondern auch von dem sich dem Mittelalter gleichfalls entgegensetzenden Humanismus ab, sofern dieser das wahrhaft Menschliche im Menschen ausbilden wollte, und zwar vornämlich durch die Wiederbelebung des Alterthums, Baco aber in der Naturerkenntniss den eigentlichen Stern und Kern aller seiner Gedanken besitzt. Die zweite Bestimmung, als eines realistischen Naturalismus gränzt ihn aber zugleich von den ihm sonst so nahestehenden Standpunkten [1]) wie des italiänischen Naturpantheismus einerseits so der Deutschen Theosophie anderseits ab, indem sie das entscheidende Motiv andeutet, das ihn zur Naturerkenntniss antreibt. Denn nicht dahin, wohin der Grundgedanke jener Italiäner ging, geht auch die Ueberzeugung Bacos, nämlich in dem Natürlichen das als unpersönlich gedachte Göttliche zugleich mit ergreifen zu wollen. Baco ist nicht Pantheist, sondern Theist; er stellt sich sogar ganz auf den christlichen Offenbarungsstandpunkt. Aber wenn er sich hierin nun auch der Deutschen Theosophie einigermassen anzunähern scheint, so unterscheidet er sich nicht minder doch auch von Dieser durch die völlige Trennung, die er zwischen Naturerkenntniss und Religion durchzuführen unternimmt, während Diese in der Natur eine neue und nach gewissen Seiten besonders einleuchtende Erklärung zum Texte der heiligen Schrift zu besitzen glaubt. Baco's ganzer Standpunkt ist damit gegeben, dass er zwar wegen des Uebernatürlichen der Offenbarung zu vertrauen gebietet, das Uebernatürliche aber doch überhaupt ganz bei Seite setzen will, wo es sich um Erforschung der Natur handelt, dass er von der Erforschung der Natur den Nutzen für die Menschheit verlangt, und dass ihm die Beförderung dieses Nutzens für das letzte Ziel aller seiner wissenschaftlichen Bestrebungen gilt. Und hiermit ist auch sein Verhältniss ausgesprochen zum Alterthume überhaupt, und

[1]) Vgl. hierüber das abweichende Urtheil von Cuno Fischer in seinem Baco. (Leipzig 1856.) p. XI.

zum Platonismus insbesondere. Was Baco unternimmt, denkt er als einen fast unbedingt neuen Anfang in Erforschung und Verwerthung der Wahrheit nach langen Jahrhunderten der wissenschaftlichen Verirrung und Unfruchtbarkeit. Daher seine geringe Schätzung alles Früheren im Allgemeinen. Er denkt es aber auch zugleich als ein Zurückgreifen auf die ursprüngliche Bestimmung der Wissenschaft, die sich in den Anfängen doch noch bestimmter ausgesprochen habe, als später. Aus diesen beiden Voraussetzungen ergiebt es sich, dass er sich von früheren Standpunkten um so weniger befriedigt zeigt je näher sie ihm der Zeit nach stehen, während dagegen mit der zeitlichen Entfernung im Grossen und Ganzen seine Anerkennung zu wachsen scheint, wenigstens soweit überhaupt von Anerkennung die Rede sein kann bei denjenigen Zeiten, die er zu dem Kindesalter der Menschheit rechnen zu müssen glaubt. Demgemäss urtheilt er härter über das Mittelalter als über das Alterthum, und in dem letzteren wiederum über die römischen Zeiten als über die griechischen. Platon aber bekommt hiernach gewissermassen eine mittlere Stellung zwischen dem sowol an sich als auch wegen des mit ihm in späteren Zeiten getriebenen Missbrauches von Baco so heftig verfolgten Aristoteles einerseits und den die frühsten Anfänge der mechanischen Naturansicht vertretendem Democrit und Thales anderseits. Er wird im Vergleich mit Aristoteles für das altius ingenium erklärt, aber nicht etwa weil er ihn an methodischer Wissenschaft für so viel reicher hielte als Aristoteles, sondern, weil der Kinderinstinct seiner geistigen Begabung ihn zwar mit einigen tiefen Ideen beschenkt, das Uebergewicht der Phantasie in ihm ihn aber gewissermassen ganz ausserhalb aller wissenschaftlichen Abschätzung zu stellen scheint. Das dem Platon gezollte Lob, als ein sehr relatives, geht daher auch leicht in den für ihn bereit gehaltenen Tadel über. Hat Aristoteles durch sophistische Dialektik, durch leeren Formalismus, der die wirkliche Welt in logische und metaphysische Kategorien auflöst, die Wissenschaft verdorben, haben die Pythagoreer dasselbe durch die Mathematik gethan, so soll es bei Platon durch seine poetische Phantasie, durch seine Einmischung der Religion, durch seine, halb aus Ehrgeiz halb aus Aberglauben entstandene Theologie

geschehen sein. So manches platonische Wort Baco daher auch gelegentlich anführt, so wenig sehn wir ihn doch die eigentlichen Grundgedanken Platons einer ernsten und eingehenden Kritik würdigen. Ein oberflächliches Lob, eine Aneignung in modificirter Form, oder auch ein nicht vollständig gerechtfertigter Tadel, das sind die Hauptkategorien [1]), unter die sich

[1]) Wir heben hier einige Stellen aus den drei, im Einzelnen nicht immer scharf von einander zu sondernden Kategorien heraus. De dignit. et augm. scient. vol. I. p. 2. der Amsterdam. Ausgabe v. Jahr 1694—1730 giebt ein Compliment an den König die Veranlassung, der platonischen Auffassung der Wissenschaft als Erinnerung mit Zustimmung zu gedenken. Aehnlich wird p. 8. im Vorübergehen die admiratio als semen scientiae bezeichnet. P. 3. heisst es: scitissime dixit quidam Platonicus: sensus humanos solem referre, qui quidem revelat terrestrem globum, coelestem vero et stellas obsignat: sic sensus reserant naturalia, divina occludunt. Hier findet offenbar nur im nächsten Wortlaut zwischen Baco und dem Platoniker eine Uebereinstimmung Statt, während schon die sich unmittelbar daran anschliessenden Gedanken auf beiden Seiten auseinandergehn. p. 11. figurirt Anytus, der Ankläger des Socrates unter den „politicis“ welche literas opprobriis aspergunt. p. 23. wird Platons Zurückziehen von den Statsgeschäften mit Rücksicht auf das Sittenverderbniss seiner Mitbürger zwar gebilligt, doch blickt gleich hernach ein indirekter Tadel hervor aus der nach Cicero gebrauchten Entgegenstellung von tamquam in republica Platonis und tamquam in faece Romuli. p. 27. werden nach platonischem Vorbilde die literati hinsichtlich ihres äusseren Auftretens entschuldigt. p. 32. wird unter Anderen auch dem Platon nachgesagt, dass er philosophiae obscura et aspera verborum splendore illustret et expoliat — eine Sache, deren Nutzen Baco nicht verkennen will, so lange sie in den richtigen Gränzen bleibt, und nicht zur Erstickung des wahren Erkenntnissbedürfnisses führt. p. 40. wird anf den Unterschied hingewiesen, dass in mechanischen Künsten die Nachfolger immer mehr ausbilden, während dagegen Aristoteles, Plato, Democrit, Hippocrates, Euclid, Archimedes über ihren Nachfolgern stehn, wie auch das Wasser nicht höher steige als der Quell, aus dem es geflossen. p. 51. wird Platons Characteristik der Aegyptier angeführt. p. 58. „utut enim suis addictus nimium partibus videatur qui dixit: tum demum respublicas fore felices, quum aut philosophi regnant, aut reges philosophantur, hoc tamen experientia notum est, sub eruditis principibus et custodibus reipublicae saecula maxime felicia fuisse. De dign. et augm. sc. II. p. 93. wird die Art gebilligt, wie Socrates den hochmüthigen, und das Mechanische verachtenden Hippias ironisirt. (p. 102. über die convivales sermones.) p. 134. über das Hebraisiren der Griechen

fast alle einzelnen Aeusserungen Bacos über Platon ungesucht subsumiren lassen.

Unter diesen Umständen wird es kaum nöthig sein, den

III. p. 132. werden die placita antiquorum philosophorum, einschliesslich ihrer neueren Wiederhersteller, sofern sie die physica betreffen, erwähnt. Der darauf folgende, die Metaphysik betreffende passus erkennt die erhabene Begabung und den weiten Gesichtskreis Platons ausdrücklich an, findet in seiner Ideenlehre die Formen als das wahre Object der Wissenschaft richtig bezeichnet, zugleich aber durch Abstraction derselben von der Materie die Frucht solcher wahren Meinung wiederum verloren gehen, und statt dessen eine Verunreinigung der naturalis philosophia durch theologische Speculationen erfolgen; ebenso wird Platons und Parmenides stufenweise Zurückführung aller Dinge auf die Einheit zwar gebilligt, aber doch in illis als nuda speculatio bezeichnet (p. 196) Die Erforschung der Zweckursachen wird dann als zweite Aufgabe der Metaphysik bezeichnet, dabei aber für einen ungeheuren Schaden der Wissenschaft erklärt, wenn sie auch die Physik mit ergreift und in dieser die realen, physischen Ursachen verdrängt. „Etenim reperio hoc factum esse non solum a Platone, qui in hoc littore semper anchoram figit, verum etiam ab Aristotele, Galeno et aliis, qui saepissime etiam ad illa vada impingunt. Darum giebt Baco auch dem Democrit den Vorzug vor Platon und Aristoteles, klagt aber unter diesen Beiden Diesen wiederum mehr an als Jenen, quando quidem fontem causarum finalium, Deum scilicet, omiserit, et naturam pro deo substituerit, causasque ipsas finales potius ut Logicae amator quam theologiae amplexus sit. (p. 11.) IV. p. 212. nach Cicero hat Socrates und seine Schule die Rhetorik durch Losreissung von der Philosophie heruntergebracht. p. 221. bei Gelegenheit der gewünschten Theorie von dem Sitz der einzelnen Seelenvermögen im Körper heisst es von der platonischen Meinung, sie sei neque prorsus contemnenda neque cupide recipienda. p. 258. wird die abergläubische Ansicht eines Platonikers, dass das Licht älter als die Materie sei, erörtert. V. p. 266. heisst es mit Zustimmung: at Plato non semel innuit, particularia infinita esse maxime, rursus generalia minus certa documenta exhibere: medullam igitur scientiarum, qua artifex ab imperito distinguitur, in mediis propositionibus consistere, quas per singulas scientias tradidit et docuit experientia. p. 271. über die academisch-sceptische Akatalepsie und über die Socratische Ironie. p. 288. wird die platonische Ansicht gebilligt, dass jedes Suchen einen allgemeinen Begriff des zu Findenden bereits in sich schliesse. p. 238. haec pars de elenchis sophismatum praeclare tractata est ab Aristotele, quoad praecepta, etiam a Platone adhuc melius, quoad exempla; neque illud tamen in persona Gorgiae, Hippiae, Protagorae, Euthydemi et reliquorum, verum etiam in persona ipsius Socratis, qui quum illud semper agat, ut nihil affirmet, sed a cae-

diametralen Gegensatz, in dem die Weltanschauungen dieser beiden Männer, der realistische Naturalismus des Einen, und der theologische Idealismus des Andern zueinander stehn, nun auch noch durch alle Einzelheiten hindurch zu begleiten; eben-

---

teris in mediam adducta infirmet, ingeniosissime objectionum, fallaciarum et redargationum modos expressit; itaque in hac parte nihil habemus, quod desideremus. p. 302. bei Gelegenheit der idola specus heisst es: pulcherrimum enim emblema est illud de specu Platonis; wobei aber freilich von illa exquisita parabolae subtilitate abgesehen, und überhaupt das Gleichniss etwas anders gewendet wird. VI. p. 315. erklärt er sich gegen die Tendenz der platonischen Sprachphilosophie: materiam certe elegantem et quasi ceream, quoniam vero antiquitatum penetralia perscrutari videtur etiam quodammodo venerabilem, sed nihilo minus parce veram et fructu cassam. p. 336. Platons Tadel der Rhetorik, als similis coquinariae, wird gemissbilligt. Etwas weiter (p. 337.) heisst es dagegen: eleganter Plato — licet jam in trivio decantetur — virtus si conspici daretur, ingentes sui amores concitaret. lib. VII. p. 408. rücksichtlich der Güterlehre sucht Baco die Differenz zwischen dem platonischen Socrates und Gorgias auszugleichen. Hauptstellen aus dem Novum Organum scientiarum (vol. II. d. Amsterd. A.) sind: p. 52. wo Pythagoras und Plato die corruptio philosophiae ex superstitione bezeichnen sollen (im Sinne der oben angeführten Stelle III. p. 192.) p. 62. Zwischen der sapientia professoria et in disputationes effusa — quod genus inquisitioni veritatis adversissimum est — eines Platon, Aristoteles, Zeno u. s. w. einerseits und den Sophisten anderseits werden nur die äusseren Unterschiede hinsichtlich der Wohnsitze, des Lehrens um Geld u. s. w. anerkannt. Besser sind Empedocles, Anaxagoras, die Atomiker und Eleaten, sowie Philolaus. „Nam Pythagoram ut superstitiosum omittimus“. Doch auch alle Diese sind, nach dem Solonischen Ausspruche bei Platon, Kinder, jene andere aber vollends die im Zeitenstrome nur wegen ihres Mangels an Gewicht Obenaufschwimmenden. (p. 63.) Weder ex natura loci et nationis noch ex natura temporis et aetatis kann ihnen Etwas zu Statten kommen. Auch auf die Reisen Democrits, Platos und Pythagoras wird kein Gewicht gelegt. Der Mangel an Früchten und Fortschritten spricht gegen das Alterthum. Daher auch die in ihm vorkommenden Klagen über Dunkelheit und Unerfassbarkeit der Dinge (vgl. auch p. 19. 34. 57. 125. u. o.) sowie die Uneinigkeit. Gegen Aristoteles. Itaque quod signa veritatis et sanitatis philosophiarum et scientiarum, quae in usu sunt, male se habeant, sive capiantur ex originibus ipsarum, sive ex fructibus, sive ex progressibus sive ex confessionibus authorum sive ex consensu jam doctum est. p. 36. die Naturalis philosophia hat Aristoteles Schule durch Logik, Platos Schule durch natürliche Theologie, die zweite platon. Schule durch Mathematik getrübt. p. 102. wird Plato als Beispiel

sowenig als es uns nach unserer ganzen früheren Darstellung erforderlich erscheint, das Fehlsame der von Baco an Platon gemachten Ausstellungen noch ausdrücklich hervorzuheben und zu widerlegen [1]). Wichtiger als Beides ist es sich von einem

---

der Induction gerühmt. p. 206. sein Ausspruch über Bedeutung des Definirens und Eintheilens anerkannt. — Auch im Anfang der historia ventorum wird Platons gedacht. Die historia vitae et mortis (vol. III. der Amst. A. v. J. 1663 p. 57.) führt Plato unter den Beispielen der longaevitas auf mit der bezeichnenden Characteristik: vir magnanimus sed tamen quietis amantior, contemplatione sublimis et imaginatione, moribus urbanus et elegans, attamen magis placidus quam hilaris, et majestatem quandam prae se ferens. In derselben Schrift p. 76. eine Widerlegung der platonischen Forderung von der Gleichstellung der Frauen mit den Männern. P. 82. werden die platonische Philosophie und die pythagoräische als philosophiae, quae nonnihil habent ex superstitione et contemplationibus sublimibus als optimae ad longaevitatem bezeichnet. Aehnlich wird p. 112 bei Gelegenheit der admiratio Plato unter den longaevi aufgeführt die als contemplatores rerum naturalium tot et tanta habebant, quae mirarentur. Die wichtigen Stellen aus den Cogitat. et vis. p. 18. descript. glob. intell. p. 91. Parmen. Teles. et Democr. philos. p. 173. 176. Impetus phil. p. 382. 384. und andere mehr enthalten nur die bereits angeführten Gedanken mit unerheblichen Modificationen. Wegen der Chronologie der bacon. Schriften vgl. Cuno Fischer p. 31.

[1]) Baco erkennt in den Formen das wahre Object der Wissenschaft, und in den Zweckursachen einen der Forschung würdigen Gegenstand an. Aber er will Letzteren von der Physik gänzlich ausgeschlossen, Erstere an die Materie gänzlich gebunden haben, und Beides nicht gethan zu haben, ist der hauptsächlichste Vorwurf, den Baco gegen Platon richtet. In der That! hat Platon zwar die Unabhängigkeit der Ideen von der Materie gelehrt, und das ist in unseren Augen ein grosses Verdienst, dessen ungeachtet aber keineswegs zwischen diesen beiden Seiten eine so vollständige Trennung aufgerichtet, als wie Baco sie bei ihm voraussetzt. Den Unterschied zwischen einer Erkenntniss aus der bewegenden und aus der Zweckursache hat Niemand früher und zugleich schärfer betont als Platon, wofür es genügt, allein auf die im Phaedo an Anaxagoras geübte Kritik zu verweisen. Wenn er dessen ungeachtet beide Erkenntnissarten in der Regel zusammengreift, während Baco sie verschiedenen Disciplinen zuertheilt, so entspricht das Eine dem die Fundamente wahrer Wissenschaft zuerst legenden Zeitalter des Platon ebenso sehr wie das Andere dem für ihre Ausbreitung auch nach Seiten der Natur bestrebtem Zeitalter des Baco.

andern doppelten Punkte zu überzeugen, einmal nämlich, wie wenig unbekannt auch dem Platon schon, wenigstens ihren Grundmotiven nach die Haupttendenzen gewesen sind, die Baco bestimmt haben [1]), und sodann zweitens, in welchem Maasse schon der Platonismus, und noch mehr der aus ihm erwachsene Aristoteles [2]) das Richtige in Betreff solcher Maximen enthalten, als deren erster Entdecker und Verkündiger Baco sowohl in seinem eigenen Urtheile als auch bei Andern gilt Nicht aus Trägheit, Aberglauben, Ehrgeiz, oder was für Motive sonst Baco Platon zuzueignen scheint, hat der Letztere es unterlassen die Wissenschaft auf den practischen Nutzen allein oder doch in erster Stelle zu richten, sondern weil er bereits richtiger als Baco den selbständigen Werth der Wissenschaft begriffen hatte, und zugleich die Unmöglichkeit, von einer andern als der lediglich um ihrer selbst willen betriebenen Wissenschaft auch dauernden Nutzen für die Praxis zu ziehen. Frägt man nach Frucht, die auf dem Baume des Platonismus gewachsen sei, so kann Dieser getrost auf ein gut Theil aller späteren Bildung und Gesittung [3]) als auf solche seine Frucht hinweisen; ja! Baco selbst steht, ohne es zu wissen und zu wollen, mit allen seinen reformatorischen Bestrebungen doch nur auf den Schultern eben dieses Platonismus. Bacos unläugbares Verdienst ist es, das Recht und die Eigenthümlichkeit der naturwissenschaftlichen Forschung vertreten, und in Dieser auch die culturbildende Potenz erkannt zu haben: aber seine Einseitigkeit ist es, dass er Cultur und Nutzen, Naturwissenschaft und Wissenschaft überhaupt mit einander verwechselt, seine Ungerechtigkeit ist

---

[1]) Nach platonischer Auffassung entsprechen sich Praxis und Theorie schon auf den untergeordneten Stufen, fallen auf der höchsten aber völlig in Eins. Baco trennt dagegen ursprünglich Praxis und Theorie, um hernach Diese als das Mittel Jener als dem Zwecke zu subordiniren.

[2]) Hierzu vergl. Eucken Methode der aristotel. Forschung. Berlin 1872. bes. p. 39. 122 seq. 166. 176.

[3]) Vgl. Humboldts treffende Aeusserung, auf die mich Lange in seiner Gesch. des Materialismus p. 66. aufmerksam gemacht: „In Plato's hoher Achtung für mathematische Gedankenentwickelung, wie in den alle Organismen umfassenden morphologischen Ansichten des Stagiriten lagen gleichsam die Keime aller späteren Fortschritte der Naturwissenschaft".

es, dass er in der Vergangenheit mehr nur den fertigen Irrthum als die auch in diesem noch verborgene Entwickelung der Wahrheit erblickt, seine Schwäche ist es, dass er der neuen Richtung mehr nur mit eleganten Schlagwörtern als mit soliden Leistungen gedient hat, und endlich seine Aeusserlichkeit, dass er gewisse Seiten unseres geistigen Lebens nicht bloss vorübergehend sondern definitiv auseinander zu halten bemüht ist, während er wiederum bei anderen die unerlässlichen Gränzlinien zu verwischen droht. Ersteres gilt namentlich von der Art, wie er das Verhältniss der Religion zum wissenschaftlichen Erkennen bestimmt, Letzteres von der Stellung, die er der Praxis zur Kunst und Wissenschaft giebt. In beiden Rücksichten scheint er mir die Höhe der Auffassung nicht zu erreichen, die schon vom Standpunkte des Platonismus zu erreichen gewesen wäre [1]).

Wenn die grosse Bedeutung Bacos noch eines besonderen Zeugnisses bedürfte, so würde man dasselbe aus dem überwiegenden Einflusse zu entnehmen haben, den Baco bis auf die Gegenwart herab auf alle englischen Philosophen ausgeübt hat. Denn so verschieden Dieselben auch untereinander und in manchen Beziehungen von Baco selbst sind: es ist doch Keiner unter ihnen, der nicht in irgend welcher Abhängigkeit von Baco stände. „Der Empirismus, welchen Baco begründet hat, bildet in logischem Fortschritt seine atomistische, sensualistische, nominalistische Denkweise aus, um zuletzt sich in Scepticismus

---

[1]) Auf die ungeschichtliche Denkweise Bacos, sein Nichtverstehn des menschlichen Geistes, der Kunst und Religion hat Cuno Fischer treffend hingewiesen, der zugleich den bekannten Antithesen Macaulays die kaum blenden, jedenfalls nicht treffen, genügend entgegentritt und sogar das Unbaconische in ihnen aufdeckt. „Der Geist Bacos möge der Gegenwart vorschweben, aber so gross wie er war, nicht in einem entstellten und verkleinerten Nachbilde, wie uns der berühmte englische Geschichtschreiber in seiner radirten Zeichnung anbietet". (p. 378.) Nie hat sich Macaulay so sehr an sich selbst versündigt, als da er die Worte schrieb über „den Baum, den Sokrates pflanzte und Plato pflegte" (Mac. ausgew. Schriften Braunschweig 1853. IV. p. 252.) oder da er die platonischen und baconischen Ansichten in der Weise einander gegenüberstellte, wie es p. 260 seq. geschieht. — Zu dem Ganzen vgl. Cuno Fischer's Baco bes. p. 47. 149. über Platos Gegensatz und Verwandtschaft mit Plato.

aufzulösen“ [1]). Damit ist ebenso einfach wie überzeugend der Zusammenhang Baco's mit den Standpunkten von Hobbes, Locke, Berkeley und Hume begriffen, und in der That! wer diese fünf Standpunkte kennt, besitzt ebendamit die Hauptgedanken alles Dessen, was je in dem modernen England für Philosophie gegolten hat. Aber auch selbst die nicht in dieser strengen Continuität des logischen Fortschritts Stehenden, ein Herbert v. Cherbury einerseits, ein Glanvill anderseits, sowie das ganze übrige Heer englisch-schottischer Moralphilosophen und Politiker, Freidenker und Aesthetiker, Naturforscher, Psychologen, und Logiker, von Cumberland an bis zu Stuart Mill herunter, verläugnet bei aller Verschiedenheit, die hinsichtlich der Standpunkte, der Forschungsgebiete und des eigenen Bewusstseins von der zum Baconischen Naturalismus eingenommenen Stellung besteht, die eigentliche Signatur desselben nirgendwo. Diese ist in der Regel der offenbarste, zuweilen ein etwas verborgener, immer aber der wirksamste Impuls aller dieser Bestrebungen; und Aehnliches gilt sogar von der englischen Geschichtschreibung der Philosophie, wie dieselbe sich von Stanley an bis herunter zu Grote und Lewes gestaltet hat. Eben daher ist auch Bacos Stellung zum Platonismus von entscheidender Bedeutung für das Verhältniss aller späteren englischen Philosophen zu Diesem gewesen, nur dass die bei Baco vorhandenen, dem Platonismus abgewandten Elemente in der Fortentwickelung seiner Richtung häufiger und bestimmter heraus —, die denselben zugewandten dagegen mehr zurücktraten; eine Veränderung, die sich fast mit Nothwendigkeit vollzog, da Bacos Wohlgefallen an Platon, soweit es überhaupt bestand, mehr persönlicher Art war, sein Tadel desselben dagegen aus der Consequenz der Sache selbst hervorging. In der ganzen hierher gehörigen englischen Litteratur begegnen wir daher auch wohl mehrfach einer gewissen Bewunderung für Platon, namentlich auch für dessen literarische Kunst, aber höchst selten einer tiefereindringenden Kenntnissnahme, nirgends einer völlig gerechten Würdigung desselben.

Wir beginnen mit Herbert von Cherbury. Dem Em-

[1]) Cuno Fischers Baco p. 388.

pirismus Baco's tritt er in gewisser Weise mit seiner Hervorhebung des Instincts, dessen strenger Scheidung zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem mit seiner Zurückführung aller Wissenschaft, Sittlichkeit und Religion auf die Natur entgegen, aber sofern sich doch auch hierin eine mehr nur im Ausdruck als im Motiv von Baco abweichende Stellung zur Natur ausspricht, bleibt seine ganze Richtung eine dem Baco Geistesverwandte. Geistesverwandt ist jedenfalls auch die bedingte Anerkennung platonischer Grundgedanken, die sich bei Herbert nachweisen lässt. Er billigt den Zweifel, aber nur sobald er zur Wissenschaft führt, und nicht dieselbe beseitigen will. Er bekämpft den Irrthum, aber nicht ohne aus ihm das Moment von Wahrheit auszuscheiden. Er erkennt den Sinn an, aber nicht als Richter sondern nur als Zeugen der Wahrheit. Aus dem Sinn entspringt alle Erfahrung, aber die Erfahrung enthält nur Einzelnes, Zufälliges, Endliches, Zeitliches und zu jeder Erfahrung bringen wir unsere eigene Natur mit hinzu, und vermögen aus ihr Allgemeines, Nothwendiges, Unendliches, die Begriffe Gottes und des ewigen Lebens zu schöpfen. Denn unser Geist ist weder an sich leer, noch auch etwa durch die Sünde ausgeleert. Die Erkenntniss, die so entsteht, kann daher auch auf Wahrheit Anspruch machen, deren characteristisches Wesen in der zwischen den vier dabei in Frage kommenden Seiten bestehenden Conformität, deren letzte Bewährung aber im Instincte liegt, der seinerseis eine Mittelstellung einnimmt zwischen Gottes providentiellem Wirken und dem eigenen, aus einem lebendigen Vermögen hervorgehenden, und auf Verwirklichung ihres Zwecks gerichteten Thun. Herbert verfolgt die Zweckbetrachtung mithin auch in der Natur, während Baco dieselbe ganz und gar aus der Physik in die Metaphysik verbannt wissen wollte. Eben darin besitzt er ja auch allein die Möglichkeit, wie die Erkenntniss so auch die Sittlichkeit und Religion ganz und gar auf das Maass des Natürlichen zurückzuführen. Der Instinct verbürgt uns die Begriffe, die wir als Voraussetzungen des Sittlichen nöthig haben, er bestimmt auch die fünf Grund- und Hauptartikel, in denen Herbert das Wesen und den Werth aller Religionen erblickt. In allem Diesem wird man zwar keine tiefere Fortführung der von Plato und seinen Nachfolgern behandelten

Probleme erblicken können, eben so wenig aber auch sonst etwas dem Platonischen gradezu Entgegengesetztes, nur die Behandlung der Natur als der letzten und ausschliesslichen Grundlage, auf welche Alles zurückgeht, ist allerdings etwas entschieden Unplatonisches [1]). Der Mangel an geschichtlichem Sinne, von dem Herbert nicht freizusprechen ist, und der eine leichterklärliche Folge seines Naturalismus ist, verschliesst ihm auch trotz der von ihm gemachten, anerkennenswerthen Anstrengungen zuletzt doch immer wieder das tiefere Verständniss für die besondere Natur des Geistigen, Sittlichen und Uebernatürlichen in ihrem Unterschiede von dem Natürlichen. Und eben hierin liegt seine Gemeinschaft mit der Baconischen Sinnesart.

Aehnlich steht es um Hobbes. Derselbe verläugnet weder im Uebrigen seine Baconische Herkunft, noch auch darin, dass er dem Platonismus als lusus ingenii zwar eine gewisse Duldung, aber keineswegs eine irgendwie so zu nennende Zustimmung entgegen bringt. Er ist ein Gegner des scholastischen Nominalismus wie der Scholastik überhaupt, aber desswegen hört er doch nicht auf, selbst bis zum Sensualismus nominalistisch, bis zum Scepticismus sensualistisch zu sein. Mit dieser Haupttendenz verbindet er einen gewissen mathematischen Rationalismus, der aus seinem — im Vergleich mit Baco — reiferem, an und für sich aber auch nicht allzureifem Verständniss der Mathematik zu entspringen scheint: aber das gemeinsame Resultat dieser zunächst auseinandergehenden Tendenzen, der Atomismus, der in gewissem Sinne als die eigentliche Grundsignatur des Hobbes gelten darf, ermöglicht ihm doch immer nur eine höchst eingeschränkte Uebereinstimmung mit Platonischem, die noch dazu mehr anderen Theilen des wissenschaftlichen Systems als der ihn grade besonders beschäftigenden philosophia civilis gilt. Auch noch in Behandlung der letzteren freilich wird man eine gewisse allgemeine Aehnlichkeit, wenn auch nicht grade mit der platonischen, so doch mit der antiken Politik überhaupt nicht übersehen können. Denn auch in letzterer erschien die Natur ja fast ausnahmslos als Aus-

[1]) Man vergleiche hiermit den Ausspruch Walpoles über sein persönliches Leben: the history of Don Quixote was the life of Plato. (Ritter VI. p. 391.)

gangspunkt, und der Staat als mächtigste und umfassendste Form der sittlichen Gemeinschaft, während zugleich der Begriff der Kirche, mit seinen massgebenden Beziehungen wie zum natürlichen, so zum sittlichen Leben, auf die die christliche Politik bei den Kirchenvätern, im Mittelalter und seit der Reformation so grosses Gewicht gelegt hatte, wie er dem Alterthume unbekannt war, so von Hobbes verworfen beziehungsweise ignorirt wurde. Moral und Religion haben ja bei Hobbes im Staate, und dieser selbst in der Natur nicht bloss ihren Entstehungsgrund, sondern in diesem zugleich die Norm ihres Bestehens. Hobbes Staat bestimmt den sittlichen Gegensatz von Gut und Böse, sowie denjenigen von Religion und Aberglauben, während Platons philosophischer Staatsmann nach allen diesen Seiten hin zwar auch bestimmen und entscheiden sollte, aber doch nur desswegen, weil er am Besten sollte erkennen können, sowohl, was Gut und Böse an sich sei als auch was an der Religion mit diesen sowie überhaupt mit den richtigen philosophischen Begriffen im Einklange stände. Hierin liegt vielleicht eine Analogie zwischen Hobbes und dem Alterthum, sicher aber eine unläugbare Verschiedenheit, und diese Verschiedenheit entfaltet sich bei genauerer Betrachtung Hobbes immer vollständiger. Denn wenn Platon den Staat zwar um des natürlichen Bedürfnisses Willen entstehen, doch aber nur um des Guten Willen bestehen lässt, wenn Aristoteles dem Menschen schon von Natur eine Bestimmung zur politischen Gemeinschaft beilegt, wenn Beide nach besten Kräften bemüht sind, mit der Höhe des Einen, gemeinsamen sittlichen Ziels zugleich die verschiedenen Seiten der sittlichen Aufgabe in den engeren oder weiteren Kreisen der Gemeinschaft, mit der Rücksicht auf den besten Staat zugleich den eigentlichen Werth und die Bedeutung der einzelnen Staatsformen im Auge zu behalten: so widerstrebt Hobbes allen diesen Tendenzen mit seinem bellum omnium contra omnes, mit seiner Zurückführung des Staates auf Uebertragung und Vertrag, mit seinem Staats-Absolutismus und seiner Betonung des Nutzens, sowie mit seiner relativen Gleichgültigkeit gegen die verschiedenen Staats- und Verfassungsformen. Er bleibt in allen diesen Beziehungen der neologischen Geistesrichtung Bacos treu, und wir können uns daher nicht

wundern, dass er zu einer genaueren Auseinandersetzung mit der antiken Politik keine Veranlassung findet [1]).

In Locke finden wir dann den grossen Gegner der angebornen Ideen, der als solcher auch als ein entschiedener Gegner des Platonismus gilt. Er bestreitet sowohl die Beweiskraft als auch die Thatsache des allgemeinen Vorkommens in Betreff solcher theoretischer oder practischer Ideen, die man für angeborne gehalten hat. Ausgehend von der Beschaffenheit des menschlichen Verstandes als einer tabula rasa, lässt er Erfahrung ihre Charactere in dieselbe verzeichnen, zunächst durch Einen oder mehrere der äusseren Sinne, dann durch den inneren Sinn, durch das Zusammenwirken dieser beiden Seiten, end-

[1]) Platons Name wird selten bei Hobbes erwähnt, und die Art, wie es geschieht, erklärt zur Genüge, warum es nicht öfter der Fall ist. Die Vorrede zu de cive gedenkt in ziemlich oberflächlicher Weise der Vorgänger, darunter auch des Socrates, Platon und Aristoteles: post eum Plato, Aristoteles, Cicero, caeterique philosophi Graeci, Latini, denique omnes omnium gentium non modo philosophi sed etiam otiosi quasi facilem nullo studio ambiendam, cujuslibet ingenio naturali expositam et prostitutam attrectaverunt attrectantque. (sc. scientiam civilem.) Etwas später ist dann freilich auch die Rede von den philosophorum excellentissima ingenia. De cive XIIX. p. 166. der Amsterdamer Quartausgabe v. J. 1668. heisst es einmal im Vorübergehen: neque temere olim a Platone dictum est, scientiam esse memoriam. (dazu vergl. Ritter VI. p. 472.) Im Leviathan heisst es, am Schluss der Abhandlung de civitate (p. 172.) quumque doctrinis Graecorum et Romanorum veterum seditiosis ingenia optima innutriri intelligo, vereor, ne scriptum hoc meum reipublicae Platonicae, Utopiae, Atlantidi, similibusque ingeniorum lusibus annumeretur. Non despero tamen, quin u. s. w.: und in dem Abschnitt de regno tenebrar. p. 315. Plato quidem ipse philosophus et geometra insignis erat, sed nulli id debuit scholae. Und in der epistol. dedicat. de corpore. Physica ergo res novitia est. Sed philosophia civilis multo adhuc magis, ut quae antiquior non sit – dico lacessitus, utque sciant se parum profecisse obtrectatores mei — libro quem de cive ipse scripsi. — Etwas häufiger als Platon wird Aristoteles erwähnt, doch nicht aus grösserer sondern geringerer Neigung zu ihm. (vgl. Cuno Fischer's Baco p. 391.) Auf eine gewisse Aehnlichkeit zwischen Hobbes und dem Thrasymachus der platonischen Republik weist u. A. schon Trendelenburg's Naturrecht p. 10. hin. Vgl. auch den Hobbes betreffenden Abschnitt in Baumanns Raum, Zeit und Mathematik. Berlin 1868. p. 237. seq. dabei z. B. p. 239. die gelegentliche Erwähnung Platons.

lich durch die Complexionen der auf diesem Wege gewonnenen einfachen Ideen. Er schätzt den Werth und die Bedeutung dieser verschiedenen Stufen für das Zustandekommen der Erkenntniss ab, und zieht ein letztes Resultat aus seiner Abschätzung, das doch im Ganzen ziemlich skeptisch ausfällt. So befindet sich die Lockesche Erkenntnisstheorie anscheinend und zunächst in einem durchgängigen Widerspruch mit dem platonischen Theaetet [1]). Wer aber die von Locke verworfenen Auffassungen genauer ansieht, wird sie grade in derjenigen Gestalt [2]), in welcher Locke sie angreift, gar nicht in dem Theaetet nachzuweisen vermögen, wohl aber wird er schon bei Platon manches derjenigen Motive berücksichtigt oder doch gekannt finden, die Locke geleitet haben. Schon gleich das Bild von der tabula rasa hat keinen früheren Ursprung als im platonischen Theaetet, und wenn schon dadurch Nichts weiter bewiesen werden soll und kann, als dass schon Platon sich mit ganzer Schärfe die Vorstellung des menschlichen Geistes entwickelt hat, wie derselbe zu denken ist, wenn man einerseits auf das Vorhandensein von etwas Angeborenem oder aus einer Praeexistenz Hinüberreichendem nicht reflectirt, und anderseits auch die zeitlichen Einwirkungen der vom Sinne ausgehenden Erfahrung noch nicht Stattfinden lässt: so ist doch eben diese Thatsache selbst von erheblichem Interesse. Denn Lockes Originalität [3]) ist darnach — wenigstens zum Theil — nicht etwa bloss von Baco oder anderen gleichgerichteten Philosophen der früheren Zeiten vorweggenommen, sondern bereits von Demjenigen, der zugleich der bedeutendste und der frühste Gegner seiner ganzen Auffassungsweise gewesen ist. Platon hat auch in diesem Falle, wie oft, der Ansicht, die er bestreitet, den prägnantesten Ausdruck verliehen, den sie in ihrem eigenen Interesse erhalten konnte. Locke's Leistung aber erscheint darnach als eine, zwar mit neuer Energie und zum Theil auch unter neuen Gesichtspunk-

[1]) Vgl. meine Darstellung des Theaetet in §. 7.

[2]) So legt Platon z. B. gar kein Gewicht auf das Vorkommen gewisser theoretischer und practischer Sätze, über deren Wahrheit ein schlechthin allgemeines Einverständniss herrsche.

[3]) Lockes Originalität scheint uns oft überschätzt worden zu sein, so u. A. z. B. von Brucker IV. 2. p. 609.

ten unternommene Reproduction einer bereits von Platon bestrittenen Auffassungsweise Ganz Aehnliches lässt sich unter Anderem von dem terminus Idee sagen, den Platon in einer eigenthümlichen Bestimmtheit ausgeprägt hat, während nach Locke „the word idea comprehends whatsoever is the object of the understanding“. Doch alle diese und ähnliche Aenderungen an der in letzter Stelle von Platon herrührenden Terminologie würden Locke natürlich unbedingt freigestanden haben, wenn er nur zugleich eine wirkliche Widerlegung der von Platon gegen die von ihm reproducirte Thesis erhobenen Einwendung damit verbunden hätte. Eine derartige Auseinandersetzung fehlt aber ganz in Locke. Um sie leisten zu können, hätte es ihm nicht in dem Maasse, wie es der Fall ist, an geschichtlicher Bildung fehlen müssen [1]), dieser Mangel hat aber wiederum seinen Grund in seiner, wenn nicht ausschliesslich, so doch ganz überwiegend zu nennenden Richtung auf die Natur, in seinem Naturalismus [2]). Letzterer ist auch der allein entscheidende Grund, wesswegen ich Locke bei aller scheinbaren oder wirklichen Annäherung an Kant doch als einen eigentlichen Vorgänger Desselben nicht anzusehen vermag.

Zwischen Locke und Hume in genauer Mitte steht Berkeley mit seiner zwar oft besprochenen, aber nicht ebenso oft verstandenen Behauptung: „es giebt nur Geister und Ideen“. Diesen Satz nennt man „berkeleyschen Idealismus“, er ist in Wahrheit durchgeführter lockescher Sensualismus, durchgeführter baconischer Nominalismus. Er ist das beabsichtigte Gegentheil aller idealistischen Philosophie nach platonischem Vorbilde. Diese verwandelt die Dinge in Ideen. Dagegen Berkeley lässt seinen Philonous mit Recht erklären: „Ich verwandle die Dinge nicht in Ideen, sondern Ideen in Dinge“. Dinge sind bei Berkeley immer sinnliche Dinge, und Diese sind soviel als sinnliche

[1]) Für Locke tritt das urkundliche Bild des Platonismus ganz zurück gegen einzelne Derivationen aus Demselben, wie diese ihm namentlich aus Cartesius, Herbert u. A., selbst Aristoteles entgegentreten.

[2]) Ausser dem betreffenden Abschnitt bei Baumann a. a. O. p. 357. seq. vgl. die mehrfach abweichende Auffassung bei Hartenstein über Lockes Lehre u. s. w. 1861. abgedr. in den histor. phil. Abh. 1870. p. 305.

Eindrücke“ [1]). — Wenn dessenungeachtet in der Ausführung seines Hauptgedankens Elemente auftreten, die als dem Platonismus verwandte [2]), wenn nicht gar als ihm entsprungene zu bezeichnen sind, so vermittelt sich dieser Widerspruch in Berkeley nicht bloss durch die allerdings auch nachweisbare Voraussetzung von einer persönlichen, nach dieser Seite gerichteten Neigung [3]) Berkeleys, sondern zugleich sachlich durch den mit dem Platonismus gemeinsamen Gegensatz, den Berkeley vom sensualistischen Standpunkte aus gegen Materialismus, Atheismus und Scepticismus bildet. Am sichersten freilich ergiebt sich dieser Gegensatz in Betreff des Materialismus; lockerer schon schliesst sich der Gedanke Gottes als des absoluten Geistes an die Thatsache der endlichen Geister und deren Beschaffenheit an; und dass endlich der Scepticismus von diesem Standpunkte aus nicht vollständig zu überwinden war, zeigt zur Genüge schon der Anschluss Humes an Berkeley [4]).

Ist nämlich alle Erkenntniss auf Erfahrung, alle Erfahrung auf Sensation und Reflexion einerseits, sowie auf die erfahrenden Subjecte anderseits zurückgeführt, so ist ihr eben damit schon jeder Anspruch auf Objectivität und Nothwendigkeit entzogen, und es kann für sie höchstens nur noch ein den erfahrenden Subjecten als solchen innewohnendes Gesetz der Gewohnheit zurückbleiben, mit dem es freilich Hume schon desswegen

[1]) Cuno Fischers Baco p. 432.

[2]) Dieselben kamen ihm von humanistischer und theosophischer Seite, aus Cartesius, Leibnitz u. A. zu. Vgl. ausser der älteren Darstellung in Fichtes Characteristik der neueren Philosophie 1829. p. 69. seq. bes. p. 87. und dem Abschnitt bei Baumann p. 348—480. besonders Ritter VIII. p. 243–45. 255. 268. 273. 275. 278. 285., kleine Ausgabe p. 364. 372 wo seine bemerkenswerthen Aussprüche über die platonischen Begriffe der Idee, der Materie, des Eins hervorgehoben werden, aber auch der Widerspuch, den er gegen Ficin und Cudworth erhebt.

[3]) Dahin weist u. A. die einfache aber geschmackvolle Anwendung der dialogischen Form bei Berkeley. Der Alciphron trägt ausser einem biblischen auch ein platonisches Motto; derselbe bezieht sich auf den platonischen Dialog VI. 12. p. 45. 46. der Ausgabe v. Jahre 1732 VI. 27. p. 102. VII. 34. p. 208.

[4]) Wegen des Verhältnisses Humes zu Locke und Berkeley vgl. auch Jodls Leben und Philos. Hume's. Halle 1872. bes. p. 52. u. p. 23. 35. 75.

ganz Ernst sein musste, weil er ohne dasselbe überhaupt nicht mehr die Möglichkeit einer methodischen Erklärung besessen hätte, weder gegenüber der Erfahrung noch der Mathematik, weder gegenüber der natürlichen noch der moralischen Welt, weder gegenüber der Geschichte noch der Religion oder Kunst, also überhaupt gegenüber allen denjenigen Factoren, die nun doch einmal das persönliche und wissenschaftliche Interesse Humes in Anspruch nahmen, in Betreff dessen es aber doch kaum verkannt werden kann, dass dasselbe in seiner blind aufgenommenen und nicht weiter zu begreifenden Thatsächlichkeit immer nur eine höchst zweifelhafte Begründung, nicht mehr eine Begründung als eine in Frage-Stellung alles des aus ihm Abgeleiteten enthält. Wahrscheinlich würde sich auch diese negative, destructive Seite an dem Humeschen Princip noch viel klarer zur Geltung gebracht haben, wenn nicht auch Hume, wie es in der Regel zu geschehen pflegt, in der Erfahrung nicht empirische, in dem Sinn über denselben hinausgehende, in den Subjecten objective, und in Folge davon auch in seinem Zweifel dogmatische Elemente stillschweigend und unwissendlich zugleich mitgegriffen hätte. Wiederum zu diesem Mangel an exacter Forschung würde ein auf seinem Gebiete so exacter Kopf schwerlich gekommen sein, wenn es ihm nicht in Folge seiner ganzen allgemeinen, trotz aller Beschäftigung mit Moral und Geschichte doch zu einseitig auf die Natur gehenden Richtung zu sehr an einer gründlichen Bekanntschaft mit den früheren Systemen, namentlich auch denjenigen der alten Philosophie gefehlt hätte. Rücksichtlich dieser theilt Hume durchaus das verwerfende Urtheil Baco's, aber an Kenntniss und Berücksichtigung derselben steht er noch weit hinter demselben zurück [1]).

[1]) Ausser den der Stoiker, der Epicureer, der Platoniker, der Sceptiker überschriebenen Essais (vgl. Jodl p. 4.) ausser der Nachahmung der dialogischen Form (ebendas. p. 161.), ausser gelegentlichen, nicht sehr tiefgreifenden Bemerkungen z. B. über die ursprüngliche und eigentliche Bedeutung des Wortes Idee (ebendas. p. 30), gegen die angeborenen Ideen (ebendas. p. 35. 55) u. A. weiss ich keine ausdrückliche Berücksichtigung von Platonischem zu verzeichnen. Wohl aber tritt der antiplatonische Grundzug Hume's auch noch in manchen Einzelheiten, wie in seiner Behandlung der Fragen von der Unsterblichkeit der Seele, dem Selbstmord besonders heraus. (Vgl. Jodl p. 85. 128.)

Wir übergehen die weiteren Nachfolger [1]) Baco's, da sie, so manches Schätzenswerte ihnen auch nach anderen Seiten nachzurühmen sein mag, an principieller Bedeutung doch nicht mit den eben erwähnten zu vergleichen sind. Nicht umgehen dür-

[1]) Es sei gestattet hier einzelne Beziehungen auf Platonisches kurz nachzuweisen. J. Glanvill (vgl. Stäudlin Gesch. des Scepticismus II. p. 89. Tennemann X. p. 443. Erdmann Grundriss d. G. d. Ph. II. p. 76.) kritisirt die platonische Psychologie besonders im cap. 4. u. 5. p. 12 seq. seiner Scepsis scientifica London 1665. vgl. später z. B. p. 147. Ebenda p. 56. bezeichnet er den Scepticismus als den einzigen Weg zur Wissenschaft, findet aber den dafür erforderlichen freien, ruhigen und angespannten Geist nirgendswo als among the platonical ideas. P. 76.: *Τὸ λογικόν ἐστι θεῖον* is a saying of Platos; and well worthy a christian subscription. Seine Baconische Stellung zum Alterthum spricht am Besten das 17. cap. p. 100—108. insonderheit zum Platon und Aristoteles die Entgegnung auf Tho. Albius Angriffe London 1665. (bes. p. 18. 37. 51.) und a letter to a friend concerning Aristotle (bes. p. 84.) aus. Im Anschluss an Baco und die französischen Sceptiker kämpft er gegen Aristoteles, Cartesius, Hobbes u. s. w. Die Rücksicht auf Platon tritt im Ganzen zehr zurück. — Wegen Newton's verweise ich auf Ritter VII. p. 445. und namentlich Baumann's Raum, Zeit und Mathem. I. p. 473—515. besonders die beiden letzten „theologische Naturbetrachtung" und „Psychologisches, Aesthetisches, Ethisches" überschriebenen Abschnitte, aus denen hervorgeht, wie ausser der bekannten Auffassung des Raums als Gottes Sensorium auch noch manches Andere bei Newton auf grössere oder geringere, mehr oder minder bewusste Umbildungen platonischer Vorstellungen zurückgeht. In entfernterer Weise gehört auch der betreffende Abschnitt p. 174. seq. bes. 178. aus Dührings Kritischer Geschichte der allgemeinen Principien der Mechanik Berlin 1873. hierher. — Dass dabei das Ganze einen von platonischer Metaphysik weitentfernten Geist athmet, bedarf keiner ausdrücklichen Nachweisung. — Bei Shaftesbury, der von früh auf den lebhaftesten Umgang mit dem classischen Alterthume gepflegt hatte, und der insonderheit auch den platonischen Dialog nach seiner aesthetischen und litterarischen Seite mit dem feinsten Verständniss auffasste, mit dem glücklichsten Erfolge nachahmte, ist es grade dieser Eigenschaften wegen doppelt auffallend, dass er auf die tieferen Seiten des Platonismus so wenig einging. Die intensive platonische Anregung, die er in seiner ganzen schriftlichen Thätigkeit verwerthet, führt im Wesentlichen doch nicht über die erste der drei von uns unterschiedenen Gruppen platonischer Schriften hinaus. Die hieraus geschöpften Begriffe vom Enthusiasmus, vom dialogischen Unterricht u. s. w. verwerthet er freilich meisterhaft, aber immer möchte das, „stolze Lob" doch etwas zu weit gehen, welches ihm Herder mit Beziehung auf die Mo-

fen wir es aber an dieser Stelle noch einmal die allgemeine Frage aufzuwerfen, was denn nun der bleibende Erfolg von allen ihren Bestrebungen gewesen sei, und in welchem Verhältnisse zu demselben der Platonismus gestanden habe. Die Beantwortung dieser Frage schliesst sich am Besten an eine Vergleichung mit den humanistischen Bestrebungen an. Einig mit dem Humanismus in dem Gegensatz gegen die mittelalterliche Welt, wich der Naturalismus von demselben in der Beschaffenheit der für Geltendmachung dieses Gegensatzes aufgebotenen Mittel ab, wiederum aber fiel er mit demselben in der Einseitigkeit zusammen, ausschliesslich von dem Aufgebote dieser seiner Mittel die Erreichung des ganzen der Wissenschaft überhaupt und der Philosophie insonderheit gesteckten Zieles zu erwarten; und so ist denn auch sein Schicksal demjenigen des Humanismus sehr ähnlich, und überhaupt kein anderes gewesen, als das

---

ralisten, Hettner aber für alle Schriften zollt, und das die Form beinahe des griechischen Alterthums würdig, den Inhalt aber überlegen findet. Vgl. die bei Spicker in seiner Monogr. über Shaftesbury Freiburg i. B. 1872. p 54. und 68. angeführten Urtheile, und ebenda p. 60. 87. die Nachweisungen über Anlass, Wirkung und Inhalt des 1708 erschienenen Briefes über den Enthusiasmus, dieses „Programms" aller seiner Werke; p. 70. 78. 165. 223. Mir scheint dass, wie es so oft zu gehen pflegt, Shaftesbury selbst nicht ganz frei von manchen derjenigen Mängel gewesen sei, die er an seinem Zeitalter mit so viel Einsicht straft. Dies beweist auch die treffliche Darstellung bei Ritter VII. p. 535 seq. wo auch die Beziehungen zu Cudworth, More, Plotin hervorgehoben werden p. 544. 564. 569. Auch Mandeville, Shaftesburys Gegner war Verehrer und Nachahmer des platon. Dialogs, wie unter Anderm aus der Bemerkung in der Vorrede zu seiner fable of the bees part. II. London 1729. p. VII. VIII. hervorgeht. (Vgl. I. p. 152.) Wollaston dessen religion of nature delineated London 1725. schon auf dem Titelblatt neben dem plutarchischen ein Motto aus dem platonischen Gorgias trägt, citirt Platon häufig. Für Ad. Smith's Stellung ist besonders characteristisch die history of ancient logics p. 115. Bei Hutcheson sind mir gelegentliche Erwähnungen Platons begegnet, z. B. des Hippias maj. im Essai on the nature of the passions London 1728. p. 6. des Gorgias p. 189. des Phaedo p. 190. Doch führen diese und ähnliche Berücksichtigungen selten oder nie über Dasjenige hinaus, was, den Platonismus betreffend, in Stanley's 1655. erschienener Geschichte der Philosophie mitgetheilt wird.

den wissenschaftlichen Einseitigkeiten in der Regel zu widerfahren pflegt, dass nämlich das von ihnen Angestrebte zwar erreicht wird, doch aber nur in einer wesentlich anderen Form, als in der sie selbst es anstrebten. Wie der Humanismus seine eigentlichen religionsphilosophischen Tendenzen in keiner der verschiedenen Formen, in welcher er sie hegte, zur bleibenden Verwirklichung überzuführen vermocht, wohl aber die Regeneration, ja! man darf sagen, erste wahrhafte Begründung der philologisch-historischen Disciplinen zum werthvollen Resultate gehabt hat: so ist auch der Baconische Naturalismus bis auf die jüngste Gegenwart hinunter überall nur da von Bestand und anerkennenswerther Wirksamkeit begleitet gewesen, wo er nicht als philosophisch seinsollendes Princip, sondern unmittelbar als Antrieb zu exacter Forschung, nicht als Empirismus, sondern als Empirie aufgetreten ist. Und grade nur unter diesem Gesichtspunkte aufgefasst, kommt ihm auch ein erhebliches Interesse für die Geschichte des Platonismus zu. Der Humanismus kannte und verehrte den Platonismus, aber er that es in einer Weise, die nicht frei von falschen oder doch einseitigen religiösen Voraussetzungen war, und schon desswegen erwies er sich als unfähig, das Princip einer nach allen Seiten gerechten philosophischen Weltanschauung zu werden. Und ganz in gleichem Maasse gilt dies Letztere nun auch von dem Baconischen Naturalismus trotz aller Verdienste, die derselbe sich auf dem Gebiete der exacten Naturforschung beizulegen berechtigt sein mag, weil er dem ganzen geschichtlichen Leben der Menschheit gegenüber eine Stellung einnimmt, die weder von Vorurtheilen frei noch mit Kenntnissen reich genug ausgestattet war, und weil insonderheit auch dem Platonismus gegenüber seine ganze Stellung diesem doppelten Vorwurfe unterliegt. Ja! man darf wohl unbedenklich die Behauptung wagen, dass der Humanismus von seiner Einseitigkeit aus sich doch noch immer eine grössere Empfänglichkeit für die naturwissenschaftliche Forschung zu bewahren gestrebt hat, als umgekehrt der Naturalismus für die Geschichte, Ein Cudworth ist in Beziehung auf die Naturwissenschaft ungleich unterrichteter und zugleich gerechter, nicht bloss als Plethon und Ficin es waren, sondern auch als Locke und Hume es im Vergleich mit Baco, in Bezie-

hung auf die Geschichte überhaupt, und die Geschichte der Philosophie insonderheit waren.

Die geringste Bedeutung, wie in wissenschaftlicher Hinsicht überhaupt, so insonderheit für die Geschichte des Platonismus kommt der dritten Form des Naturalismus zu, als welche wir die Deutsche Theosophie zu betrachten haben. Sie ist einig mit allen bisher berührten Gestalten sei's des Humanismus sei's des Naturalismus in Verwerfung der mittelalterlichen Situation, an deren Stelle ihr eigentliches Element die von der Reformation geschaffene Sachlage in kirchlicher und wissenschaftlicher Hinsicht ist. Aber sie unterscheidet sich doch auch von jeder derselben durch einen ihr unveräusserlichen Zug ihres Wesens. Nicht der Mensch und seine Geschichte ist der eigentliche Mittelpunkt ihres Interesses, sondern die Natur. Dies unterscheidet sie von dem Humanismus, und lässt sie überhaupt als eine Art des Naturalismus erscheinen. Aber ihre Begeisterung für die Natur gilt doch nicht dem als göttlich gedachten Ganzen derselben — dies unterscheidet sie von den italiänischen Pantheisten auch wenn sie ohne und wider ihre Absicht mit denselben gelegentlich im pantheistischen Resultate zusammentrifft. Ihre Begeisterung gilt vielmehr einzelnen Naturerscheinungen als solchen, und dadurch nähert sie sich allerdings in gewissem Sinne den englischen Naturalisten, aber unterscheidet sich doch auch wiederum von Diesen durch die zufällige Entstehung und die rohe Beschaffenheit ihrer Naturkenntnisse, durch ihre symbolische Auffassung und durch ihre willkührliche wenn auch oft nicht ohne Tiefsinn sich vollziehende Verwerthung derselben im Dienste der Schriftauslegung. Aus dieser ganzen inneren Disposition erklärt sich auch leicht, dass ihre Kenntniss von Platonischem, ihr Interesse für dasselbe in demselben Maasse abnimmt, in welchem ihre Eigenthümlichkeit zu einer besonderen Gestalt sich herausbildet. Reuchlin [1]), der Erste, den wir zu dieser Gruppe rechnen zu müssen glauben, schliesst sich zwar, seiner ganzen wissenschaftlichen Bildung nach an den platonisirenden Humanismus an, aber

[1]) vgl. Oehlers trefflichen Artikel über Reuchlin in Schmids Encyclop. des Erziehungswesens. VII. 106—137.

seine bekannten Bemühungen, Deutschland den Pythagoras zu schenken, wie Italien von Ficin den Platon, Frankreich von Faber den Aristoteles empfangen habe, deuten schon auf die eigenthümliche Fortentwickelung Reuchlins vom humanistischen Theologen zum theosophischen Naturalisten. Pythagoras führte ihn auf die Cabbala, und diese auf die theosophische Naturauffassung, innerhalb deren für die klareren Grundgedanken des Platonismus je länger desto weniger Raum zurückblieb. Und Jacob Böhm [1]), die characteristischste Figur dieser Gruppe ist dies unter Anderem auch nur dadurch geworden, dass die gelehrte Tradition als Voraussetzung seines Standpunktes zwar nicht unbedingt fehlt, aber doch nur in sehr geringem Umfange, in sehr mittelbarer Herleitung und in einer von ihm selbst nicht erkannten Weise vorhanden ist. Auch „viel hoher Meister Schriften“ mag Böhm gelesen haben, aber zum Schreiben treibt ihn doch nur der „Geist“, nicht aus gelehrter Hoffart, sondern im Schauen, und sich selbst „zum Memorial“. So wenig er ahnt, dass die in den letzten Worten seiner Schrift zugewiesene Bestimmung den platonischen Auffassungen nicht so gar fern steht, so wenig ahnt er, dass dieselben Probleme, die ihn bewegen, seit Platons Zeit die Philosophie bewegt haben [2]).

[1]) Der zwischen Reuchlin und Böhm auch sonst in der Mitte stehende Corn. Agr. von Nettesheim nimmt diese Stellung auch hinsichtlich der platonischen Beziehungen ein. Die erste Epistel in seinen Werken (Lugdun. Ausgabe) gedenkt gleich der Platoniker. Aus der occulta philosophia hebe ich III. 8. hervor quid de divina trinitate veteres senserint philosophi. Der 2te Theil enthält u. A. die orat. in praelect. convivii Platonis, amoris laudem continens. in praelect. Hermetis trismegisti u. s. w.

[2]) Vergl. Colberg's Platonisch-hermetisches Christenthum begreifend die histor. Erzählung vom Ursprung und vielerlei Secten der heutigen fanatischen Theologie unter dem Namen der Paracelsisten, Weigelianer, Rosencreutzer, Quäcker, Böhmisten, Wiedertäufer, Bourignisten, Labadisten, Quietisten (ed. 1. Frankf. und Leipz. 1690/1. in 2 Theilen, spätere Ausgabe 1710.) und dazu Fabricius Biblioth. gr. p. 152. Semisch Justin p. 228. Ehlers a. a. O. p. 11. meine Monogr. p. 371. 397. Rothe's (?) oft angeführtes Programm de trinitate platonica e scriptis Platonis et Platonicorum eruta et cum trinitate scripturae sacrae collata ad eruendos tum aliorum tum recentium Boehmistarum de Deo horrendos

Wenden wir uns von der deutschen Theosophie jetzt der protestantischen Theologie zu, soweit dieselbe zu dem Studium des Platonismus in irgendwelcher Beziehung gestanden hat, so wird es genügen, unter Verweisung auf die früher wiederholt, wenn auch nur gelegentlich nach dieser Seite gemachten Andeutungen [1]), hier nur einige der dahingehörigen Hauptmomente übersichtlich zusammenzustellen.

Aus der allgemeinen Stellung der Reformatoren ergiebt es sich leicht, dass dieselben ihr Verhältniss zum Platonismus weder in der überschätzenden Weise der Humanisten noch in der unterschätzenden der Naturalisten erfassen konnten. Seine Bedeutung innerhalb des griechisch-römischen Alterthums, seine Beziehungen zu dem Zeitalter der Kirchenväter und dem Mittelalter mussten sie verhindern, in ihm nur ein anziehendes aber wahrer Wissenschaft baares Spiel des Geistes zu erblicken — er musste ihnen der Hauptsache nach für werthvoller gelten. Anderseits konnte es ihnen natürlich auch nicht einfallen, ihn irgendwie nach humanistischer Weise als eine Art von Ausgangspunkt oder Norm für ihr eigenes Leben und Denken, Glauben und Wissen zu behandeln. Sie konnten die Entfernung der Zeiten, die heidnische Beschaffenheit seiner religiösen Voraussetzungen sowie die Verschiedenheit der philosophischen Aufgabe von der theologischen nicht übersehen. Vorzugsweise musste es ihnen daher darauf ankommen, den Platonismus, sowie er wirklich gewesen zu sein schien, in wahrhaft historischer Weise kennen zu lernen und darzustellen. Das kirchen- und

---

errores. Leipz. 1693. (unter Bened. Carpzovs Präsidium nach Krug Gesch. d. alt. Philos. p. 429.) War es Böhms Fehler, als eines wissenschaftlichen Dilettanten, dass er seinerseits Probleme und deren Lösungen zuerst gefunden zu haben glaubte, die doch uralt waren, so entspricht dem das Verfahren der älteren Geschichtschreibung auf diesem Gebiete die nur zu oft Analogie der Lage in einen geschichtlichen Zusammenhang, oder doch einen nur sehr mittelbaren Zusammenhang in einen unmittelbaren verwandelt. — Das 1857. erschienene, anscheinend so seltsame Buch von Culmann Dornröschen nach Böhme und Plato ist mir nur aus einer Besprechung in Menzel's Litteraturblatt bekannt geworden.

[1]) In der vorliegenden Schrift seit unserem 3. Buche, und in meiner mehrfach erwähnten Monographie.

dogmen-, das religionsgeschichtliche Interesse, das überhaupt in diesen Zeiten ein so mächtiges war, trieb auch für den Platonismus nach dieser Seite hin, die sich gleichsam als ein Mittleres zwischen den entgegengesetzten Richtungen des Humanismus und Naturalismus auffassen lässt. Aber so bestimmt dieser historische Zug auch das eigentlich Ueberwiegende in der gemeinsamen Stellung der leitenden Persönlichkeiten ist, in sehr characteristischer Weise bringt sich dabei doch auch die besondere Eigenthümlichkeit des Einzelnen zur Geltung.

Aus Luther haben wir in dieser Hinsicht schon früher [1]) die bezeichnendsten Aeusserungen angeführt. Er, der früher selbst eine so strenge philosophische Schule durchgemacht hatte, wie nur Einer seiner Zeitgenossen, hat auch später über der Abneigung gegen die mit der falschen Theologie verschmolzene falsche Philosophie sowie gegen die in ungläubiger Richtung sich bewegende Philosophie, das eigene philosophische Bedürfniss, den Sinn und das Verständniss für wahre Philosophie, soweit sich eine solche seinen Augen nur dabot, keineswegs ganz verloren. Eine seltsame Verehrung Luthers ist es freilich, wenn man sowohl in älterer Zeit als auch neuerdings wieder aus ihm gradezu einen Philosophen hat machen wollen, aus dem auch heute noch die Logik und Metaphysik, die Psychologie und

---

[1]) II. Band p. 384. Dem in verschiedener Weise oft wiederholten Worte von Erasmus: ubicunque Lutheranismus regnat, ibi literarum est interitus (vgl. Strauss Hutten p. 258) gegenüber ist an das schöne Wort Luthers zu erinnern: ego persuasus sum sine literarum peritia prorsus stare non posse sinceram theologiam: sicut hactenus ruentibus et jacentibus literis miserrime et cecidit et jacuit. — — Vehementer et toto coelo errare censeo, qui philosophiam et naturae cognitionem inutilem putant theologiae. (vgl. Acta philosoph. X. 1719. p. 589. in dem Aufsatz Lutheri Urtheil von der Philosophie; dazu Brucker IV. 1. p. 93—102. und die in dem Aufsatz über Luthers Stellung zum Naturprincip (Zeitschrift für Protestant. und Kirche v. J. 1859. p. 162.) als classisches Document hervorgehobene Predigt über die drei Magier (Band X. p. 313. bes 317—323.) ferner Luthardt Luthers Ethik 1867. bes. p. 13. Abweichend urtheilen Ritter G. d. Ph. kl. Ausg. p. 49. Zeller G. d. Deutschen Philosophie 1873. p. 27. Stöckl. G. d. Ph. p. 560. Unter den neueren Philosophen hebt Solger in treffendster Weise hervor, dass „auch Luther philosophisch nachgedacht habe“.

philosophische Ethik ihre eigenthümlichen Methoden und Principien zu erlernen habe. Aber freudig würde ich zustimmen, wenn man nicht bloss behauptete [1]), sondern auch nachzuweisen vermöchte, dass in Luthers Kerngedanken Anticipationen eines Leibniz, Kant und Schelling liegen, sowie es mir stets als eine ebenso anziehende wie in manchem Betracht wichtige Aufgabe erschienen ist, zu beobachten, wie Luther über Platon urtheilt.

Luthers geschichtliche Kenntniss des Platonismus ist freilich nicht grade gross zu nennen: dass dieselbe ihm vorzugsweise durch das Mittelglied der patristischen Litteratur zukommt, merkt man ihm deutlich genug an, aber auch so genügt sie ihm, um ihm die Bedeutung Platons einigermassen im rechten Lichte erscheinen zu lassen. Der allgemein herschenden Meinung von dem Hebräisiren des Platon tritt er bei [2]), aber doch, ohne auf dieselbe, wie es scheint, ein besonderes Gewicht zu legen. Vorzugsweise kommt er auf Platon, als auf eines der verschiedenen Beispiele bis wie weit es die sich selbst überlassene menschliche Vernunft zu bringen vermag. Ein „weiser" „hoher Philosophus" ist ihm demgemäss Platon, der über manche Fragen „gar nicht so närrisch" geurtheilt hat. Der Gedankenkreis des Timaeus, der Republik, des Symposium wird dabei vorzugsweise herangezogen, aber auch darüber hinaus verfolgt er z. B. die Ideenlehre mit seiner kritischen Aufmerksamkeit [3]). So harte Worte wie ihm über Aristoteles entfallen,

---

[1]) Wie es z. B. von Stahl geschehen ist.

[2]) vgl. meine Monographie p. 384.

[3]) „Plato hat vielleicht, wie es sich annehmen lässt, in Egypten etliche Fünklein aus der Väter und Propheten Predigten zusammengelesen, darum ist er näher herbeigekommen. Denn er giebt zu eine ewige Materie und Idee: saget aber, die Welt habe ihren Anfang, und sei geschaffen aus der Materie. Aber solche ungewisse und ungegründete Gedanken der Philosophen will ich nicht weiter anführen, weil sie Lyra auch erzählet, aber doch nicht erkläret". (I. 3. ed. Walch.) Dass die Sterne lebendige und verständige Creaturen seien, soll um ihrer ordentlichen und gewissen Bewegung Willen angenommen sein. „Auf solche Weise disputirt Plato in Timaeo". Aber diese Ansicht wird verworfen, weil die heil. Schrift klärlich lehrt, Gott habe solches Alles dem zukünf-

wird man mit Beziehung auf Platon aus Luther nicht nachzuweisen vermögen. Gelegentlich ertheilt er der platonischen Philosophie sogar einen ausdrücklichen Vorzug vor der Aristoteli-

---

tigen Menschen als Geschenk und Herberg bereitet. (ebend. 79. 80.) Dass nun Plato, Cicero und andere Philosophi, so die besten seien, vom graden Gange und emporgetragenen Haupte des Menschen disputiren, item, dass sie rühmen die Kraft im Menschen, dadurch er verstehen, unterscheiden und judiciren kann, auch endlich schliessen, der Mensch sei eine sonderliche Crêatur, geschaffen zur Unsterblichkeit: lieber ist es nicht ein geringes und schier vergebliches Ding? Denn es ist Alles daher, dass man die Gestalt des Menschen so vor Augen sieht, weiss und kennt. Wird Dich aber alsdann nicht, wenn Du die Materie des Menschen bedenken willt, die Vernunft zwingen, dass Du schliessen musst, dass die Natur wieder müsse aufgelöset werden, und könne nicht unsterblich sein. Darum sollen wir lernen, dass die rechte Weisheit in der heiligen Schrift und im Worte Gottes ist (weil diese nicht bloss von Materie und Form sondern auch von der causa efficiens und finalis lehrt, ohne deren Kenntniss die Weisheit des Menschen nicht viel besser denn der unvernünftigen Thiere ist.) (224/5) Weil Gott den Menschen zu seinem Bilde gemacht, wird das Argument aufgelöset, damit sich Plato und alle weise Leute bekümmert haben, nämlich die Rechtfertigung des Regiments als einer göttlichen Einsetzung gegenüber der Gleichheit der Menschen. (907/8.) Die Philosophen disputiren an etlichen Orten nicht so gar närrisch von Gott, Gottes Vorsehung, dadurch Gott Alles regiert, und dünket solches Etliche so christlich geredet zu sein, dass sie schier aus dem Socrate, Xenoph. Platon etc. Propheten machten. Aber Gott hat seinen Sohn zur Seligkeit der Sünder gesandt, diese köstlichen und schönen Disputationes sind die höchste Unwissenheit vor Gott und Gotteslästerung, weil alles Dichten des menschlichen Herzens durchaus böse ist. (740. vgl. XXII. p. 588.) Aus dieser natürlichen Erkenntniss haben ihren Ursprung alle Bücher der Philosophen, die vor Anderen etwas reiner und vernünftiger gewesen seien, als Aesopi, Aristotelis, Platonis, Xenoph., Ciceronis, Catonis. Darum sie auch den Unverständigen und Frechen recht vorgelegt werden — aber wenn Du fragst vom Gewissen, wie Das zufrieden zu stellen sei, und von der Hoffnung des ewigen Lebens, so seien sie in der Wahrheit wie der Rabe u. s. w. (vgl. oben II. p. 384.) Aristoteles schliesst, es sei kein erster und letzter Mensch. Plato hat davon, wie ich es dafür achte, nie mit Ernst disputirt, sondern hat der andern Philosophen, so zu seiner Zeit gewesen seien, spotten wollen, darum will ich seine Meinung hierher nicht führen (1028.). Wie die Türken und der Papst — also sind Plato, Cicero und Socrates auch grosse Männer gewesen — aber die Verheissung fehlt. (2149.) Plato und Aristoteles haben

schen [1]). Aber der hohe Philosophus hört ihm nie auf der Heide Plato zu sein, und theilt daher das Loos aller grössten Weisen dieser Welt, wie aller Machthaber derselben, Dasjenige nicht zu haben, damit die Kirche von der Welt unterschieden

---

viel geschrieben von Regimenten und guten Policeien aber wenn man es wollte ins Werk bringen, wo Gott nicht selbst mitregiert, da bleiben es Worte. (V. 2222. vgl. VIII. 1665.) Aristoteles lässt mit Fleiss dahinten, ob die Menschen sterblich sind. Plato, der hohe Philosophus, erzählt anderer Leute Meinung, und schleusst auch für sich Nichts. In Summa mit Menschen Vernunft ist dieser Artikel nicht zu beweisen. (V. 2139.) Der weise Heide Plato rühmt Minos Bezeichnung bei Homer als eines Zuhörers des Abgottes Jupiters. Aber diesen Namen geben wir billiger den heiligen Propheten (VI. 2169.). Den Inhalt von IV. 278. siehe Band II. p. 384. Der Heide Plato disputirt von Gott, dass Gott Nichts sei und doch Alles, welchem Eck und die Sophisten folgen, und doch Nichts davon verstanden haben. Aber also soll mans verstehen: Gott ist unbegreifbar und unsichtbar, was man aber begreifen und sehen kann, das ist nicht Gott. Und das kann man auf eine andere Weise also sagen: Gott ist entweder sichtlich oder unsichtlich. Sichtlich ist er in seinem Wort und Werk, wo aber sein Wort und Werk nicht ist, da soll man ihn nicht haben wollen u. s. w. Auch in den Tischreden ist davon die Rede, dass Plato fabulirt: omnia sunt non ens, et omnia sunt ens; sowie von der bei Lyra erzählten jüdischen Fabel, welcher etwa auch im Plato gedacht wird, von der Scheidung der Geschlechter (nach Aristoph. im Symp.) u. s. w.

[1]) In den tiefdurchdachten Heidelberger Thesen v. April 1518 (bei Valentin Löscher Reformationsacten II. p. 42. seq,) heisst es u. A.: Aristoteles male reprehendit ac ridet Platonicarum idearum, meliorem sua philosophiam. — Imitatio numerorum in rebus ingeniose asseritur a Pythagora, sed ingeniosius participatio idearum a Platono. — Wenn Luther auch den Cicero, als „einen Process der Vernunft“ zuweilen über Aristoteles stellt, so beruht Dies auf weniger tiefen Gründen. — In dem vorhinangeführten Aufsatz über Luthers Stellung zum Naturprincip (a. a. O. p. 129—165.) heisst es p. 158/9. „Die tiefsinnige und ihrem Grundgedanken nach gewiss so wahre als schriftgemässe platonisch-augustinische Anschauung von der Natur als einem lebensvollen Komplex unendlich zahlreicher relativer Abbilder des weltschöpferischen Logos, diesem persönlichen Vorbilde alles Geschaffenen scheint Luther zwar einmal in einer Predigt über den Prolog des Johanneischen Evangeliums (ad vers. 4.) ausdrücklich zu verwerfen — — doch zeigt der ganze Zusammenhang, dass Luther hier eigentlich nur die exegetische Berechtigung des Gedankens an der vorliegenden Stelle bekämpft, während die ganze Idee nach

wird, nämlich die Verheissung. In Folge dessen kann Platon, sobald man ihm vom Gewissen, von der Hoffnung des ewigen Lebens und ähnlichen Dingen zu fragen beginnt, in seinen Ansichten und Auffassungen auch gar nicht anders als an Ungewissheit und Ungegründetheit, an Trost- und Resultatlosigkeit leiden, und vollends die Anhänger Platons verlieren sich vielfach ganz in schwindelhafte Vorstellungen.

Melanchthon [1]) ist genauer mit den platonischen Einzelnheiten bekannt als Luther, und Dies allein giebt seinem Urtheile über dieselben, mag dasselbe zustimmender oder ablehnender Art sein, schon eine grössere Sicherheit: aber rücksichtlich der Principien herrscht doch in der That! keine derartige Differenz von Luther, wie wiederholt behauptet worden ist. Folgte doch auch Luther selbst in allen derartigen Fragen Melanchthon nach seinem eigenen Geständnisse nicht anders als gern und unter Anerkennung eines gewissen Uebergewichts. Wir besitzen von Melanchthon's Hand eine Rede über Platons Leben als Einleitung in die Betrachtung seiner Lehre [2]). Das Characteristischte daran ist das Bestreben, dem Platonismus sowohl gegenüber dem Aristoteles als gegenüber dem Evangelium seine richtige Stellung anzuweisen. Platon wird gelobt, aber mit Mässigung; die aegyptische Reise [3]) wird als göttliche Fügung angesehen, doch aber nur desswegen, weil die von dort

---

so vielen Aeusserungen (namentlich über das Verkrochensein der göttlichen Dreifaltigkeit in alle Kreatur in den Tischreden no. 57. 120. 280. die so sehr an Augustin de trinit. erinnern) zu urtheilen, ihm unmöglich so fremd gewesen sein kann“ (wobei wegen der schriftgemässen Begründung auf Röm. I. 20. Col. I. 16. und das ganze Johanneische Evangelium zugleich auf Luthardt joh. Evang. I. p. 61./2; 44. 239./40. verwiesen wird.).

[1]) Vgl. Acta philosoph. X. 1719. p. 594—603. „von der Philosophie M.'s und p. 603—15. Coleri epistola (wo z. B. p. 611. die Art, wie Platon gedacht wird, im Vergleich mit der Erwähnung anderer Philosophen sehr characteristisch ist) Brucker IV. 1. p. 102—3. Ritter V. p. 495—516. kleine Ausgabe p. 50—55. Luthardt Luthers Ethik p. 14. Zeller G. d. Deutschen Philos. p. 31—40. und bes. Klix in Schmids Encyclop. des Erziehungswesens s. v.

[2]) Corpus Reformator. ed. Bretschneid. vol. XI. 1843. p. 413—425.

[3]) Vgl. m. Monogr. p. 396.

mitgebrachten astronomischen Kenntnisse für seine politischen und religiösen Auffassungen von Bedeutung gewesen seien. In diesem Zusammenhange wird eine Stelle aus der Epinomis angeführt mit der rhetorischen Wendung: Haec sunt Platonis verba in Epinomide. Haec, adolescentes an non gravissime dicuntur? Nec ego tamen has sententias evangelio misceri volo, sed teneat suum locum; doctrina rationis est, quae quum recte philosophatur, quum vestigia divinitatis in rebus quaerit, quum considerat humanae mentis naturam, pervenit ad has metas divinitus propositas [1]. In ähnlicher Weise zeigt sich auch sonst die Stellung Melanchthons zum Platonismus [2], und wenn auch oft

[1] P. 423. heisst es: assentior adolescentibus potius proponendum esse Aristotelem. Der Streit zwischen Bessarion und Trapezuntius wird mit Theod. Gaza dahin beigelegt: ita lectionem Platonis multum profuturam esse, si quis in Aristotele recte institutus postea Platonem legat. — Etsi (Aristoteles) quaedam limare etiam ac corrigere voluit, verum tamen in summa non magna est dissimilitudo. Nec difficile est prudentibus videre, uter in qua parte praestet. — In der Republik soll Platon gescherzt in den Gesetzen ernsthaft geredet haben. Aus den Letzteren multa Jurisconsulti Romani hauserunt. Apparet enim in multis legibus autores paene verba Platonis describere. Dies wird ausgeführt an Platons Gesetz de stupro im Vergleich mit der lex de raptoribus; an dem titulus de nundinis u. s. w. — Amemus igitur utrumque, et quum in Aristotele mediocriter versati fuerimus, alterum etiam propter politicas materias et propter eloquentiam legamus. Habet suos quosdam locos, propter quos eruditos delectare potest. Disputat enim satis graviter de immortalitate animorum humanorum, et philosophiae finem ubique constituit agnitionem Dei. — Etsi autem has Platonis cogitationes et ipse amo ac suscipio, tamen error illorum acerrime reprehendendus est, qui propterea confundunt Platonicam philosophiam et evangelium. Haec confusio generum doctrinae eruditis cavenda est et detestanda. — Explodendi sunt inepti illi qui offundunt caliginem evangelio, immo obsuunt ac delent evangelium, quum transformant in Platonicam philosophiam. Magis etiam taxandi sunt qui ne Platonem quidem intelligentes ejus figuris depravatis monstrosas opiniones genuerunt, easque in ecclesiam sparserunt, ut Origenes et post eum alii multi fecerunt; flagitiose enim contaminata est doctrina Christiana veteribus illis temporibus, inepte admixta philosophia Platonica.

[2] Als guter Humanist schmückt Melanchthon seine Rede gerne mit platonischen Citaten, z. B. auch in seinen Briefen wie an den Herzog Magnus von Mecklenburg (1548.) wo er von der Verwandschaft von Macht und Weisheit redet (s. Stieber Leben des Herzogs M. p. 15.) u. oft.

dem Aristoteles dessen Urkunden er nicht entbehren zu können glaubte [1] ein gewisser Vorzug vor Platon gegeben wird, so erklärt sich Dies doch zur Genüge aus dem schon von Melanchthon selbst mit solchem Nachdruck hervorgehobenen didactischen [2] Gesichtspunkte, der überhaupt der angemessenste für Melanchthons philosophische Arbeiten ist, und unter welchem auch die sachlich allerdings begründeten Vorwürfe der inneren Widersprüche und Schwankungen erst ihr rechtes Licht empfangen.

Wenn wir jetzt noch des Zwingli gedenken, so geschieht es nur, um auf seine characteristischen Sätze über die Theilnahme heidnischer Dichter und Weisen am heiligen Geiste und an der Seligkeit [3] hinzuweisen, mit deren Hinzunahme wir in den angeführten Gedanken der drei genannten Männer die Grundthemata alles Dessen haben, was die protestantische Theologie über 2 Jahrhunderte hindurch in ihren mit dem Platonis-

— Der Ausdruck „Republik des Plato“ in dem Sinne, wie er schon Band II. p. 383. aus der Apologie der Augsb. Confession angeführt worden, kommt bei Melanchthon häufiger vor. So characterisirte er damit z. B. die von Butzer entworfene Vereinigung zwischen Protestanten und Katholiken. (Ranke's Reformationsgesch. IV. p. 209.)

[1] Vgl. Klix. a. a. O. p. 664—66. Ritter a. a. O. p. 496. In der Physik erhält Platon den Vorzug vor Aristoteles, in der Ethik und Politik die aristotelische Grundlage vielfach einen platon. Zusatz.

[2] Wie Dies namentlich Ritter V. p. 495. 516. und Klix in seinem Aufsatze mit Recht betonen. Dass Melanchthon die Philosophie als ein Fertiges fasste, während sie kaum die ersten Stadien ihrer modernen Entwickelung zurückgelegt hatte, scheint mir der eigentliche Grundfehler in Melanchthon's Stellung zur Philosophie zu sein.

[3] Ranke Gesch. der Reform. III. p. 57. characterisirt Zwingli folgendermassen: „Zwingli las und studirte die Alten. Mehr noch ihr Gehalt, ihr grosser Sinn für das Einfache und Wahre fesselte ihn, als ihre Form ihn zur Nachahmung reizte. Er meinte wohl, der göttliche Geist sei nicht auf Palästina beschränkt gewesen, auch Plato habe aus dem göttlichen Born getrunken — vor Allem verehrt er den Pindar, der so erhaben von den Göttern rede, dass ihm eine Ahnung von der Einen heiligen Gotteskraft beigewohnt haben müsse. Er ist Allen dankbar, weil er von Allen gelernt“ u. s. w. Noch ausführlicher Zeller Gesch. d. D. Phil. p. 30. verglichen mit der Beurtheilung Zwinglis bei Dorner Gesch. der protest. Theologie. München 1867. p. 282. 286. 279.

mus sich berührenden Arbeiten variirt hat bis zu dem Höhen-
punkte der letzteren in Mosheim, bis zu deren Abschluss in
Brucker. Dass in dieser langen Reihe theologischer Arbei-
ten [1]) der Theologie Platons — einschliesslich seiner Ideen-
und Logoslehre — vor allen übrigen Theilen seines Systems
eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird, ist ebensowenig
auffallend, als dass die hieran sich anschliessenden Verglei-
chungen des Platonismus mit dem Alten und Neuen Testament
vorzugsweise unter der Voraussetzung von dem hebräischen Ur-
sprung des Ersteren, sowie unter Berücksichtigung der von ihm
auf die patristische und scholastische Welt ausgeübten Einwir-
kungen, unter Verwarnungen vor dem verwirrenden Einfluss
derselben sich vollzogen. Aber so natürlich Dies auch an und
für sich war: es lag doch immer eine grosse Einseitigkeit darin,
wenn Platon fast nur dazu vorhanden gewesen zu sein schien,
um einerseits Andeutungen der Trinität aus alttestamentlicher
Tradition zu schöpfen, und anderseits Lehren aufzustellen, die
grade durch ihre Aehnlichkeit mit den geoffenbarten für be-
denklich angesehen wurden. Hierauf beschränkte sich aber in
der Regel das theologische Interesse für Platon. Selten wird
etwas mehr von ihm herangezogen als ein gewisser Kreis von
Dialogen oder vielmehr von einzelnen Stellen aus gewissen Dia-
logen. Zu einer vollständigeren Uebersicht der platonischen
Lehren kam es ebensowenig als wie zu einer zusammenhängen-
deren Erfassung derselben, zu welcher letzteren es nicht einmal
die noch immer fortlaufenden Vergleichungen zwischen Platon
und Aristoteles zu bringen vermochten; zu einer gründlicheren,
an Platons Beispiel angeknüpften Erörterung der Frage von dem

[1]) In der Natur der Sache liegt es, dass der theologische Antheil
an den platonischen Studien weniger in Monographien als in gelegentli-
chen Aeusserungen zu verfolgen ist, deren Zusammenstellung an diesem
Orte ebenso zwecklos als mühsam sein würde. Die wichtigsten Namen
sind in meiner Monographie erwähnt, Diejenigen, die von der platoni-
schen Trinität reden p. 369–73; von Platons Verhältniss zum Alten Te-
stament p. 383—87. p. 400. zum Philo p 387–91. zum Neuen Testament
p. 391–92. p. 400. zu den häretischen Richtungen und den Kirchenvätern
p. 392—97. p. 399. p. 408. p. 413—415. Auf Brucker u. s. w. kommen
wir weiter unten noch wieder zurück.

Verhältniss der menschlichen Vernunft zur Offenbarung ebenso
selten, als wie zu einer wirklich kritischen Beleuchtung der hi-
storischen Beziehungen, welche Platon zur vorchristlichen und
christlichen Welt haben sollte. Kein Wunder daher, dass es
einmal zu jener Katastrophe kam, die sich an Souverains Name
und seine Enthüllungen anschloss. Denn allerdings eine Kata-
strophe darf es genannt werden, wenn anscheinend mit Folge-
richtigkeit aus Prämissen, die Jedermann anerkennt, Consequen-
zen gezogen werden, die die Wenigsten, wenigstens unter den
Theologen billigen konnten. Der vorreformatorische Humanis-
mus hatte Platon gepriesen, und dessen Auffassungen den
christlichen möglichst nahe gerückt: aber seinen Ausschreitun-
gen konnte der theologische Standpunkt — selbst innerhalb der
katholischen Kirche, leicht entgegentreten, während er zugleich
die in ihm enthaltenen Wahrheitsmomente sich anzueignen ver-
mochte. Der auf protestantischem Boden erwachsene Naturalis-
mus und Deismus, zumal in seiner antitrinitarischen Abzwei-
gung konnte practisch dem kirchlichen Leben vielleicht eine
Zeit lang Abbruch thun, wurde aber doch auch hier von der
Autorität der bestehenden Kirchen im Ganzen bald überwunden,
und der in den naturalistischen Voraussetzungen mitgesetzte
Bruch mit der Geschichte bot nach wissenschaftlicher Seite
doch eine zu grosse Blösse, als dass nicht auch nach dieser das
Unterliegen leicht erklärlich war. Nur wo, wie es bei Souve-
rain und seinen Gesinnungsgenossen der Fall war, der Antitri-
nitarismus in Platon gewissermassen seine historische Begrün-
dung, der Platonismus im Antitrinitarismus seine practische
Anknüpfung fand, musste eine stärkere Erschütterung eintreten,
denn bei dieser Constellation konnte allerdings der Schein ent-
stehen, als ob jene Enthüllung des Platonischen im Christen-
thum Nichts Anderes als eine unerlässliche Folge unbefangener
und tiefer eindringenderer geschichtlicher Einsicht sei, hervor-
gegangen aus dem ächtreformatorischen Impuls auf Reinigung
der ursprünglichen Wahrheit von den später eingeschlichenen
Irrthümern. Allerdings in rein theologischer Hinsicht bedurfte
es dieser Erschütterung gegenüber auch kaum mehr als einer
gewissen Sammlung und Zurechtstellung der gleichfalls längst
vorhandenen Gegenbeweise, und diese Aufgabe am Vollständig-

sten, mit Geist und Gelehrsamkeit gelöst zu haben, ist das grosse Verdienst, das wir Mosheim nachgerühmt haben, und das gewiss nicht zu erwerben gewesen wäre, wenn Mosheim mit der tieferen theologischen Einsicht nicht auch mit Beziehung auf den Platonismus ein höheres Maass von Kenntniss und Verständniss besessen hätte, aber dass seine Darlegung des Platonismus oder auch nur diejenige des zum Theil auf seinen Schultern stehenden Brucker oder irgend eines anderen Theologen vor der Zeit Schleiermacher's demselben völlig gerecht geworden wäre, wird Niemand behaupten wollen, der auch noch so sehr von den relativen Vorzügen dieser Männer durchdrungen ist. Auch aus allem Frühergesagten geht vielmehr zur Genüge hervor, dass wir nicht zu viel behaupten, wenn wir als letztes Ergebniss festhalten, dass auch von theologischer Seite her die volle Wirkung auf die neuere Wissenschaft, dessen der Platonismus an sich fähig gewesen wäre, nicht erfolgt ist. Auch hier war es vorzugsweise die innere Disposition der Gelehrten selbst, die es zu keiner vollständigen urkundlichen Erkenntniss, zu keiner wirklichen Verwerthung des aus den Urkunden Geschöpften zu bringen wusste.

Wir haben jetzt weiter die grosse Entwickelungsreihe zu betrachten, in welcher sich die Philosophie im modernen Wortsinne vorbereitet und dargestellt hat, ehe der mitten in ihren eigenthümlichen Bestrebungen stehende Schleiermacher jene Epoche machende Leistung auf dem Gebiete des Platonismus vollzog die wir als den Gränzstein des gegenwärtigen Buches festgestellt haben. Die Namen Cartesius, Leibniz und Kant bezeichnen den Mittelpunkt der drei grossen Hauptgruppen, die dabei von einander zu unterscheiden sind.

Doch vor Cartesius ist noch der französische Scepticismus zu berücksichtigen, der sich vor Allem dadurch von der bedeutendsten Form der englischen Scepsis unterschied, dass Diese als das letzte Resultat der wissenschaftlichen Bestrebungen des englischen Naturalismus erschien, während Jener der Sache wie der Zeit nach Vorstufe der eigenthümlichen Bestrebungen französischer Philosophie war. Als Mittelglied zwischen scholastischem und cartesianischem Dogmatismus, selbst ohne eigene, wahrhaft feste und durchdachte wissenschaftliche

Zielpunkte, seine Nahrung vielfach nur aus der allgemeinen Unruhe der damaligen Culturverhältniss ziehend, besitzt er auch zum Platonismus nur ein ziemlich oberflächliches Verhältniss. Montaigne, den man je nach dem Standpunkte, den man einnimmt, als den ächten Typus eines Franzosen, eines Weltmannes, eines Sceptikers [1]) betrachten kann, der nicht nur Geschmack genug hatte, um an platonischen Einzelnheiten [2]) Wohlgefallen zu finden, sondern aus seiner Richtung auf Selbsterkenntniss im Socratischem Sinne auch wohl zu einer tieferen Uebereinstimmung mit dem Platonismus den Anlass hätte entnehmen können, bleibt doch dabei stehen, Platon nur für einen poète décousu zu halten, der aus sceptischen Gründen die dialogische Form gewählt habe, von dem er zweifeln kann, ob er es mit seinen Ideen auch wohl ganz ernst gemeint habe (Essais II. 12.) und dessen politisches Ideal nicht allzu verschieden von dem reizenden Leben der Cannibalen gewesen sein soll (I. 30.). Auch der Name des mit ihm so eng verbundenen Charron's [3]),

[1]) So characterisiren ihn Ranke (fransös. Gesch. I. p. 385) und Raumer (Gesch. der Paedag. I. p. 315.) beziehungsweise Pascal und Emerson. Vgl. Schillers Artikel in Schmid's Encyclop. des Erziehungswesens. IV. p. 834—838. — Wegen seiner Forderung der Selbsterkenntniss siehe das Nähere bei Tennemann IX. p. 446. 449. Ritter kl. Ausg. p. 185.

[2]) Dahin gehört es, wenn er Platons paedagogische Ansichten, unter Anderem dessen Interesse für den Zeitvertreib der Jugend lobt, wenn er Leib und Seele unter dem modificirten Bilde Platons von den 2 Pferden an Einer Deichsel auffasst, wenn er die Sprache „aus Platon" (vgl. Hamann IV. 30.) characterisirt u. s. w. vgl. Schiller a. a. O. p. 836. 837. Ueber Montaignes Verhältniss zu Platon vgl. auch Schmid-Schwarzenberg R. Descartes Nordlingen 1859. p. 30.

[3]) De la sagesse (ich citire nach der Pariser Ausg. von 1783.) I. ch. 9. 10. und bes. 15. p. 110. 111. enthält Beziehungen auf die platon. Psychologie. I. ch. 16. 9. p. 132. und I. ch. 38. p. 206. auf Platons Leben. I. ch. 39. 1. p. 216. ist von den Vorzügen derjenigen die Rede, die de l'eschole et ressort de Socrates et Platon sind, I. 41. 1. p. 223. von Platons Auffassung vom Regiment. Andere Einzelheiten stehen II. ch. 2. p. 305. II. ch. 3. 13. p. 330. 14. p. 332. über den Selbstmord II. 10. 18. p. 436. III. chap. 2. 16. p. 474. III. 13. 1. p. 608. III. 14. 3. p. 613. III. 14. 10. p. 618. III. 14. 21. p. 633. „ainsi avec la memoire bien pleine ils demeurent sots — ils se préparent à estre rapporteurs: Cicero a dit, Aristote, Platon a laissé par escript etc. et eulx ne savent rien dire. III. 14. 28. p. 639. „ceste façon d'instruire par demandes est

derjenige Sanchez' und Anderer [1]) deren Wahlspruch das plus je pense plus je doute war, mag hier nur angedeutet werden, weil unmittelbar im Gegensatz zu diesem Wahlspruch die Cartesianische Verallgemeinerung des Zweifels, dann dessen Beseitigung durch das Denken, in der Entwickelung des Denkens zu seinen drei Ideen oder Substanzen aber eine der wichtigsten Grundlegungen für die neuere Philosophie erfolgte [2]). Zwar wie wenig unbedingt neu der damit bezeichnete Gedankengang an und für sich war, zeigt das bekannte Zusammenfallen desselben mit dem Augustinischen Vorgang [3]), und selbt Dasjenige, was Cartesius am Meisten von Augustin unterscheidet, das bedeutsamere und selbständigere Hervortreten der Körperwelt ist doch nur eine Zurückgreifung auf die altplatonische Voraussetzung jenes Augustinischen Vorgangs. Aber neu und von

excellemment observée par Socrates — le premier en ceste besogne — comme nous voyons partout en Platon, où par une longue enfileure de demandes dextrement faictes, il meine doulcement au gist de la verité, et par le docteur de verité en son evangile. III. ch. 29. 1. p. 707. seq. (Axiochus) III. 38. 3. p. 727. „Et de faict les plus reigles philosophes et plus grands professeurs de vertu, Zeno, Caton, Scipion, Epaminondas, Platon, Socrates mesme ont été par effect et amoureux et beuveurs, danseurs, joueurs u. s. w. Vgl. auch Ritter Gesch. d. Ph. VI. p. 210. 222.

1) Dass Sanchez die platonische Wiedererinnerung, die Ideen u. A. verwirft siehe bei Ritter VI. p. 246. Le Vayers 5 dialouges faits à l'imitation des anciens par Oratius Tubero (Berlin 1744) darunter auch le banquet sceptique — erinnern schon durch ihren Titel an Platonisches.

2) Wie Hegel (Gesch. der Phil. III p. 301.) Cartesius „einen Heros nennt, der die Sache wieder einmal ganz von vorne angefangen habe, dabei aber doch auch erinnert (p. 332.) dass „seine Philosophie sehr viele unspeculative Wendungen genommen habe": so lässt ihn Schelling (Werke II. I. p. 264.) „den ersten Anstoss zu der vollendeten Befreiung geben, der selbst unsere Zeit nur entgegengeht, zugleich aber auch (p. 276. vgl. p. 578. II. III. p. 39.) die von ihm ausgegangene Bewegung „nicht über den Anfang hinauskommen, auf dem Wege zur Wissenschaft diesseits stehen bleiben". Aehnliche Gegensätze treten uns aus jedem tiefer geschöpften Urtheile über Cartesius entgegen, weil sie in der That! in dessen eigener Beschaffenheit begründet sind.

3) Siehe oben p. 59. vgl. Ritter VII. p. 88. Ueberweg p. 52. Schmid aus Schwarzenberg p. 137. wegen der Beziehungen zu Occam, Campanella u. A.

höchst entscheidender Wirkung war doch immer die Stellung, die dieser Gedankengang jetzt erhielt, dies energische Vorantreten des Denkens, das noch vor allen Objecten, die es ihm gegenüber und ausser ihm geben mag, selbst als erstes und allgemeinstes Object der Philosophie und zugleich als deren höchste Norm auftrat, als deren Gebiet und Bollwerk, das alle Scepsis nicht allein nicht zu beseitigen, sondern immer nur neu zu befestigen und zu vermehren vermöge. Wie hierin der wahre und grosse Fortschritt liegt, den Cartesius gemacht: so auch seine specifische Differenz von Platons Grundanschauungen. Auch die platonische Idee besitzt freilich eine dem Denken verwandte Natur, aber sie ist doch immer das an sich Reale und Objective, das der Gedanke seinerseits nur zu ergreifen hat. Bei Cartesius dagegen entspringt erst Objectives wie Subjectives, Reales wie Ideales gleich sehr aus der einzigen Wurzel des Denkens. Freilich nicht in dem Sinne ist dies Entspringen nach Cartesius Meinung aufzufassen, als ob aus dem Denken alles Uebrige construirt werden sollte: im Gegentheil die Ideen Gottes und der Natur erwachsen aus dem Denken zu vollkommener Selbständigkeit, sodass man es sogar als zwei Hauptrichtungen der Cartesianischen Gedanken betrachten muss, dass Cartesius ebenso sehr dem Uebernatürlichen, in das wir nur hineinzusehen vermögen, ein für alle Male und unbedingt sich unterwirft, als er das Natürliche ganz und gar, in exacter Methode, nach seinem eigensten Wesen zu erforschen unternimmt. Aber auch diese seine Stellung, wie er sie zu Gott und zu der Natur einnimmt, ist doch nur eine Folge der eigenthümlichen Stellung, die er jenen Ideen zum Denken anweist, sodass das Letztere doch immer wieder als die alles Uebrige beherschende Macht erscheint, und das Ganze verharrt daher durchgehends, weil seiner frühsten und allgemeinsten Richtung nach, in einer subjectiven Haltung, die nicht ohne Grund als das Moderne an Cartesius bezeichnet werden kann, während diejenige des Platonismus dagegen, jedenfalls überwiegend, als eine objective zu bezeichnen ist [1]). Nach Platon ist die Idee das Erste, die diese ergreifende Wissenschaft das Zweite, und erst durch sie,

1) Vgl. Schmid aus Schwarzenberg p. 128/129.

die sich auch im Menschen findet, schliesst sich Dieser und somit überhaupt die endliche Welt als Drittes an. Bei Cartesius ist das zufällige Denken des Zweifels das Erste, das Zweite die allgemeine Natur des Denkens, und erst von hier aus wird dann der Uebergang zu Gott und der Natur gemacht. Indem Platon von der Idee ausgeht, fragt er, wie sich in ihrem Lichte Natur und Menschheit ausnehmen, indem Cartesius seinen Standpunkt im (menschlichen) Denken nimmt, bestimmt er von da aus das Göttliche und die Natur. So herrscht also allerdings eine sehr consequente Beziehung zwischen Cartesius und Platon, aber diese Beziehung ist doch diejenige einer durchaus entgegengesetzten Richtung. Das Material ist dasselbe, die Verwendung eine äusserst verschiedene. Dies eigenthümliche Verhältniss erklärt es auch ausreichend, dass man bei der Lecture des Cartesius sich zwar oft an Platen erinnert fühlt, Denselben aber nur höchst selten und auch dann nur in allgemeiner Weise erwähnt findet [1]). Man fühlt sich an ihn erinnert, bei näherer

[1]) So sehr Cartesius das ihm auf dem Stockholmer Monument beigelegte Lob verdient, nullius antiquorum obtrectator zu sein, so oft er Gewicht auf seine Uebereinstimmung mit der antiken Philosophie legt, und so bescheiden er sich gelegentlich über sein persönliches Verdienst ausspricht, so sehr treibt ihn doch die eigenthümliche Natur seines Unternehmens selbst dazu, nicht bloss ein Hinausgehen über die alte Philosophie, sondern auch ein Absehn von derselben zu fordern. Characteristische Hauptstellen sind: Epist. ad princip. philos. interpr. Gallicum: Primi et praecipui, quorum habemus scripta, sunt Plato et Aristoteles; inter quos non alia fuit differentia, nisi quod primus praeceptoris sui Socratis vestigia secutus ingenue confessus sit, se nihil adhuc certi invenire potuisse, at quae probabilia ipsi videbantur, scribere fuerit contentus: hunc in finem principia quaedam fingens, per quae aliarum rerum rationes reddere conabatur. Aristoteles vero minori ingenuitate usus, quamvis per viginti annos Platonis discipulus fuisset, nec alia quam illius principia habuisset, modum ea proponendi prorsus immutavit, et ut vera ac recta ea obtrusit, quae verisimile est ipsum numquam pro talibus habuisse u. s. w. Später: — dicere potuissem eos qui opinionibus meis sunt imbuti, multo minori cum negotio aliorum scripta intelligere, eorumque verum pretium aestimare, quam qui imbuti illis non sunt: prorsus contra, ut supra dixi, quam accidit illis, qui ab antiqua philosophia initium fecerunt, eos videlicet quo plus in ea desudarunt, tanto solere ad verum percipiendum inaptiores esse. — De Methodo VI. p. 43. ed Amstelod. v. J. 1692. Vgl. das marsupium rustici in dem Prooem. der inquisitio veritatis per lumen naturale (nach dem Abdruck bei Schmid aus Schwarzenberg p. 51.) wonach die Beziehung auf den Dialog zu beachten. Epist. ad patr. Dinet, p. 152. ed. Amst. v. J. 1698. Princip. philos. IV. c. 200. p. 218. Epist. III. p. 14. Wegen Cartesius Schrift über Socrates s. die Nachweisung bei Schmid aus Schwarzenberg a. a. O. p. 7. Die sachliche Verwandschaft des Cartesianismus mit dem Platonismus, auf die schon H. Morus hinwies, (vgl. Cartes. Epistol. I. 65. p. 175. edit. Amstelod. v. J. 1668.) führt Schmid aus Schwarzenberg nach den verschiedensten Seiten, aber doch wohl mit etwas zu starker Betonung durch. Vgl. a. a. O. p. 13. 16. 21. 24. 77.; 26. 88. 114.; 83. 89.; 91. 100 not.; 94. 129. und überhaupt von p. 112. an „Berührungspunkte der Cartesianischen und alten Philosophie“ „Verhältniss zu Augustin“ „zur Scholastik“ „zur Mystik“. Als Resultat spricht er p. 152. aus: „Er“ (sc. Cartesius) kehrte zu Sokrates zurück, recapitulirte Platon und Aristoteles, und brachte im Gegensatz zur Scholastik einen Dualismus hervor, welcher den des Platon und Aristoteles in sich aufhob, sich auf dem Hintergrunde christlicher Mystik erhob, und daher das Platonische Element vorwaltend enthält, welches der christlichen Weltanschauung verwandter zu sein schien, als das Aristotelische“. — Ueber den „mépris du passé“, über „cette ignorance profonde de l'histoire de la philosophie, dont on trouve les traces dans presque tous les ouvrages de Descartes“ vgl. auch die Nachweisungen bei Bouillier hist. et crit. de la révolution cartésienne. Paris 1842. p. 85.

Betrachtung führt solche Erinnerung aber auf einen Gegensatz zurück.

Von den methodischen Regeln [1]), die Cartesius aufstellt,

[1]) Wir verweisen auf die Abh. de methodo bes. II. 11. III. p. 14. I. p. 1. seq. Meditat. de prim. phil. u. s. w. Näheres über Cartesius Verhältniss zur Mathematik siehe bei Baumann a. a. O. wo p. 156. der Schlusssatz lautet: „es herrscht in allen Gebieten ein logisches und mathematisches, genauer ausgedrückt, ein räumliches und geometrisches, selten ein arithmetisches und zeitliches Grundelement, das seine einzelnen Gedankenbildungen positiv oder negativ beeinflusst hat; und wir dürfen es zuversichtlich hinzusetzen, je mehr dies Mathematische vorherrscht, desto falscher oder ungenügender ist seine Philosophie, so dass es uns das erste lehrreiche und warnende Beispiel an der Schwelle der neueren Philosophie ist, nicht ohne Weiteres Mathematik zur Philosophie, in welchem Gebiete philosophischer Fragen es auch sein mag, umzuarbeiten und sich mit Demonstrationen zu schmeicheln, wo man höchstens mathematische Analogien hat.“ Vergl. auch das p. 119. Gesagte über vereinzeltes Durchbrechen der alten platonischen Naturbetrachtung bei Cartesius. Vgl. auch Schmid aus Schwarzenberg p. 120/121.

könnten die theoretischen als von dem Beispiele der platonischen Dialoge abstrahirt gelten; die practischen athmen dagegen einen ganz anderen, ungleich kleinmüthigeren, als den der platonischen Ethik eigenthümlichen Geist. Die Mathematik schätzen beide Philosophen. Aber Cartesius entnimmt ihr zunächst das Motiv zu seinem Zweifel, und dann das Muster für alle wissenschaftliche Gewissheit überhaupt. Den Zweifel hätte Platon mit Cartesius theilen können, aber die Stellung der Mathematik bleibt bei ihm darauf fixirt, nächsthöchste Erkenntnissstufe vor der Ideenerkenntniss zu sein. An dem Begriff und Ausdruck Idee zeigt sich ferner die grosse Verschiedenheit beider Geister. Platon ist die Idee nur das Ewige, an dessen aus der Praeexistenz mitgebrachtes Bild wir durch das Sinnliche nur erinnert werden, Cartesius bedenkt sich dagegen nicht mit diesem Ausdruck ausser dem Angebornen auch zugleich das Hinzugekommene und sogar das Fingirte zu umfassen. Cartesius Argument für das Dasein Gottes lässt sich der letzten Wurzel nach — die in der Gegenüberstellung und Verknüpfung des Endlichen und Unendlichen liegt — bis auf Platon [1]) zurückverfolgen, aber sein eigenthümlichstes Gepräge empfängt es doch nur durch die principielle Voranstellung des Denkens. Was Cartesius über Gottes Wahrhaftigkeit, Unveränderlichkeit u. s. w. entwickelt, erinnert oft an Platons theologische Opposition gegen den Mythus. Aber während bei Platon ein warmes religiöses Leben die Gedanken auch bis ins Einzelne durchströmt, zieht sich bei Cartesius der zwar persönlich aber auch ganz abstract gefasste Gott aus der mechanisch gedachten Welt zurück. In den Begriffen Materie, Raum, Bewegung findet dessenungeachtet manches Zusammentreffen Statt [2]). Aber die letzten Resultate fallen doch immer verschieden aus. Den Zweckbegriff führt Platon in die Naturerklärung ein, mit ausdrücklicher Unterscheidung desselben von der bewegenden Ursache. Cartesius verbannt ihn wiederum zu Gunsten der ausschliesslichen Geltung des letzteren. Ihre Selbständigkeit gegenüber dem Leibe behauptet die Seele sogut bei Cartesius wie bei Platon, aber während Platon diese Selbständigkeit zugleich im Sinne eines bestimmenden Einflusses von Seiten der Seele auf den Leib fasst, und das Gebiet des letzteren möglichst weit ausdehnt, beschränkt dagegen Cartesius das Leben der Seele durchaus auf ihr Denken, und trennt Dieses — wenigstens seiner Absicht nach — durchaus von der Körperwelt. So erhält Cartesius Psychologie jenen Zug von Paradoxie — der hernach bei den Occasionalisten noch stärker heraustritt — während die platonische nur als die wissenschaftlich verklärte Gestalt der dem gewöhnlichen Bewusstsein nächstliegenden Auffassungen erscheint. In der Betonung der sittlichen Freiheit liegt wiederum eine Gemeinschaft beider Philosophen, aber dass Cartesius nicht bloss mit Platon das Unrecht auf Unwissenheit zurückführt, sondern auch den Irrthum als Uebergriff der Willenskraft bezeichnet [1]), involvirt wiederum bei gemeinschaftlichen Voraussetzungen eine grundverschiedene Fortentwickelung derselben. Und so erinnern auch sonst die ethischen Auffassungen von Cartesius auffallend wenig an Plato [2]).

[1]) vgl. Schmid aus Schwarzenberg p. 121. mit der dort angeführten Stelle aus Brandis.

[2]) vgl. Schmid aus Schwarzenberg p. 125. und ebenda Brandis.

Der Cartesianismus ist an und für sich schon Occasionalismus: das Verhältniss der vorzugsweise so genannten Occasionalisten zum Platonismus ist daher auch im Wesentlichen dasselbe, wie dasjenige des Cartesius. Nur die principielle Voranstellung des occasionalistischen Grundgedankens, der bei Cartesius mehr nur als letzte unausweichbare Consequenz des ganzen Standpunktes erscheint, lässt Denselben auch in grösserer Schärfe heraustreten, und dadurch vermag denn auch der religiöse Impuls sich noch lebhafter als bei Cartesius zur Geltung zu bringen. Durch Beides zugleich offenbart sich aber eine grössere Verwandschaft mit der sokratisch-platonischen Weltanschauung. Mit Recht trägt Geulincx Hauptwerk das alte *Γνῶϑι σεαυτόν* an seiner Stirn. Denn Geulincx ist Platoniker und Christ zugleich, indem er Cartesianer ist. Nach dem Co-

[1]) Vgl. Heinze, die Sittenlehre des Descartes. Leipzig 1872. p. 14. 15. Schmid aus Schw. p. 85.

[2]) Wie Dies unter Anderem aus der angeführten Schrift von Heinze hervorgeht, dass die Beziehungen zur Stoa, zum Aristoteles und selbst zu Epicur diejenigen zur Platonischen Ethik überwiegen.

gito ergo sum will er keinen besonderen Beweis für das Dasein Gottes mehr, da Gott als der unendliche Geist sich unmittelbar beglaubigt, sobald der endliche Geist gesetzt ist; der endliche Geist als ein beschränkter weist aber auch zugleich durch seine Schranken auf die Körperwelt hin, und da er, der selbst kein Körper ist, weder auf die Körperwelt zu wirken noch von dieser Wirkung zu empfangen vermag, so tritt auch hier die Nothwendigkeit der göttlichen Intercession aufs Deutlichste hervor. In beiden Beziehungen ermässigt Geulincx also den idealistischen Subjectivismus des Cartesius zu Gunsten des Absoluten. Dass er von Gott Alles her-, auf Gott Alles zurückleitet, dass ein fortlaufendes Wunder die Grundvoraussetzung der ganzen Welt sein soll: Das und Aehnliches sind die mit dem Platonismus zusammentreffenden Züge. Dass aber seine, jedenfalls bis an die Gränze des Pantheismus fort-, wenn nicht gar dieselbe überschreitende Ethik die persönliche Freiheit und damit das sittliche Gewicht des Handelns bedroht, ist eine nicht minder wesentliche Entfernung von Platon, eine ebenso grosse Annäherung an die Stoa. Nie hätte es Platon für ein actum agere erklärt, dem Willen Gottes zu gehorchen. Nie hätte Platon an der Stelle seiner Tugendlehre den Fleiss, den Gehorsam, die Gerechtigkeit und Demuth der Geulincxschen Ethik acceptirt.

Malebranche's specifische Bedeutung liegt nach der theoretischen Seite: und grade nach dieser zeigt er auch eine ganz ähnliche Beziehung zu Platon wie Geulincx. Gott als Ort der Geister gedacht, ist entweder ein Platonismus selbst, oder lässt sich doch als eine Consequenz des Platonismus auffassen. Aber Gott, als Ort der Geister so gedacht, dass darüber die reale Bedeutung der Erkenntnissobjecte verloren geht, ist ein Zug, auf den Platon sicher nicht mehr eingegangen wäre.

In Pascals Offenbarungsphilosophie stellt sich der religiöse Impuls auf's Schärfste und Innigste, auf's Eigenthümlichste dar. Man muss selbst ein Christ sein, um Pascals wissenschaftliche Bedeutung ganz verstehen zu können, wie Pascal seinerseits Sceptiker, Mathematiker und Cartesianer war, nur um Christ sein zu können. „Il faut avoir ces trois qualités: pyrrhonien, géomètre, chrétien soumis; et elles s'accordent et se tempèrent en doutant où il faut, en assurant où il faut, en se

soumettant où il faut“ [1]. Aber eben diese Formel zeigt auch, wieweit Platon mit Pascal übereinzustimmen vermocht hätte. Jedenfalls im dritten Gliede würden ihre Wege sich geschieden haben, da Platon an diese Stelle den kühnen Muth der zur höchsten Anschauung sich erhebenden Forschung gesetzt hätte. Die Beilegung der Widersprüche, die Pascal in Jesu Christo findet, hätte Platon noch mit den Mitteln der Wissenschaft selbst, dialektisch, erstreiten zu können geglaubt. Dass höchste Maass, das Pascal vom christlichen Standpunkte aus an die Wissenschaft legt, besitzt Platon noch nicht. Aber eben desswegen kann er auch die Wissenschaft nicht für so unzulänglich erklären, wie es Pascal thut, wenn Dieser wie die wahre Beredsamkeit und Moral so auch die wahre Philosophie in den Spott über alle drei verlegt.

Den geringsten consensus mit Platon — wenigstens was innerliche Beziehungen und das sachliche Resultat selbst anbelangt — treffen wir bei Spinoza an [2].

Spinoza's Hauptwerk [3] ist die Ethik, und zwar eine Ethik,

---

1) Vgl. pensées fragments et lettres de B. Pascal ed. P. Faugère. Paris 1844. Vol. I. p. LXXVII (wo auch Pascal une âme tout platonique genannt wird). Vol. II. p. 347.

2) Einzelnes Platonisches kommt nur selten zur Erwähnung bei Spinoza, wie z. B. pars 2. prop. 40. schol. die Definition des Menschen als animal bipes sine plumis. Ebenderselben wird cogitat. metaphys. I. 1. 8. der Vorzug gegeben vor der Aristotelischen Definition des Menschen als animal rationale, weil diese darauf Anspruch mache das menschliche Wesen adaequat auszudrücken während Platon nur dem Gedächtniss einen Hülfsbegriff liefern wolle.

3) Mit dem früher über Cartesius Bemerkten ist es interessant einige Hauptgedanken aus der Reproduction cartesianischer Gedanken zu vergleichen, die unter Spinozas Schriften mit dem Titel R. Des Cartes principia philosophiae vorliegt. Aus den Sinnestäuschungen, dem Traum, dem Schmerz in verlorenen Gliedern wird gegen die Sinne als sicherstes Fundament der Wissenschaft geschlossen. Den universalia, den mathematischen Wahrheiten wird grössere Gewissheit zugestanden, aber auch in Betreff ihrer ist Irrthum, und Täuschung von Seiten der göttlichen Allmacht möglich. Dem gegenüber wird das cogito ergo sum aufgestellt, und im Anschluss an dasselbe die göttliche Güte und Wahrhaftigkeit sowie anderseits die Willensfreiheit des Menschen betont. Auch in dieser Fassung tritt Aehnlichkeit und Unähnlichkeit mit dem platoni-

die zugleich Metaphysik und Physik, Logik und Psychologie ist. Hierin mag man zunächst ein Zusammentreffen mit dem Platonismus anerkennen, dessen Spitze die Idee des Guten ist und getragen wird von ungefähr eben sovielen, ebendenselben und in ähnlicher Abfolge sich bewegenden Disciplinen. Aber ob dies

schen Theaetet deutlich heraus: unter die erste Kategorie fällt die ganze Aufgabe als solche, und der Versuch, dieselbe durch Verallgemeinerung (hier des Zweifels, dort der protagoräischen thesis) zu lösen; der Gebrauch, der von den Thatsachen der Sinnestäuschung, des Irrthums, des Traumes gemacht wird; die summarische Art, wie das cogitare (entsprechend der δόξα) die vielen cogitandi modos (nach p. 48. omnes modos percipiendi et volendi) in sich begreift, und die Auszeichuung, die der Mathematik wegen ihrer Evidenz zufällt, sowie endlich auch die Betonung von Gottes Güte und der menschlichen Willensfreiheit. Neu oder vom Platonismus abweichend ist dagegen die nähere Art wie diese letzteren beiden Factoren sowohl zur Erregung als Beseitigung des Zweifels benutzt werden. Das Argument vom Schmerz in verlorenen Gliedern kennt Platon nicht. Seine Fragestellung betrifft auch, strenggenommen, weniger das Fundament als die Begriffsbestimmung der Wissenschaft. Der Hauptunterschied aber liegt darin, dass der Philosophirende, nachdem er das ganze Gebiet wahrnehmbarer und denkbarer Objecte als ungewiss erkannt hat, das denkende Subject selbst, (ille nimirum ipse, qui sic dubitabat) auch den letzteren gegenüberstellt und als Grund und Maass aller Wissenschaft behandelt. Die sich hierin aussprechende subjectivistische Geistesrichtung hat offenbar mehr Verwandschaft mit der Kantischen Epoche als mit dem antiken Objectivismus, wie derselbe sich zumal bei Platon findet. Sehr bezeichnend spricht sich diese Richtung u. A. in der vom Seienden gegebenen Definition aus, wie sich dieselbe auch noch in den Cogitatis metaphysicis I. 1. 1. findet als id omne, quod quum clare et distincte percipitur, necessario existere vel ad minimum posse existere reperimus, verglichen mit der platonischen Behandlung des *Ὄν*, aus dessen Natur — umgekehrt wie hier — die Beschaffenheit der entsprechenden Erkenntniss abgeleitet wird. Nicht weniger in jenem gewöhnlichen Sprachgebrauch (z. B. ebenda 6.), der der idea ein ideatum gegenüberstellt. Die Construction des mundus aspectabilis im dritten Theil der Princ. ph. kann an den Timaeus erinnern, aber doch mehr durch Unterschied als Aehnlichkeit. Entsprechendes gilt von den meisten Bestimmungen der Cogitata, z. B. I. 6. 1. über die Begriffe Eins, Wahr, Gut II. 7. 2. die Materie u. s. w. — Der tractatus de Deo et homine gewährt uns sehr interessante Einblicke in die Art, wie der Standpunkt der Ethik durchgängig von Cartesius aus-, aber auch über ihn hinausgeht. Von platonischen Einzelnheiten heben wir nur das p. 68.

Zusammentreffen mehr nur auf der Gemeinschaft der wissenschaftlichen Tradition beruht, oder ob ihm wirklich eine innere Uebereinstimmung entspricht, ob es mithin wirklich eine Thatsache von einigem Gewicht ist, muss erst die nähere Untersuchung des Inhalts herausstellen.

Spinoza's Ethik ist ferner more, ordine geometrico verfasst. Auch Dies könnte zunächst zu Gunsten einer platonischen Verwandschaft geltend gemacht werden; wenn nicht der grosse Unterschied in der der Mathematik dabei zugewiesenen Rolle ebenso rasch in die Augen fiele. Diese Rolle ist propädeutischer Art bei Platon, bei Spinoza soll dagegen die Geometrie das Muster der Methode abgeben. Daher besteht bei Spinoza schon der ganze Apparat des Vortrags aus den der Geometrie nachgeahmten Definitionen und Axiomen, Lehrsätzen und Beweisen, für die Spinoza von Seiten des Lesers Aufmerksamkeit, und immer wieder Aufmerksamkeit, aber auch Nichts mehr als Aufmerksamkeit fordert. Platon dagegen hat Dialoge [1]) geschrie-

ed. Amstelod.) von den Platonis sectatores über die Ideen in Gottes intellectus Gesagte (vgl. Trendelenburg hist. Beitr. III. p. 330.) ferner p. 82. den „Sohn Gottes" (und beiläufig die von Sokrates, sonst auch von Platon erzählte. Anecdote p. 124.) hervor. Aus dem noch gereifteren, wenn schon leider unvollendeten tractatus de intellectus emendatione bieten gleich die characteristischen Reflexionen über das höchste Gut Anknüpfung zu platonischen Parallelen. Aus dem tract. theologico-politicus genüge es auf zwei Hauptstellen hinzuweisen: aus der praefatio p. 7. (ed. Bruder vol. III.) wo es von den Theologen heisst: fateor eos nunquam satis mirari potuisse scripturae profundissima mysteria; attamen praeter Aristotelicorum vel Platonicorum speculationes nihil docuisse video, atque his, ne gentiles sectari viderentur, scripturam accommodaverunt. Non satis his fuit, cum Graecis insanire, sed prophetas cum iisdem deliravisse voluerunt und die Stelle über Christum I. 23. Endlich zeigt auch der tractatus politicus eine durchgängige Verschiedenheit des darin herrschenden Geistes von dem platonischen.

[1]) Mögen die beiden kleinen dem tractatus de deo et homine eingefügten Dialoge von Spinoza herrühren oder nicht, (vgl. darüber Trendelenburg Histor. Beiträge III. p. 276. seq. „über die aufgefundenen Ergänzungen zu Spinozcs Werken u. s. w. bes. p. 304. 308. 354.) sie verdienen jedenfalls das minder günstige Urtheil, das über sie gefällt ist, z. B. von Seiten Trendelenburgs, wenn er p. 309. sagt: Beide Dialoge entbehren der anschaulichen Behandlung und der persönlichen Belebung, welche z.

ben, die die angespannteste Selbstthätigkeit von Seiten des Lesers ebensosehr erfordern wie vertragen, wenn anders Derselbe sich die angedeutete Wahrheit wirklich erwerben und assimiliren will. Noch bedeutender ist natürlich der Unterschied in der Sache selbst. Als Vorstufe der Idee, als Analogie des Logischen, nicht als Muster derselben stellt Platon das Mathematische hin, und seine Auffassungen von demselben sind dem damaligen Stande dieser Disciplin angemessen. Bei Spinoza finden sich dagegen „in Beziehung auf Wesen und Werth der Mathematik selber in der Erkenntniss die schreiendsten Widersprüche“. „Die Mathematik gilt als Wahrheitsnorm“, und der falschen und irreführenden Analogien aus ihr sind allerdings auch unzählige und in allen Theilen des Systems. Dessen ungeachtet kommt es aber zu der beabsichtigten Herrschaft des Mathematischen über das Logische gar nicht. Beides kämpft vielmehr bei Spinoza nur miteinander, und zwar in der Weise, dass das Logische die Mustervorstellung verdrängt. Spinoza verwechselt die Abstraction von Ort, Zeit und Zahl mit dem Vorstellen von etwas Ort-, Zeit- und Zahllosem, d. h. von etwas Unendlichem oder von Etwas unter einer Art des Unendlichen. Dieser allergröbste Missgriff ist die treibende Kraft seiner Gedankenbildung; sie hat ihm seine mathematischen Vorstellungen über den Haufen geworfen [1], sie bezeichnet aber auch zugleich, welch' weiter Abstand zwischen dem Spinozismus und der platonischen Idee besteht, sofern Letztere nämlich so wenig das Product einer solchen zuweit getriebenen und fehlerhaften Abstraction ist, dass sie vielmehr bei aller bedingungsmässigen und angestrebten Erhebung über Raum und Zeit doch wiederum in einer neupotenzirten Raumzeitlichkeit erscheint und

B. den sokratischen Gesprächen im Plato einen Reiz geben, ja sie sind eine trockene logische Aufzeichnung von Grund und Gegengrund, und erscheinen als fragmentarisch.“

[1]) Nach Trendelenburgs Vorgang (Histor. Beiträge II. p. 1. seq. über den letzten Unterschied der philos. Systeme bes. p. 12. 21. und p. 31. über Spinozas Grundgedanken und dessen Erfolg bes. p. 47.) hat sich vorzugsweise Baumann (a. a. O. bes. p. 171. 234.) um Aufhellung dieses Verhältnisses verdient gemacht. Allgemeines siehe bei v. d. Linde Spinoza Göttingen 1862. bes. p. 82. 93.

zumal mit dem Begriff der Zahl in innigster Wesensgemeinschaft. Wie bedeutungsvoll aber dieser Abstand ist, wird sich bei jedem der Hauptbegriffe Spinozas deutlich herausstellen.

Freilich auch in Betreff dieser Begriffe noch hat man, so lange man beim Allgemeinsten stehen bleibt, keine Veranlassung von etwas Unplatonischem oder gar Antiplatonischem zu reden. Was die Definitionen 1. 3. 6. 7. u. 8. von der Substanz aussagen, ist ebenso leicht vereinbar mit platonischen Voraussetzungen, wenn man statt der Substanz die Idee, d. h. die höchste alle übrigen in sich befassende Idee setzt, als wie die Definition des modus (5.), sobald man sie auf die gewordene Welt bei Platon bezieht. Und selbst der Attributsbegriff (def. 4.) der Begriff des Attributs oder der Attribute tritt zunächst in eine naheliegende und bedeutsame Analogie zu den übrigen Ideen, die Platon in und ausser der höchsten annimmt. Aber dennoch wird es nicht lange gelingen, dem aus diesen Definitionen sich zusammensetzenden Gewebe [1]) der einzelnen Lehrsätze nachzugehen, ohne auf eine sich immer weiter aufschliessende Kluft zwischen Spinozistischem und Platonischem zu stossen. Nicht ohne Absicht hat er vor seine drei Hauptbegriffe Substanz, Attribut und Modus die diese gewissermassen erst aufschliessenden Begriffe der causa sui und der res in suo genere finita gestellt. Man braucht nur dem Begriffe der Causalität einer- und dem Gegensatz des Endlichen und Unendlichen anderseits nachzugehen, so wird man mit Sicherheit bestimmen können, worauf sich der allgemeine consensus zwischen Spinoza und Platon reducirt, wozu sich ihr dissensus erweitert.

Die ganze Substanzenlehre beruht auf der Gleichsetzung der drei Begriffe Substanz, Causa sui und Deus. Sie entwickelt

[1]) Schon dem Axiom. 1. omnia quae sunt vel in se vel in alio sunt hätte Platon die Läugnung der Disjunction entgegengestellt, sofern die gewordenen Dinge ihr in se Sein grade dadurch haben, dass sie in der Idee sind. Es hängt Dies damit zusammen, das Spinoza seiner ganzen Auffassung nach länger bei dem aus den modis zur Substanz zurückstrebenden Wege verweilt, als wie er bei der umgekehrten Richtung verweilen kann, während Platon beiden Richtungen principiell wie factisch gleiche Rechnung trägt. Abstract aufgefasst ist freilich dies Axiom, wie auch die übrigen 6, unanfechtbar.

die Nothwendigkeit der Existenz für die Substanz, das Zusammenfallen dieser Existenz mit dem Wesen der Substanz, die Ewigkeit der Letzteren, ihre Einzigkeit in ihrer Art, ihre Einheit und Einfachheit, ihre absolute Unendlichkeit, Unveränderlichkeit, Untheilbarkeit, das Zusammenfallen von Freiheit und Nothwendigkeit in ihr [1]), die Unanwendbarkeit von Verstand und Wille auf sie, die Unmöglichkeit einer genetischen Ableitung,

[1]) Die Art, wie def. 7. den Gegensatz einer res libera et coacta behandelt, ist an sich ebensowenig antiplatonisch, wie die Definition (8.) der Ewigkeit. Wegen def. 2. siehe weiter unten. Wenn dessenungeachtet auf Grund jener Definition Spinoza die platon. Meinung, Deum omnia sub ratione boni agere hart bedrängt, und selbst noch unter diejenige stellt, quae omnia indifferenti cuidam Dei voluntati subjicit, so muss man dabei auf Spinozas Motive achten. Nach ihm ist jene Meinung Nichts, als Deum fato subjicere. Sein Widerspruch beruht auf völliger Verkennung Platons, wozu die aus der Attributenlehre hervorgehende Polemik gegen den Zweck die Veranlassung giebt. Weniger wegen der Substanz selbst, als wegen deren Beziehung zum Endlichen im Attribut kommt Spinoza zur Verwerfung der Idee des Guten. (Vgl. pars 1. prop. 93. schol. 2.) Auch Spinoza (im Briefe an Oldenburg 21.) redet von der Uebereinstimmung seines Gottesbegriffs, als causa immanens, cum Paulo, forte etiam cum omnibus antiquis philosophis, licet, alio modo; et auderem etiam dicere, cum antiquis omnibus Hebraeis, quantum ex quibusdam traditionibus, tametsi multis modis adulteratis conjicere licet. Wobei freilich Spinoza etwas die Absicht haben mochte, den Abstand seines Gedankens von älteren Auffassungen zu verwischen. In einem anderen Zusammenhange (epist. 60.) steht das characteristische Bekenntniss: non multum apud me auctoritas Platonis, Aristotelis ac Socratis valet. Miratus fuissem si Epicurum, Democritum, Lucretium vel aliquem ex atomistis atomorumque defensoribus protulisses. Non enim mirandum est eos, qui qualitates occultas, species intentionales, formas substantiales ac mille alias nugas commenti sunt, spectra et lemures excogitasse et vetulis credidisse, ut Democriti auctoritatem elevarent, cujus bonae famae tantopere inviderunt, ut omnes ejus libros, quos tanta cum laude ediderat, combuserint. — (Wegen Spinozas Kenntniss der griechischen Sprache vgl. Tractat. theol. politicus X. 47. Foucher Careil Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz Paris 1864. p. IV. 61.) Ethic. I. append. enthält die scharfe Stellung: quorum postremum homines adeo dementavit ut Deum etiam harmonia delectari crederent. Nec desunt philosophi qui sibi persuaserint motus coelestes harmoniam componere, was offenbar auf Pythagoras und Platon, möglicherweise auch auf Leibniz geht (vgl. Trendelenburg hist. Beitr. III. p. 287.).

eines besonderen, d. h. von dem Wesen unabhängigen, Nachweises der Existenz für sie. So trägt diese ganze Substanzlehre durchaus und in immer zunehmendem Maasse einen negativen Character. Ihr unanfechtbarer Sinn beschränkt sich darauf, für die Substanz abzulehnen die Zufälligkeit der Existenz und deren Abhängigkeit von anderen Existenzen, das Entstandensein derselben, ihre Vielheit und Zusammensetzung, ihre Endlichkeit, zeitliche Dauer und räumliche Ausdehuung, für die Substanz abzulehnen vor Allem auch jede persönliche Fassung. Substituirt man nun aber in dieser ganzen Lehre dem Begriff der Substanz das platonische Ὄν oder Ἕν, so wird man an derselben im Sinne Platons Nichts zu erinnern finden. Aber um so bestimmter tritt grade dann im Weiteren das von Platon abweichende Verfahren Spinoza's heraus. Denn während Platon seinem Ὄν dadurch einen positiven Inhalt zu geben versucht, dass er dasselbe dialektisch zu einer Mehrheit zerlegt, und in dieser bestimmt: findet sich von einem derartigen Verfahren Nichts bei Spinoza. Und während Platon sich selbst dadurch gleichsam von Unten entgegenarbeitet, dass er die gewordene Welt bei allem Gegensatz gegen das reine Sein der Idee doch auch nur als ein durch dasselbe Ermöglichtes, und in diesem Sinn Verwirklichtes fasst: findet sich auch davon Nichts bei Spinoza. Statt beider Versuche hat Spinoza die Einschiebung eines Mittelgliedes zwischen Unendlichem und Endlichem. Dieses Mittelglied ist eben die Attributenlehre, wie das characteristischste unter den Gliedern des spinozistischen Systems, so zugleich das dem Platon am wenigsten analoge. Denn obschon dasselbe natürlich in keinem gegensätzlichem Verhältnisse zur Substanzenlehre steht, so ist es doch auch nicht aus dieser abzuleiten. So wenig die Attribute nur subjective Begriffe des endlichen Verstandes sind, so wenig sollen und können sie doch auch Potenzen der Substanz sein. Und obschon es die Voraussetzung der ganzen weiteren Moduslehre bildet, so fehlt doch von ihm aus jede eigentliche Ableitung der letzteren. So wenig der Substanzbegriff ein dermaassen müssiger ist, dass der Atomismus der einzelnen modi der eigentliche Sinn des Spinozismus wäre, so wenig verstehen wir doch, wie wir die modi unter je einem der Attribute zusammenfassen können, wenn dieser

Begriff zugleich der Ausdruck für das wahre Wesen der Substanz bleiben soll [1]). Somit fehlt der Attributenlehre das Band nach jeder der beiden Seiten, die es untereinander zu verknüpfen bestimmt ist. Ihren allgemeinen Inhalt empfängt sie aus der Voraussetzung der Identität der Substanz mit den unendlichen Attributen, aus denen sie bestehen soll; ihren näheren Inhalt dagegen aus der für den Standpunkt des Menschen behaupteten Thatsache, dass es (nur) die beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung giebt. Wie aber dieser allgemeine Inhalt dazu kommt, in solcher näheren Weise bestimmt zu werden, wird uns nicht gesagt. Da wir mit den Attributen wie einerseits noch ganz in der Substanz so anderseits schon ganz in den modis stehen, so liegt hierin das Grundräthsel des ganzen Spinozismus, das zugleich die Grundverschiedenheit desselben vom Platonismus bezeichnet [2]).

---

[1]) Vgl. die Einwendungen Tschirnhausens (ep. 65. 67. 71.) gegen den Attributsbegriff und Spinoza's Antwort darauf.

[2]) Eine relative Lösung dieses Grundräthsels, aber auch eben nur eine solche liegt in der Art, wie Spinoza das Causalverhältniss überhaupt und die causa finalis insonderheit fasst. Er anerkennt weder die letztere, noch überhaupt andere immanente Gründe. Der Zweck ist menschliche Anschauung, und Causalität überhaupt nur in der Weise vorhanden, nach welcher aus der Natur des Dreiecks die Gleichheit seiner Winkel mit zwei Rechten folgt. Ein eigentliches Geschehen, eine Entwickelung des Lebens und Handelns, Herleitung aus bewegender Ursache und Hinleitung auf einen Zweck findet nach Spinoza nicht Statt; was Anfangs war, bleibt auch in der Mitte und bis an's Ende, nämlich die als Thatsache vorausgesetzte Immanenz der Substanz in sich selbst, und aller Dinge zunächst wechselseitig ineinander, zuletzt aber aller in der Substanz. Wie entfernt Dies Alles von platonischer Auffassung ist, bedarf kaum der Hervorhebung. Platon würde ganz ähnlich über Spinoza geurtheilt haben, wie über die Eleaten, deren Pantheismus ja auch mit demjenigen Spinozas die grösste Aehnlichkeit hat, nur dass jener mehr arithmetischer, dieser mehr geometrischer, oder vielmehr jener antiarithmetischer, dieser antigeometrischer Natur ist. Vgl. die interessante Correspondenz Spinoza's mit Oldenburg (einschliesslich des Neuhinzugekommenen bei v. Vloten Supplementum ad B. de Spinoza opera. Amstelod. 1862. p. 300.). Dass es zu keiner Verständigung zwischen diesen beiden Männern kommen konnte, kann nicht auffallen. Oldenburg hält am Schöpfungsbegriff fest, und fordert genetische Erklärung. Spinoza beharrt (ep. 21.) bei seiner Erklärung: Deum enim rerum omnium causam immanentem, ut ajunt,

Zunächst freilich scheint auch hier die Verschiedenheit nicht so erheblich zu sein. Spinoza's Attributen- und Platons Ideenlehre sind ja beide bestimmte Methoden, das Endliche auf das Unendliche [1]) zurückzubeziehen. Nach Spinoza ist das einzelne Ding res in suo genere finita, quae alia ejusdem naturae terminari potest (pars 1. def. 2.). Nach Platon bestehen die einzelnen Dinge, weil sich in das Unendliche (das Mehr und Minder u. s. w.) eine Gränze senkt. Auch die Schlussart von der Voraussetzung des Endlichen auf die Annahme eines Attributs, beziehungsweise einer Idee ist ganz dieselbe. Wie Platon sagt: weil es einzelne Menschen giebt, so muss es auch eine Idee der Menschheit geben; so nimmt auch Spinoza desswegen, weil der Mensch denkt, ein Attribut des Denkens, weil er körperliche Affectionen empfindet, ein Attribut der Ausdehnung an. (pars 2. prop. 1. u. 2.) Spinoza statuirt an sich, d. h. vom Standpunkte der Substanz aus, eine unendliche Anzahl von Attributen. Platon nimmt eine grosse, wenn auch allerdings bestimmte Zahl von Ideen an. Spinoza beschränkt vom Standpunkte des intellectus aus die Attribute auf Denken und Ausdehnung. Bei Platon stösst die Ideenlehre in letzter Stelle auf den Grundgegensatz von Idee und Materie. Nach Spinoza

---

non vero transeuntem statuo; und giebt die an sich wie auch namentlich für unseren Zusammenhang durch ihren platonischen Anstrich besonders bemerkenswerthe Entscheidung ab: ad salutem non esse omnino necesse, Christum secundum carnem noscere, sed de aeterno illo filio Dei, hoc est Dei aeterna sapientia quae sese in omnibus rebus et maxime in mente humana et omnium maxime in Christo Jesu manifestavit, longe aliter sentiendum. Nam nemo absque hac ad statum beatitudinis potest pervenire utpote quae sola docet quid verum et falsum, bonum et malum sit u. s. w. Dass der ganze Spinozismus zuletzt auf den in gewissem Sinne unauflösbaren Dualismus von Substanz und modis hinausläuft, erkennt auch Erdmann an, wenn er (Gesch. d. Ph. II. p. 74.) sagt: „Wie überall das Ausgeschlossene neben dem Ausschliessenden, so stellt sich also das bestimmte Sein neben dem unendlichen Sein ein, ganz wie Parmenides gezwungen gewesen war, das vom Sein ausgeschlossene Nichtsein neben demselben zu statuiren". Vgl. auch die treffenden Bemerkungen J. H. Loewe's „über den Gottesbegriff Spinoza's und dessen Schicksal" als Anhang seiner Philosophie Fichtes. Stuttgart 1862.

[1]) Vgl. die wichtigen Erklärungen Spinozas über den Begriff des Unendlichen in ep. 29. und dazu Baumann's (a. a. O. p. 181—188) Kritik

drückt das Eine Attribut so gut wie das andere die Eine Substanz aus. Auch Platon trachtet über jenen Grundgegensatz noch hinaus, sofern er sowohl von einer Idee der Materie als von einer Materie der Idee redet, und die höchste Idee, die Idee des Guten gilt ihm wenigstens als ein definitiver Abschluss zur Einheit. Doch je näher wir hiermit Spinozismus und Platonismus aneinanderrücken, desto schärfer tritt auch ihr Gegensatz heraus. Spinoza fasst das Endliche rein quantitativ, und die Gränzen desselben nach geometrischer Analogie. Bei Platon dagegen entspringt aus dem Hineinsenken der Gränzen in das Unendliche grade die qualitative Bestimmtheit der einzelnen Dinge. Spinoza kennt strenggenommen nur den einzigen qualitativen Unterschied, der zwischen den beiden Attributen besteht, und auch dieser besteht in der Substanz als solcher nicht mehr. Demgemäss gestaltet sich das ganze Verfahren der Zurückbeziehung des Endlichen auf das Unendliche bei beiden Philosophen verschieden. Spinoza gebietet, aus der unendlichen Anzahl der endlichen modi die Endlichkeit wegzudenken, und identificirt diese dann mit einem der beiden Attribute, von denen jedes Das ist, was der Verstand als das Wesen der Substanz constituirend, von dieser percipirt. Bei Platon sollen die einzelnen Dinge statt unter der Form des Werdens unter derjenigen des Seins aufgefasst werden, wenn man ihre Ideen ergreifen will; diese Ideen selbst sollen nun aber sorgsam in allen ihren Beziehungen untereinander erwogen werden, in allmäliger Unter- und Ueberordnung steigt man bis zu dem letzten Gegensatz von Idee und Materie empor, und selbst diesen durch Annahme einer Materie in der Idee, sowie einer Idee der Materie zu überwinden, dafür bietet Platon die grössten, wenn auch nicht die glücklichsten Anstrengungen seines Scharfsinns auf. So haben wir bei Platon ein unausgesetzt und langsam sich entwickelndes Bemühen, aus der wirklichen in die Ideenwelt zu gelangen — in der Ideenwelt selbst erhalten wir aber eine sehr concrete Anschauung, in der alle Wahrheit der einzelnen Dinge, Personen, Handlungen und Ereignisse aufbewahrt sein soll. Spinoza aber stellt nur zwei etwas gewaltsame Forderungen an uns, zuerst aus dem endlichen Dinge alle Endlichkeit wegzudenken, und dann bei jedem der Attribute von seiner Verschiedenheit von dem andern absehend, nur das mit ihm identische Wesen der Einen Substanz zu ergreifen [1]). Wenn und soweit wir diese Forderung vollziehen, gelingt es uns, den alles Endliche eben so sehr verschlingenden wie enthaltenden, beseitigenden wie erhaltenden Abgrund des Unendlichen zu erreichen [2]).

Liegt hierin nun aber schon an und für sich ein höchst beachtenswerther Unterschied zwischen Platonismus und Spinozismus, der meines Erachtens zugleich einen ebenso wichtigen Vorzug Jenes vor Diesem involvirt, so wird uns Dies noch einleuchtender an den Consequenzen hervortreten. Der Spinozistische Begriff des Attributs verbietet jeden Wechselverkehr zwischen Denken und Ausdehnung. Hieraus folgt mit Nothwendigkeit nicht nur die Verwerfung des Zwecks [3]), eine völlige Umgestaltung der gewöhnlichen Begriffe von Vollkommen, Gut, Nützlich u. s. w. [4]) sondern überhaupt eine ganz neue, eigenthümliche Anlage aller philosophischen Disciplinen mit ihren Auffassungen vom Menschen und von der Natur, von der Körper- und Geisterwelt, in psychologischer, ethischer und erkenntnisstheoretischer Hinsicht. In allen diesen Hinsichten muss sich, soweit Spinoza das an die Spitze gestellte Verhältniss zwischen den Attributen festhält, Etwas ganz Anderes ergeben, als wie uns bei Platon vorliegt, der zwar die Materie nie ganz in die Idee auflöst, und noch weniger Diese in ausschliesslicher Abhängigkeit von Jener denkt, der in Folge davon nach der Verschiedenheit des Anlasses und Bedürfnisses auch mit der

---

[1]) Aus diesen zwei Forderungen ergeben sich auch die drei von Spinoza angenommenen Erkenntnissstufen. Vgl. pars I. prop. 15. schol. pars II. prop. 40. schol. 2. Epist. 29. und dazu Trendelenburg hist. Beitr. II. p. 65.

[2]) In der Terminologie des Philebus ausgedrückt, begeht Spinoza den Fehler, zu rasch von dem *ἄπειρον* auf das *Ἓν* überzugehen, ohne die dazwischen liegenden Stufen der *πέρατα* zu beachten. Gleich in der 2ten spinozistischen Definition bricht das Unplatonische durch, bei Gelegenheit der Begränzung eines endlichen Dinges durch das andere. Bei Spinoza ist das Unendliche der positiveste Begriff, und alle determinatio negatio. Bei Plato empfängt das Unendliche seine Bestimmtheit erst von der Ideenseite her.

[3]) cf. appendix hinter pars 1. prop. 36.

[4]) pars 3. prop. 39. schol. pars 4. praefat. und defin. 1.

Voranstellung der einen oder der anderen Seite wechselt, der aber dessenungeachtet an der Spitze des Ganzen die Idee des Guten hat, um aus ihr alles Uebrige abzuleiten, und der die Möglichkeit eines Wechselverkehrs zwischen Idee und Materie, Seele und Leib u. s. w. nicht in Zweifel zieht. Der Parallelismus von Spinozas Attributen trennt, was bei Platon verbunden auftritt, und eben darum kann und muss Spinoza in jeder dieser getrennten Richtungen weitergehen, als Platon es gethan hatte, woher es denn auch bei Spinoza zu keinem eigentlichen Abschluss des Ganzen kommt.

Weil Spinoza keinen Einfluss der Ausdehnung auf das Denken, keine Erklärung Dieses aus Jener zugiebt, so gehen seine Wege eine Zeit lang in antimaterialistischer Richtung mit Platon zusammen, ja über diesen hinaus. Nach pars 2. defin. 3. versteht er unter idea mentis conceptum quem mens format propterea quod res est cogitans, eine actio mentis mit ausdrücklichem Ausschluss des mentem ab objecto pati. Sieht man hier von dem nicht grade platonischen Sprachgebrauch in Betreff des Wortes idea ab, so wird man in der Sache selbst zugeben müssen, dass hier dem Geiste die gleiche thätige Selbständigkeit zugesichert wird, die ihm der Theaetet vindicirte. Die Idee ist auch nach Spinoza nicht „das Bild im Auge oder Gehirn", sondern cogitationis conceptus (schol. hinter prop. 48.)

Und mit diesem ersten wichtigen Schritt hängt ein zweiter, nicht minder bedeutsamer zusammen: die Zurückführung alles Irrthums und aller Falschheit, aller inadaequaten, verstümmelten und verworrenen Ideen auf die cognitionis privatio (pars 2. prop. 17. schol. und prop. 35.). Weil der menschliche Geist seine Ideen bewahrt, bis sie von anderen, sie ausschliessenden beseitigt werden, so vermag er auch nichtexistirende Dinge als vorhanden zu betrachten, was an sich zwar eine Stärke des Geistes bezeichnen würde, wenn nur damit auch die Wissenschaft von dem Nichtexistiren dieser Dinge verbunden wäre, ohne diese aber doch eine Quelle des Irrthums ergiebt. Auch in diesem Falle, wie man leicht einsieht, entspringt der Irrthum nicht aus der Imagination selbst, sondern, wie die Körper überhaupt nicht irren, so liegt auch für den Geist der Irrthum nicht in dem Imaginiren selbst, sondern nur darin, dass ihm die

die Existenz jener Dinge ausschliessende Idee fehlt. Unter allen Umständen findet aber kein Leiden des Geistes Statt, weder ein von einem sinnlichen, noch überhaupt ein von irgend einem Object veranlasstes. Der Mensch denkt, nicht sowohl weil der Gegenstand seines Denkens vorhanden ist, als vielmehr, weil in dem Denkenden an und für sich der Gedanke verursacht wird [1]). Die adaequate Idee ist wahr, sofern sie in sich und ohne Beziehung auf das Object betrachtet wird, und das Entsprechende gilt von der inadaequaten Idee. Mit der Wahrheit einer Idee lässt Spinoza aber auch zugleich das Wissen von deren Wahrheit verknüpft sein, daher er denn auch zu dem schönen und mit Recht so berühmt gewordenen Satze gelangt: sane sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est. (schol.) Auch in diesem ganzen Gedankengange wird man insofern eine Uebereinstimmung mit Platon nicht abläugnen können, als auch Dieser jenseits des dem Irrthume ausgesetzten Gebiets der Vorstellung ein mit den sinnlichen Gegenständen weder unmittelbar noch auch nur mittelbar zusammenhängendes Erkennen der Ideen voraussetzt, das, wo es überhaupt Stattfindet, seine Bewährung in sich selbst tragen soll. Aber dies Bestreben Platons, den denkenden Geist nicht als ein blosses Resultat der Sinnlichkeit erscheinen zu lassen, ist bei ihm verknüpft mit dem Versuche, einen bedeutsamen Einfluss des Geistigen auf das Sinnliche, eben darin dann aber auch wieder einen Zusammenhang beider Seiten nachzuweisen. Der Theaetet lässt die Empfindung und das Gedächtniss, den Irrthum, die Sprache und nicht zum wenigsten auch die Freiheit des Willens, als Voraussetzung alles sittlichen Lebens nach der doppelten Richtung hin Zeugniss ablegen, sowohl dafür, dass mit der alleinigen Voraussetzung des Sinnlichen alle diese Erscheinungen nicht genügend zu erklären sind, als auch dafür, dass in ihnen ein Durchdrungen- und Beherrschtwerden des Sinnlichen von dem Geistigen vorliegt. Spinoza aber muss das Zweite läugnen, und das Erste durchaus anders fassen und begründen. Nach ihm wirkt das Denken ebensowenig auf die

---

[1]) Vgl. pars. 2. prop. 5. prop. 21. schol. prop. 43. schol. Vgl. dazu epistol. 42. und die entsprechende Behandlung im tr. de intell. emend.

Ausdehnung, wie umgekehrt Diese auf Jenes, denn jedes Attributs modi haben die Substanz nur unter demjenigen Attribut, dessen modi sie sind, und nicht, sofern sie unter dem anderen betrachtet wird, zur Ursache (pars. 2. prop. 6.). Die ganze, mechanisch gehaltene Auffassung des Leibes (in pars 2. bis prop. 14.) schliesst wie diejenige der Natur im Ganzen Zweckmässigkeit, Ordnung, Schönheit u. s. w. von sich aus. (Vgl. ep. 15. 58.) Der hörbaren Worte und der sichtbaren Bilder Wesen wird ausschliesslich von den körperlichen Bewegungen constituirt, ohne irgend welchen conceptus cogitationis zu involviren (pars 2. prop. 49. schol.) wie anderseits das Gedächtniss und die Sprache lediglich auf Ideenverkettung zurückgehen soll (prop. 18. schol.). Und so wenig der Körper den Geist zum Denken, ebensowenig vermag nun auch der Geist den Körper zu Bewegung oder Ruhe, oder wenn es sonst noch ein Anderes giebt, zu bestimmen (pars 3. prop. 2. u. Schol.). Nach prop. 13. axiom. 1. omnia corpora vel moventur vel quiescunt enthalten die Modi der Ausdehnung, rein für sich und ohne alle Rücksicht auf das Attribut des Denkens betrachtet, Ruhe und Bewegung in sich; während nach Platon der Geist dem Körper beziehungsweise sowohl Ruhe als auch Bewegung, sowohl Ordnung als auch Leben mittheilt. Denn die blosse Sinnlichkeit ist nach Theaetet der protagoreische Strom allgemeinster Bewegung, der aber ebendesswegen auch sich selbst aufhebt, und mithin von Ruhe nicht zu unterscheiden ist, daher denn auch andere Darstellungen, wie z. B. der Timaeus und Phaedo das Sinnliche an sich als das Ruhende und Todte, das Ordnung und Leben vom Geiste empfängt, behandeln. Ist hiernach von spinozistischen Voraussetzungen aus ein Wechselverkehr zwischen den verschiedenen Attributen unmöglich, so ist er auch ebensosehr unnöthig, da die Ordnung und der Zusammenhang auf Seiten der Ideen und der Dinge derselbe ist (pars 2. prop. 7.). Spinoza meint, das Verhältniss so aufzufassen, stosse auch nur desswegen auf Widerspruch, weil noch gar nicht genug bekannt sei, was der Körper allein aus den Gesetzen seiner Natur vermöge, während doch auch anderseits Niemand genau zu erweisen vermöge, wie, durch welche Mittel, und in welchem

Grade der Geist den Körper zu bewegen vermöge. Der allerdings so weit verbreitete Glaube an die Herrschaft des Geistes über den Körper verberge nur Unkenntniss der wahren Ursachen hinter glänzenden Worten. Der Thatsache, dass z. B Trägheit des Geistes Trägheit des Körpers nach sich ziehe, stände die umgekehrte gegenüber. Die erfahrungsmässig angenommene Macht über Reden oder Schweigen sowie wenigstens über die leichteren Triebe erscheine höchst problematisch. Die Meinung, frei zu sein, beruhe durchgängig nur auf Unkenntniss der bestimmenden Ursachen. Zur Annahme einer geschlossenen Individualität, schlechthinnigen Einfachheit und Unsterblichkeit biete die allgemeine Natur der modi, und die besondere der körperlichen modi keine ausreichende Veranlassung, während Spinoza in der besonderen, reflexiven Natur des einzelnen Geistes eine solche allerdings zu finden glaubt. (Vgl. namentlich pars 5. prop. 23. coll. 41.)

So verfolgt Spinoza abwechselnd jede der beiden entgegengesetzten Richtungen, die aus der allgemeinsten Anlage seines Attributenbegriffs hervorgehn, mit einer das gewöhnliche Maass überschreitenden Consequenz, aber von einem Zusammenhange beider untereinander will er nichts wissen. Er bezieht jede derselben auf die Eine Substanz zurück, aber keine von ihnen auf die andere. Weder als einen Gesinnungsgenossen Platons nach dem thetischen Theile [1]), noch auch nur als dessen Bundesgenossen nach dem polemischen Theile seiner Auffassungen kann man Spinoza daher bezeichnen. Er nimmt eine Stellung für sich ein, die freilich bald nach der Einen, bald nach der anderen Seite ein gewisses Uebergewicht verräth, ohne aber je definitiv die dem Platonismus zu- oder abgewandte Richtung zu verfolgen.

Und ganz in dem gleichen Verhältniss zeigt uns ihn nun auch die logisch-ethische Schlusswendung, die das System der Ethik in der Lehre von den Affecten nimmt. Denn wenn der einfache Grundgedanke dieser ganzen Lehre darauf hinausgeht, dass die Knechtschaft des Menschen in seinen Affecten, seine

[1]) Vgl. auch die ganz antiplatonische Behandlung der notiones communes et universales pars 2. prop. 40. schol.

Freiheit aber in der Erkenntniss liegen soll: so kann dieser zunächst nur ganz und gar als eiu platonischer bezeichnet werden [1]), aber sein derartiges Gepräge verwischt und verändert sich uns doch unter den Händen zu einem halb abstracten halb rein empirischen Gebilde, wenn wir erfahren, dass das die Knechtschaft der Affecte begründende Leiden nichts Anderes bedeutet als inadaequate, das befreiende Erkennen Nichts Anderes als adaequate Ursache sein. Denn nun werden uns zwar die einzelnen und erfahrungsmässig vorkommenden Affecte vorgeführt und beschrieben, in grösstentheils umsichtigen und treffenden Anschauungen erläutert und und auf gewisse Grunderscheinungen zurückgeführt: aber das Ganze ist und bleibt doch immer nur das abstract aufgefasste Bild von Naturerscheinungen [2]), die unter gewissen Bedingungen kommen und gehen, ohne dass es durch gewisse Mittelbegriffe wie namentlich diejenigen des Nutzens und der Macht wirklich gelänge, die ethischen Grundbegriffe von Gut und Böse von Tugend und Gemeinschaft auch nur soweit herauszubringen [3]), als wie Spinoza selbst sie voraussetzt und gebraucht. Daher es denn auch weniger überraschen kann, dass gelegentlich, wie z. B. bei den Begriffen Hass, Traurigkeit, Mitleid und Reue vereinzelte Pa-

---

[1]) Auch Trendelenburg hist. Beitr. II. p. 79. sagt: „Spinoza und Socrates, wie unähnlich sie sonst auch seien, begegnen sich darin, dass ihnen die Tugend Erkenntniss ist". Auch p. 103. vergleicht er Spinoza mit Aristoteles und Platon wegen der Parallele zwischen Staat und Mensch.

[2]) Tugend, Vernunft, Macht, Leben, Selbsterhaltung sind Begriffe, die die spinozistische Auffassung einander gerne als gleiche Werthe substituirt. Vgl. z. B. pars 4. prop. 24.

[3]) Dem Schleiermacherschen Urtheile, dass Spinoza zuerst wieder nach Plato der eigentliche Vertreter einer positiven Ethik gewesen sei, tritt auch neuerdings wieder Baumann (a. a. O. p. 236.) bei, aber doch nur mit der nicht unwesentlichen Einschränkung, dass er das Verdienst davon nicht sowohl dem System als vielmehr dem richtigen Gefühle Spinozas zuschreibt. Treffend urtheilt Hartenstein in seiner Abh. de notionum juris et civitatis quas B. Spinoza et Th. Hobbes proponunt, similitudine et dissimilitudine (hist. phil. Abh. Leipzig 1870.) p. 240: utriusque placita ad eam de jure et justitia judicandi formam et quasi typum redeunt, quem jam Plato de republ. II p. 358. e. egregie descripsit.

radoxien in der sittlichen Abschätzung vorkommen, als dass Dies nicht öfter der Fall ist, und dass insonderheit bei dem letzten und stärksten aller Affecte, die Spinoza bespricht, bei dem amor intellectualis Dei ein solches Maass persönlicher Wärme und begeisterter Selbstentäusserung sich verräth, wie sich wirklich findet, und dort nach allem Voraufgegangenen nicht zu erwarten war. Unwillkührlich stellt sich dieser ganze Epilog der Spinozistischen Ethik, als welchen man das über den amor Dei Gesagte betrachten kann, ohne desswegen seine innere Zusammengehörigkeit mit Dieser abläugnen zu wollen, in eine gewisse Parallele mit der platonischen Lehre von der Liebe als dem Prolog des platonischen Systems. Aber die Zusammenstellung beider Gedankenkreise miteinander lässt auch hier wieder zuletzt die grosse Verschiedenheit derselben in's Licht treten. Die platonische Liebe ist der Trieb des Endlichen zum Ewigen, und näher die sittliche Hingabe Jenes an Dieses zum Zweck seiner Wesens- und Lebensergänzung. Die Affectenlehre geht dagegen von dem Princip der Selbsterhaltung und der Begierde des Endlichen aus. Der platonische Begriff erinnert an eine vorzeitliche und überhimmlische Vorgeschichte der Seele. Die spinozistische Lehre ist die Naturgeschichte des sittlichen und geistigen Lebens, so recht nach der Seite seiner zeitlichen Verzweigungen. Auf die verschiedenen Arten der Liebe gründet Platon die grossen Gegensätze innerhalb des gesammten practischen und theoretischen Verhaltens der Menschen, deren Anlage er also bis in ihre frühsten Wurzeln verfolgt. Bei Spinoza herrscht dagegen das Bestreben vor, aus dem Einen an die Spitze gestellten Princip die verschiedensten Affecte abzuleiten. Bei Plato ist Alles beherrscht von der Voraussetzung harmonischer Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, Natur und Geist; jene betreibt einen Zweck und dieser mit seinem sittlichen Leben hat eine Welt des Musters und des Vorbilds vor Augen. Alles Dies fällt natürlich bei Spinoza ganz weg, oder bleibt doch höchstens als ein modus cogitandi bestehen. Bei Platon herrscht ein steter Zug, alles Sachliche an Persönliches anzuschliessen, bei Spinoza der entgegengesetzte, alle persönliche Beziehungen in sachliche Verhältnisse aufzulösen. Bei

Platon überwiegt grade hier in der Darstellung das Bild und der Mythus. Bei Spinoza zeichnet die Abstraction nirgends so sehr Grau in Grau, als da, wo es sich um das Leben und den Kampf der natürlichen und sittlichen Gegensätze handelt.

So stellt sich als Gesammtresultat in Betreff des Verhältnisses von Spinozismus und Platonismus heraus: Spinoza kennt den eigenthümlichen Grundgedanken des Platonismus, obschon er dessen Durchführung in die einzelnen Lehren keiner eingehenden Berücksichtigung würdigt [1]); er kennt jenen, aber er verwirft ihn, und das Recht zu solcher Verwerfung kann bei ihm um so weniger als vollständig erwiesen gelten, als der eigenthümliche Weg, den Spinoza selbst einschlägt, bei aller principiellen Scheidung vom platonischen, dessenungeachtet vielfach wiederum mit diesem zusammentrifft [2]), mehr vielleicht als die principielle Scheidung [3]) es gestattet, mehr jedenfalls als sich Spinoza dessen bewusst gewesen zu sein scheint. Hieraus entspringt unläugbar ein gewisses Schwanken in den Grundvor-

[1]) Der specielle Gegensatz, in welchem Spinoza zum Alterthum, und auch zum Mittelalter steht, ist oft hervorgehoben; so z. B. von Cuno Fischer Gesch. der neueren Phil. ed. 1. I. p. 242. 243. 256. Vorles. 24. Aber auch dass Spinoza in seiner Kenntniss des Antiken oberflächlich, in seiner Beurtheilung hart zu nennen ist, ist bereits von Orelli Spinozas Leben und Lehre p. 27. überzeugend dargethan. Beides schliesst nicht aus, dass sich im Einzelnen vielfache Reminiscenzen an frühere Philosophien finden. Doch ist die oftberührte Frage nach geschichtlicher Zusammengehörigkeit immer nur mit derjenigen Vorsicht zu discutiren, mit welcher sie z. B. Trendelenburg (hist. Beitr. III. p. 393 seq.) behandelt.

[2]) Wie ächt platonisch klingt es doch, wenn Spinoza z. B. pars 2. prop. 10. schol. 2. den richtigen ordo philosophandi darin erblickt, nicht eher über die sinnlichen Dinge als über Gott zu philosophiren, oder wenn es pars 4. prop. 28. heisst: summum mentis bonum est Dei cognitio et summa mentis virtus Deum cognoscere. Auffassungen aus dem tract. de Deo hat schon Trendelenburg (hist. Beitr. III. p. 355.) mit dem platonischen Euthyphron zusammengestellt.

[3]) Wie Hegel den Unterschied Spinozas von Platon bestimmt siehe u. A. Gesch. der Philos. p. 337. Vgl. damit den von anderem Standpunkte ausgehenden Protest Zimmermanns gegen die von Spinoza behauptete Einheit des Denkens und Seins (mit Anschluss an Exner) in seinen Studien und Kritiken I. p. 57. „über den logischen Grundfehler der spinozistischen Ethik“.

aussetzungen Spinozas. Und aus diesem Schwanken, „erklärt sich auch die entgegengesetzte Wirkung, welche Spinoza in der Geschichte der Philosophie auf die Geister gehabt hat. Bald folgten ihm solche, welche allein den Determinismus der materiellen Ursache wollen, wie in neuester Zeit viele; bald erhoben ihn solche, welche, wie Schelling und Schleiermacher auf der Seite eines idealen Platonismus stehen. Beides liesse sich kaum neben einander denken, wenn nicht dazu in Spinoza selbst die Veranlassung läge“. (Trendelenburgs, Worte histor. Beitr. II. p. 108.)

Der zweite grosse Schritt in der Entwickelung der neuesten Philosophie knüpft sich an Leibniz Namen. Die der Erkenntnisstheorie angehörigen, methodischen Gründe, die bei Cartesius das Denken als erstes und wichtigstes Object der Philosophie vorantreten liessen, treten bei Leibniz mehr zurück, aber dafür tritt nach der sachlichen Seite selbst das Denken, oder doch der dem Denken verwandte, das Denken vorbereitende Begriff der Vorstellung als der Alles beherrschende Hauptbegriff heraus. Cartesius befreit sich immer nicht ganz von einer gewissen Zufälligkeit im Ausgangspunkte, in seiner polemischen Anknüpfung an den Zweifel; und über eine Art von Dualismus, ja! sogar von Triplicität kommt der cartesianische Substanzbegriff nicht hinaus. Bei Leibniz dagegen gewährt die grössere Breite der ursprünglichen Anlage eine ungleich grössere Sicherheit, und der neugewonnene Substanzbegriff ist an sich eben so leicht zu fassen, wie er in seinen Consequenzen von entscheidendster Wirkung ist. Beides bezeichnet einen Vorzug, dessen Leibniz sich auch selbst bewusst war. Wiederholt vindicirt Leibniz seinem eigenen Standpunkt einen Fortschritt über Cartesius und im Gegensatze zu Spinoza. Aber nicht bloss mit Beziehung auf diese beiden Standpunkte, sondern gradezu gegenüber der ganzen früheren Geschichte der philosophischen Entwickelung besteht diese Superiorität, wie in den Augen von Leibniz selbst, so auch in denjenigen jedes unbefangenen und gerechten Beurtheilers [1]). Leibniz ist bei allen Früheren in die

[1]) Urtheile über Leibniz, wie sie in Dürings kritischer Geschichte der Philosophie ed. 2. 1873. p. 330. gefällt werden, sind schwerlich darnach angethan, die herkömmliche Bewunderung von Leibniz zu erschüttern.

Schule gegangen; er hat überall das Gold aus dem Miste, den Diamanten aus seiner Grube, und das Licht aus der Finsterniss zu ziehen versucht: aber ebendaher hat er sich auch von allen früheren Einseitigkeiten freizuhalten, auf einem ihm ganz allein eigenthümlichen Standpunkt als einen Höhenpunkt über allem Früheren aufzuschwingen vermocht. Kein unehrlicher Plagiator ist Leibniz gewesen, obschon er im Einzelnen rücksichtlich seines Verhältnisses zu früherer Zeit sich selbst geirrt, Andere irregeführt haben mag; nicht ein zum Widerspruch geneigter Sceptiker war er, obschon die Polemik gegen Cartesius, Spincza, Hobbes, Puffendorf, Bayle, Locke und Andere eine der Hauptveranlassungen zum Hervorgehen mit seinen eigenen Auffassungen war; und auch als Eclectiker kann dieser grosse Universalist nur Demjenigen erscheinen, der das feste Maass übersieht, nach dem er bei seiner Wahl verfährt. Dies Maass liegt in letzter Stelle in seinem Substanzbegriff, dessen Bedeutung auch in Leibniz entlegensten Ableitungen noch fortwirkt. Von dieser Seite her erscheint Leibniz daher in ganzer Grösse: warum auch er dessenungeachtet noch unter dem Niveau bleibt, das die neueste Philosophie seit Kant erreicht hat, ist eine Frage, die erst später sowohl aufgeworfen als auch beantwortet werden kann.

Leibniz Stellung zum Platonismus ergiebt sich hieraus von selbst, und zwar nach den beiden Seiten, die in ihr liegen. Es wird uns nicht überraschen können, wenn wir Leibniz mehrfach als einen aufrichtigen Bewunderer, fleissigen Leser, einsichtigen Beurtheiler, und zum Theil selbst nach Form und Inhalt als Nachahmer Platons finden — aber nichts von allem Diesem ist doch so zu deuten, als ob Leibniz im engeren und eigentlichen Wortsinne ein Platoniker gewesen wäre. Allerdings lebt bei ihm der Grundgedanke Platons mit ganz anderer Intensität und Reinheit fort, als wie es bei den Neuplatonikern oder Humanisten, bei den Kirchenvätern oder in der Scholastik, bei Giordano Bruno, Cartesius oder Spinoza der Fall gewesen war: aber auch der Platonismus ist doch immer nur eines von denjenigen Elementen, aus denen sich die Leibniz'sche Gedankenwelt erbauet hat. Derselbe hat sich innerhalb dieser mit anderen Factoren des philosophischen Alterthums, und nicht zum

Wenigsten auch mit den allgemeinsten Grundcharacteren der modernen Geistesentwickelung, er hat sich vor Allem auch mit einer ganz persönlichen Originalität auseinander- und beziehungsweise zusammenzusetzen gehabt [1]). Ja! man könnte es vielleicht, grade nur desswegen, weil Leibniz bei aller Aehnlichkeit mit Platon doch auch so verschieden von ihm war, bei allem Beruhen auf platonischen Voraussetzungen diese doch als der später Gekommene und im Lichte des christlichen Weltalters Wandelnde zu so ganz neuem, höheren Leben entwickelt hat, aufrichtig bedauern, dass er nicht auch den Einzelnheiten des Platonismus noch eine grössere Berücksichtigung, als wie es der Fall gewesen ist, gewidmet, und eben dadurch eine ähnliche Wiederbelebung des platonischen Studiums und Verständnisses für den Platonismus, wie sie ein Jahrhundert später Schleiermacher gelungen ist, herbeigeführt hat. Der Keim dazu lag bereits in Leibniz eigener, innerer Stellung zum Platonismus, aber Luft und Licht, Feuchtigkeit und Wärme waren in seiner litterarischen und philosophischen Umgebung noch nicht in ausreichendem Maasse vorhanden, um solchen Keim schon damals auch zur natürlichen Entwickelung zu bringen.

Zu den Büchern, die schon das frühreife Kind Leibniz in Händen hatte, lieferte das Alterthum den wichtigsten Bestandtheil, und auch Platon wird darunter ausdrücklich erwähnt [2]).

---

[1]) Nouveau essais I. 1. p. 205. ed. Erdmann.: Ce système paroit allier Platon avec Démocrite, Aristote avec Descartes, les scholastiques avec les modernes, la théologie et la morale avec la raison. Aehnlich öfters.

[2]) Vgl. Leibniz Autobiographien. (Onno Klopps Ausgabe der Werke 1864. I. p. XXXV.) In den Alten verstand Leibniz nach seinem trefflichen Bekenntniss zuerst Nichts, nach und nach Etwas, endlich das Nothwendige, bis ihm Ausdruck und Gedanke von ihnen unvermerkt eine gewisse Färbung annahm, wie Diejenigen, welche in der Sonne wandeln, während sie mit Anderem beschäftigt sind, gebräunt werden. Die natürlichen, grossen, treffenden, die Dinge gleichsam überragenden Gedanken der Alten stellt er dem Schaum, Schwulst und Flickwerk Neuerer gegenüber (vgl. Guhrauer L'. Biographie I. p. 10. 14. 15.) Ihm gilt die alte Philosophie als die „wahre", die „solide"; er bemerkt aber auch sehr richtig, dass wir oft die Alten am Treuesten nachahmen, indem wir uns am Meisten von ihnen entfernen.

Unter den academischen Lehrern Leibniz' befanden sich auch Jacob Thomasius, dessen wir bereits früher zu gedenken hatten (vgl. über ihn auch Tennemann XI. p. 85.) und der pythagorisirende Weigel, die beide dazu beitragen mussten, die dem Platonismus verwandten Seiten in Leibniz Natur zum Hervortreten zu bringen. Unter Leibniz Excerpten [1]) kommen auch platonische vor, und mehr oder minder starke Reminiscenzen platonischer Art erweckt Leibniz fast durchgehends in seinem aufmerksamen Leser. Es fehlt nicht an ausdrücklichen Erklärungen über Sinn und Bedeutung des Platonismus [2]): innerhalb

[1]) vgl. Trendelenhurgs histor. Beiträge II. p. 229. Erdmanns Grundriss p. 140.

[2]) Den Platonismus betreffend sind die zusammenhängendsten Auslassungen von Leibniz seine Epistola ad Hanschium de philosophia Platonica sive de enthusiasmo Platonico d. d. 25. Juli 1707. bei Dutens Tom. II. p. 222—225. bei Erdmann p. 445—447. (vgl. die epist. 19. ad M. G. Hanschium 1. d. 14. März 1715. bei Dutens Tom. V. p. 170. und über die Arbeit von Hansch selbst den Auszug und die Kritik in den Act. philos. Halle 1717. p. 301—310. und in den Briefen an Remond de Mont mort aus den Jahren 1714—16. bei Dutens Tom. V. p. 7—35. bei Erdmann p. 701. p. 724.) Aus jener ersten Quelle hebe ich die Erklärung gegen die Hebraisirungshypothesen und folgende höchst bedeutsame Stellen hervor: „nulla veterum philosophia magis ad christianam accedit, etsi merito reprehendantur, si qui ubique putent Platonem conciliabilem Christo. Sed ignoscendum est veteribus, initia rerum creationemve et corporum nostrorum resurrectionem negantibus. Haec enim sola revelatione sciri possunt. Interim pulcherrima sunt multa Platonis dogmata, quae tu quoque attingis: unam omnium caussam esse; esse in divina mente mundum intelligibilem, quem ego quoque vocare soleo regionem idearum. Objectum sapientiae esse *τὰ ὄντως ὄντα*, substantias nempe simplices, quae a me monades appellantur et semel existentes semper perstant, *πρῶτα δέκτικα τῆς ζώης*, id est Deum et animas, et harum potissimas Mentes, producta a Deo simulacra divinitatis. Mathematicae autem scientiae — praeparant nos ad substantiarum cognitionem. Sensibilia autem et in universum composita seu ut ita dicam substantiata fluxa sunt et magis fiunt quam existunt. Nach einer auf Plotin eingehenden Erörterung folgt dann die Erklärung: longe ergo praeferendae sunt Platonis notitiae innatae, quos reminiscentiae nomine velavit, tabulae rasae Aristotelis et Lockii aliorumque recentiorum qui *ἐξωτερικῶς* philosophantur. Itaque Platonem Aristoteli et Democrito utiliter coujungendum censeo ad recte philosophandum. Sed nonnullas *κυρίας δόξας* in eorum unoquoque expungi oportet. Non male Platonicis quatuor in mente cognitiones agnoscuntur,

sensus, opinio, scientia, intellectus. Später folgen dann sehr anerkennende Beurtheilungen der platonischen Psychologie und Ethik. Gegenüber Remond de Montmort äussert sich Leibniz (p. 7.): Je trouve naturel, Monsieur, que vous ayez goûté quelque chose dans mes pensées, après avoir pénétré dans celles de Platon, auteur qui me revient beaucoup, et qui mériteroit d'être mis en systême Je crois pouvoir porter à la demonstration des vérités qu'il n'a fait qu'avancer; et ayant suivi ses traces et celles de quelques autres grands hommes, je me flatte d'en avoir profité, et d'avoir atteint, dans un certain point au moins, edita doctrina sapientum templa serena. Nachdem er dann später seines Bestrebens gedacht, Alles auf die Erbauung zu beziehn, die überall verbreitete Wahrheit aus den Früheren hervorzuziehn, und selbst einige Schritte vorwärts zu thun, heisst es weiter: les occasions de mes études — m'y ont donné de la facilité. Etant enfant j'appris Aristote, et même les Scholastiques ne me rebutèrent point. — — Mais Platon aussi dès lors avec Plotin me donnèrent quelque contentement sans parler d'autres anciens que je consultai. Par après — je tombai sur les Modernes — — Enfin le Mécanisme prévalut et me porta à m'appliquer aux mathématiques. — — Mais quand je cherchai les dernières raisons du mécanisme et des loix même du mouvement je fus tout surpris de voir — qu'il falloit retouruer à la métaphysique. — Les substances simples sont les seules véritables substances, et — les choses matérielles ne sont que des phénomênes, mais bien fondés et bien liés. C'est de quoi Platon, et même les académiciens postérieurs, et encore les sceptiques ont entrevu quelque chose; mais ces Messieurs, après Platon, n'en sont pas si bien usé que lui. Im 2ten Briefe (p. 10—12.) heisst es mit Beziehung auf die (p. 34. mitgetheilten) Leibnitii carmina N. Remundo ut pro Homero Platonem curet et novo Maroni Fraguerio ut majora canat, in denen gesagt wird: sapientia vestram Poscit opem, divi gladio succincta Platonis: „C'est tout de bon que je crois qu'un aussi excellent homme, également poète et philosophe, et surtout philosophe platonicien, pourroit nous donner un poëme sur les principes des choses qui passeroit infiniment ce que Lucrèce et d'autres poëtes philosophes, nous ont donné, n'ayant point eu des sentimens assez relevés; au lieu que ceux de Platon sont plus sublimes, et ne laissent point d'avoir du solide, de sorte que de la maniére que je prends les choses encore ses hyperboles se verifient bien souvent. (Vgl. dazu die Aeusserung in epist. 5. ad Bourquet d. d. 22. März 1714. bei Dutens Tom. VI. p. 215. „en effet de tous les anciens philosophes Platon me revient le plus par rapport à la méthaphysique.) Der dritte Brief (p. 12—14.) enthält die bereits herangezogene Stelle über die Idee einer perennis philosophia (p. 13.). Der fünfte Brief (p. 18—22.) die Aeusserung (p. 20.): J'ai toujours été fort content, même dès ma jeunesse, de la Morale de Platon et encore en quelque façon de sa méthaphysique: aussi ces deux sciences vont-elles de compagnie, comme

la mathématique et la physique. Si quelqu'un réduisoit Plàton en systême, il rendrait un grand service au genre humain, et l'on verroit, que j'en approche un peu. Er nimmt dann mit den Jesuiten gegen Boileau „ces antiques damnés" in Schutz und erinnert an das alte Studentenlied: Summus Aristoteles, Plato et Euripides ceciderunt in profundum. Später wird Shaftsburys gedacht als eines vom Lucian zum Platon Gewordenen. Der sechste Brief (p. 23—25.) greift auf „ce beau passage du Phaedon de Platon, que j'ai cité quelque part dans un journal" zurück, d. h. auf die Sokratische Kritik des Anaxagoreischen *Νοῦς*, als dessen nothwendige Consequenz die Zweckursachen bestimmt werden, und kritisirt u. A. Cudworth und Morus. — Aus diesen wie aus einigen anderen kürzeren Anführungen ergiebt sich für Leibniz vorzugsweise die Berücksichtigung des Timaeus, (z. B. bei Dutens I. p. 136. wo von der Zurückführung des Weltursprungs auf Vernunft und Nothwendigkeit — mit Beziehung auf Tim. Locr. — gesagt wird: dictis hisce sensus tribui commodus potest; ferner p. 386. (mit Beziehung auf Plutarch und der Erinnerung an die Schwierigkeit, platonische Lehre auszulegen) der Republik (aus der die Thrasymachei'sche Definition der Gerechtigkeit als des Nutzens des Mächtigeren wiederholt vorkommt: bei Dutens I. p. 45. III. p. 10. bei Onno Klopp V. p. 212. in dem ironisch gehaltenen Mars Christianissimus, wozu Guhrauer Deutsche Schriften I. Beilage p. 40. not. 2. in seiner kritischen Erörterung die Bemerkung macht, „nun ist es bekannt, dass damals Plato ziemlich allgemein ungekannt, vergessen und verachtet war; und dass in diesem ganzen Zeitalter eigentlich nur Ein Philosoph war, der den Plato nach den Quellen kannte, liebte und gegen seine Verächter vertheidigte, nämlich Leibnitz!"), des Phaedo (vgl. Trendelenburg hist. Beitr. II. p. 229) und Phaedrus (bei Dutens I. p. 323. II. p. 108. wo der Clarkesche Seelenbegriff mit dem platonischen zusammengestellt wird V. p. 390.; des Alcibiades (bei Dutens I. p. 231. wegen Zoroaster), des Euthyphron (bei Dutens I. p. 263. „legi alias cum voluptate"; des Mathematischen und auf die Zahlenlehre Bezüglichen u. A. auch im Zusammenhang mit Leibniz chinesischen Studien (bei Dutens IV. p. 81. 149. vgl. V. p. 23.). Ein allgemeineres Urtheil über die Dialoge findet sich bei Dutens II. p. 19.; eine Vertheidigung Platons gegen Nizolius bei Dutens IV. p. 64. und gegen Bierling V. p. 369. „Zu theorische Vorschläge" lässt er (bei Onno Klopp I. p. 132.) aus Platons Republik stammen. Scaliger, als er über den Theophrastum de plantis schrieb hätte mehr mit kräutermännern und gärtnern als Aristotele und Platone umgehen sollen (ebenda p. 144.) u. s. w. Wo Leibniz platonische Gedanken bestreitet, scheint er es oft vorzuziehn, von Platonikern oder in ähnlichen Wendungen, statt von Platon selbst zu reden (vgl. z. B. Nouveaux essais I. 1. p. 209. der Erdmannschen Ausgabe in Betreff der Praeexistenz; auch die Aeusserung de scientia universali bei Erdm. p. 83. kann hierhergezogen werden, obschon wir fast das Gleiche als von Platon gesagt,

der perennis philosophia [1]), deren Gedanke ihn belebt, und dem zufolge den verschiedensten Zeiten und Standpunkten Antheil an der Wahrheit, zumal in demjenigen, was sie behaupten und erstreben, weniger in Demjenigen, was sie bestreiten oder läugnen [2]), zukommt, nimmt der Platonismus natürlich eine leuchtende Stelle ein. Die Orientalen haben schöne und grosse Ideen von der Gottheit gehabt, die Griechen die dialektische Form hinzugefügt, die Kirchenväter [3]) das Schlechte in der Philosophie der Griechen verworfen, während dagegen die Scholastiker mehr darauf ausgegangen sind, aus dem Heidenthume das Erträgliche und mit dem Christenthum Verträgliche für die Zwecke des Letzteren nutzbar zu machen; Cartesius endlich ist im Vorzimmer der Wahrheit gewesen. Diese kurzen und treffenden Characteristiken sind wie der allgemeinste Rahmen, in dem er die früheren Leistungen zusammenfasst. Innerhalb des Alterthums ist es aber ein früherfasster Lieblingsgedanke [4]) von ihm, die Lehren Platons, Aristoteles und Democrits miteinander auszusöhnen, grade so wie er in der christlichen Kirche mit den drei Confessionen zu verfahren gedenkt. Aber das Wich-

bereits oben angeführt haben. Von der réminiscence des Platoniciens heisst es (bei Erdm. p. 196.): qui toute fabuleuse qu'elle est n'a rien d'incompatible avec la raison toute nue. Vgl. Baumann Raum, Zeit und Mathematik p. 224.). Auch mathematischer Verdienste Platons gedenkt Leibniz gelegentlich (vgl. Guhrauer Biogr. I. p. 275.)

[1]) lettre 2. à Remond de Montmort p. 13. ad. Dutens V. vgl. dazu Guhrauer I. p. 272.

[2]) J'ai trouvé que la plûpart des sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient. Les formalistes comme les Platoniciens et les Aristotéliciens ont raison de chercher la source des choses dans les causes finales et formelles. Mais ils ont tort tort de négliger les efficientes et les matérielles, et d'en inférer, comme faisoit Mr. Henri Morus en Angleterre et quelques autres Platoniciens qu'il y a des phénomènes qui ne peuvent être expliqués mécaniquement. Mais de l'autre côté les matérialistes, ou ceux qui s'attachent uniquement à la philosophie mecanique, ont tort de rejetter les considérations métaphysiques, et de vouloir tout expliquer par ce qui dépend de l'imagination. (lettr. 1 à R. d. M. p. 9.)

[3]) Baltus Widerlegung von Souverain wird als nicht gelungen bezeichnet de conform. fid. c. rat. ed. Dut. I. p. 68.

[4]) Vgl. auch Tennemann XI. p. 86.

tigste ist und bleibt doch immer die Beobachtung, dass bei Leibniz kaum ein einziges Glied seiner eigenen Anschauung ohne gewisse Verwandschaft mit Platon nachzuweisen ist. Es ist keine einzige Zeit seines Lebens festzustellen, in der er ausschliesslich Platoniker, Aristoteliker, oder überhaupt antikisirender Heide, oder auch Philosoph im patristischen, im scholastischen, im humanistischen Sinne, oder auch Cartesianer oder gar Spinozist [1]) ist. Denn zu jeder Zeit, wo er fremde Gedanken in sich aufnahm, und zwar aufnahm mit der ihm eigenthümlichen Sicherheit und Genauigkeit der Auffassung, hatte er, seinem eigenen Ausdruck [2]) gemäss, den Geist bereits voll von eignen Gedanken. Aber kaum hat er auch nur einen einzigen Gedanken von Wichtigkeit und von allgemeiner Art ausgesprochen, der nicht in innerlichster Beziehung nach allen jenen Seiten und mithin auch zum Platonismus gestanden hätte [3]).

Eben diese Universalität Leibnizens ist ja schon selbst eine beachtenswerthe Aehnlichkeit mit Platon. Beide Männer „heben" fast jedes einzelne Glied der früheren Entwickelung, sei es bestätigend, sei es beseitigend, in ihrem eigenen Standpunkte „auf", ohne dass man diesen in mechanischer Weise aus jenen früheren zusammensetzen dürfte. Aber in Folge davon legt nun auch wirklich die grösste Mehrzahl der Glieder in Leibniz Auffassung für sich Zeugniss ab von derselben Aehnlichkeit.

Will man sich in den vielfältigen, und fast jedes Mal durch bestimmte Gelegenheit [4]) veranlassten Darstellungen Leibniz' zurechtfinden, so bietet den besten Leitfaden der Anschluss seiner Philosophie an die vier Facultäten, deren Wissen er, als eine ganze Academie für sich, in sich vereinigte. Seine natürliche Theologie, sein Naturrecht, seine Naturphilosophie erwachsen aus dem Interesse, das er von früh an, wie an den kirchlichen und rechtlichen Zuständen seiner Zeit einerseits, so anderseits an der Philologie und Mathematik, diesen grossen Organis aller geschichtlichen und naturwissenschaftlichen Erkenntniss nahm. Es liegt hierin offenbar eine wichtige Verschiedenheit zwischen der Stellung von Leibniz und Platon. Waren doch überhaupt erst in der Zeit zwischen diesen beiden grossen Geistern die verschiedenen Wissenschaften zu der Selbständigkeit als Disciplinen, und zwar als von der eigentlichen Philosophie zu unterscheidende Disciplinen, in der sie die moderne Welt kennt, erwachsen. Aber nichtsdestoweniger liegt darin doch auch eine gewisse Aehnlichkeit, sofern Dasjenige, was bei Platon und Aristoteles erst aus dem gemeinsamen Schoosse der Philosophie hervortreibt, in Leibniz Geiste wiederum zu einer einheitlichen Zusammenfassung in der Philosophie zurücktreibt. In diesem Sinne stellt sich neben das alte Wort Platons: ὁ μὴ ξυνοπτικὸς οὐ διαλεκτικός das nicht minder denkwürdige Wort von Leibniz: Les sciences s'abrègent en s'augmentant. (Discours touch. la methode d'inventer p. 529. ed. Raspe. Amst. 1765.)

1) vgl. Trendelenburg hist. Beitr. II. p. 192. seq.
2) Mit Beziehung auf Cartesius bei Dutens VI. p. 304.
3) vgl. Trendelenburg hist. Beitr. II. p. 252.
4) Im Goetheschen Wortsinne, aber auch nur so ist Leibniz als „Gelegenheitsphilosoph" zu betrachten.

Alle bezeichnenden Eigenschaften Leibniz zeigt schon sein merkwürdiger Entwurf einer allgemeinen Characteristik, zu dem ihn seine Werthschätzung des Einfachen, des Zeichens und der Zahl trieb, und an dessen Zustandekommen er alle Wissenschaften, die Praxis und Religion gleich sehr betheiligt denkt. In diesem Entwurf nimmt Leibniz insofern den entgegengesetzten Pol wie die Sprachphilosophie des Kratylos ein, als es sich für Diese darum handelt, die in der sinnlichen und übersinnlichen Welt gegebenen Grundlagen der Sprache nachzuweisen, während Leibniz auf die conventionelle Einführung von einer Art wissenschaftlichen Kunstsprache sinnt, die ihrerseits zur Erforschung, Darstellung und Anwendung der Erkenntnissobjecte dienen soll. Aber grade die Grösse des Gegensatzes in der ganzen Richtung der Betrachtung führt doch wiederum zu einer gewissen Analogie, zur Möglichkeit gegenseitiger Ergänzung, und zum Zusammentreffen in Einzelnheiten. So wird z. B. vom Einfachen ganz nach Art des Theaetet gesagt, dass in Betreff seiner Ergreifen oder Verfehlen, keine weitere Möglichkeit des Irrthums Stattfindet; bei seiner Werthschätzung der Zahl, als die ein Geheimniss bedeutsamster Art enthalte, erinnert Leibniz selbst an die Vorgänger Platons, die Pythagoreer; und vollends da, wo er den Einfluss schildert, den diese wissenschaftliche

Entdeckung auf das ganze Gebiet des praktischen, politischen, religiösen Lebens äussern würde, ist sein Pinsel ganz und gar in platonische Farben getaucht, seine Ueberzeugung durchdrungen von dem unausbleiblichem Zusammenhange, der zwischen richtigem Erkennen und Handeln, zwischen verworrenen Begriffen und unsittlichen Motiven besteht. Ein grübelnder Scharfsinn im Bunde mit einer weitausblickenden Phantasie und im Dienste einer edlen Gesinnung, wie Alles Dies sich in der Leibniz'schen Characteristik ausspricht, erinnert lebhaft an Platon.

Aehnlich steht es um den materiellen Hauptbegriff von Leibniz, seinen Begriff von der Substanz, die Monade. Auch hier liegt die Verschiedenheit von der platonischen Idee auf der Hand, da diese ganz und gar etwas Objectives bezeichnet, und höchstens als Gedanke eines persönlichen Gottes gefasst werden konnte, während die Monade un être capable d'action, und Darstellen, Vorstellen, Denken der Inhalt ihrer Handlung ist. Es ergiebt sich daraus auch sofort, dass hiermit eine ganz neue und eigenthümliche Fassung für eine ganze Reihe der wichtigsten Begriffe, dass eine Reihe von überhaupt ganz neuen Begriffen hiermit gegeben ist. Aber mitten durch das Neue zieht sich doch auch der alte platonische Grundzug, um bei den verschiedensten Bestimmungen herauszutreten. Das Wesen der Monade wird als Selbstunterscheidung gefasst, weil überhaupt gar Nichts unterschieden werden könnte, wenn rücksichtlich ihrer keine Unterscheidung Stattfände. Ganz ähnlich knüpfte Platon an die Erkennbarkeit der Ideen diejenige aller übrigen Dinge. Es muss Einfaches geben, schliesst Leibniz, denn es giebt Zusammengesetztes — auch das ist ein Schluss von ganz platonischer Art. Und die Monade ist untheilbar, immateriell, unvergänglich; jede einzelne steht in Beziehung zu allen übrigen. Alles Das lässt sich grade so von der platonischen Idee aussagen.

Wie bei Platon aus der Ideenlehre, so ergiebt sich bei Leibniz aus der Monadenlehre die eigenthümliche Gestaltung der Metaphysik und Logik, Erkenntnisstheorie und Ethik. Der Körper als ein blosses Aggregat von Monaden, die Materie nur als ein phaenomenon bene fundatum, der Raum als die Ordnung zusammen möglicher Existenzen, die Zeit als die Ordnung

der Succession, in der Welt „Alles angebaut", und die Vernunft lebendiger Wesen als die höchste Entwickelungsstufe der Existenzen gedacht, die Hervorhebung des Identitäts- und Causalitätsprincips; die Rechtfertigung der angebornen Ideen, wenn auch in wesentlicher Umgestaltung dieses Begriffs; der Uebergang von der Welt auf Gott, und die Wesensbestimmung des Letzteren [1]) in den Eigenschaften der Weisheit, Güte und Allmacht; die Welt als die civitas Dei, ruhend auf der Gerechtigkeit ihres Königs; die Definitionen der Gerechtigkeit als Liebe des Weisen, der Weisheit als Erkenntniss der Glückseligkeit, der Liebe als Aneignung fremder Glückseligkeit, die Stufenleiter von Naturrecht, Menschenliebe und Gottesfurcht, die Unterscheidung des metaphysischen, physischen und moralischen Uebels, sowie die nachdrückliche Anstrengung, die die Theodicee macht zur Vereinigung der Freiheit und sittlichen Verantwortlichkeit mit den Gesetzen der Ordnung, und Nothwendigkeit des Ganzen — sind alle diese und ähnliche Bestimmungen, die Leibniz durchgehends so einfach abzuleiten, so schlagend zu vertheidigen, so fruchtbar zu verwerthen weiss, nicht Platonismen? mehr oder minder scharf ausgeprägte, unmittelbar oder mittelbarer auf ihre frühste philosophische Vertretung zurückweisende, stärker oder schwächer mit neuen Elementen verschmolzene, aber doch immer unläugbare Platonismen. Dies Zusammentreffen von Leibniz mit Platon würde freilich mit noch grösserer Evidenz hervortreten, wenn Leibniz selbst in seinen Berücksichtigungen Platons noch etwas mehr in's Einzelne eingegangen wäre. Dass er dies aber nicht gethan hat, hat vorzugsweise seinen Grund darin, dass Mangel an consequenter und vollständiger Beschäftigung mit den einzelnen Dialogen ihn noch verhinderte die dialogische Kunst Platons in ihrer ganzen Bedeutung zu durchsehen, und in Folge dessen auch die baare Ausbeute bestimmter Lehren hinter der dialogischen Darstellung, aus derselben heraus anzuerkennen. Deswegen scheint ihm Platon oft noch mehr im Hinterhalt zu haben, als grade herauszusagen, und er selbst nimmt sich doch nicht die Zeit, um auch in diesem Falle den Diamant, den er wohl von ferne her

[1]) vgl. dazu auch Trendelenburg hist. Beitr. III. p. 374.

leuchten sieht, aus der Grube ins volle Tageslicht zu rücken. Desswegen vermisst er zuweilen Beweis und System an den platonischen Aussagen, und doch hält er die Umarbeitung des Platonischen in demonstrative und systematische Form nicht allein für möglich, sondern würde, wenn sie geschähe, darin sogar einen wichtigen, der Menschheit geleisteten Dienst erblicken; er wünscht diesen Dienst von Andern, ohne sich selbst sein Verdienst zu erwerben. Desswegen redet er noch öfter von den Platonikern, als von Platon selbst, oder auch von Aristoteles in Zusammenfassung mit Platon oder gar mit scheinbarer, wenn auch nicht wirklicher Bevorzugung des Schülers vor dem Lehrer. Aber Alles Dies darf uns doch nicht verhindern, die Grundthatsache als solche zu übersehen, den weit- und tiefgreifenden consensus zwischen platonischer und Leibnizscher Weltanschauung [1]).

Das über Leibniz Gesagte findet die entschiedenste Bestätigung auch an den über die nächstfolgenden Zeiten zu machenden Beobachtungen. Das ganze achtzehnte Jahrhundert hindurch und bis auf Schleiermachers Zeit hinunter finden wir eine stetig zunehmende Berücksichtigung Platons, aber sie hat sich noch erst durchzukämpfen durch eine Reihe verschiedener Stadien, als deren erstes wir eine durch ihre Consequenz wahrhaft auffallende Ignorirung bezeichnen möchten, als zweites eine vornehme, d. h. mühelose und wie gegen eine längst widerlegte und abgethane Sache gerichtete Polemik, als drittes eine positive Anknüpfung an Platonisches, die aber zugleich durchdrungen ist von dem Gefühl eigener unermesslicher Superiorität, und daher das Bedürfniss nach Ergänzung und Umarbeitung, nach Modernisirung des Platonischen in der verschiedensten Weise an den Tag legt, als viertes endlich eine aufrichtige und sogar zu dem Glauben an eine gewisse eigene

---

[1]) Unter den älteren Gelehrten haben Brucker IV. 2. p. 376. und Tiedemann Geist der spekulat. Philos. Marburg 1797. VI. p. 346. 356. der platonischen Ader in Leibniz am Fleissigsten nachgespürt, aber natürlich mit der ihnen überhaupt eigenthümlichen Beschränkung der Auffassung. Die meisten und besten unter den späteren Darstellungen betonen den Aristotelischen Einfluss stärker, als ich nach Obigem anerkennen kann. So selbst Trendelenburg und Zeller.

Congenialität mit Platon durchdringende Bewunderung. So wächst der Einfluss Platons zwar ununterbrochen, aber doch auch nur ganz allmälig; und auch die dem Platon am Günstigsten gesinnten Vertreter dieser verschiedenen Stadien schwingen sich doch noch nie zu einer ganz befriedigenden Einsicht in das Wesen des Platonismus, zu einer wirklich zusammenhängenden Auffassung und gerechten Würdigung desselben empor, sondern bleiben vor den Einzelnheiten desselben ohne Uebersicht des Ganzen stehen, und zum Theil selbst in den hergebrachten Vorurtheilen über ihn stecken. Als bedeutendster Repräsentant des ersten Stadiums mag Christian Wolff gelten, aus dessen Schriften ein wirkliches Studium des ursprünglichen und urkundlichen Platonismus nicht zu erweisen sein wird, so viel Aufforderung dazu sich für ihn auch schon allein aus seinen nahen Beziehungen zu Leibniz ergeben musste. Aber auch von anderen ähnlich gestellten und gerichteten Geistern gilt Aehnliches. So konnte z. B. der in anderer Hinsicht so verdienstvolle Christian Thomasius zwei dicke Bücher über vernünftige und unvernünftige Liebe schreiben, ohne darin des mit seinem Gegenstande sich so nahe berührenden platonischen Gedankenkreises anders als in einer ablehnenden und Platon mit Aristoteles und Cartesius zusammenwerfenden Bemerkung zu gedenken [1]). Ihm zunächst mag Andreas Ridiger [2]) genannt werden, als Repräsentant aller Derer, die Platonisches zwar anführen, aber in der Regel nur als Schmuck der Darstellung, als Notiz, oder, wo es sich um etwas Bedeutenderes handelt, doch jedenfalls nicht, ohne dagegen die hergebrachten Einwendungen zu erheben. Oftmals lagen die Untersuchungen dieser Männer schon allein durch ihre Gegenstände etwas weit ab von dem Kreise, in dem sich die platonischen Dialo-

---

[1]) Von der Artzeney wider die unvernünfftige Liebe u. s. w. Halle 1708. p. 41.

[2]) De sensu veri et falsi Leipzig 1722. p. 2. not. a. p. 6. 7. kommen platonische Beziehungen vor, seine Auffassung characterisirt sich aber am Meisten durch die Bemerkung auf p. 35. vgl. p. 69. dass die Theorie der angebornen Ideen einerseits und die Uebertragung der mathematischen Methode anderseits die Quellen des hartgetadelten spinozischen Atheismus seien.

gen bewegen [1]), durchgängig verrathen aber auch die Gesinnungen und Auffassungen eine unläugbare Antipathie gegen das Platonische, und tritt Diese ganz besonders bei Gelegenheit der Fragen von den angebornen Ideen, der Praeexistenz der Seele, der Metempsychose u. s. w. hervor. Da hinsichtlich dieser Antipathie bei den Verschiedenen ein Mehr oder Minder stattfindet, so ist es von ihnen aus gar nicht weit mehr bis zu den sogenannten Modernisirern Platons, unter denen Mendelssohn, Eberhard und Engel als die einflussreichsten Namen hervortreten. In der Vorrede zu seinem Phaedon (Ausg. v. 1776. Berlin und Stettin bei Nicolai) sagt der Erstere, dass die „Menge ungemeiner Schönheiten, die der Phaedon besitzt, zum Besten der Lehre von der Unsterblichkeit „genutzt zu werden verdienten". „Ich habe mir die Einkleidung, Anordnung und Beredsamkeit desselben zu Nutze gemacht, und nur die metaphysischen Beweisthümer nach dem Geschmacke unsrer Zeiten einzurichten gesucht. In dem ersten Gespräche konnte ich mich etwas näher an mein Muster halten. Verschiedene Beweisgründe desselben schienen nur einer geringen Veränderung des Zuschnittes, und andere einer Entwickelung aus ihren ersten Gründen zu bedürfen, um die Ueberzeugungskraft zu erlangen, die ein neuerer Leser in dem Gespräche des Plato vermisset". — — „In der Folge sahe ich mich schon genöthigt, meinen Führer zu verlassen. Seine Beweise für die Immaterialität der Seele scheinen, uns wenigstens, so seichte und grillenhaft, dass sie kaum eine ernsthafte Widerlegung verdienen. Ob Dieses von unserer besseren Einsicht in die Weltweisheit, oder von unserer schlechten Einsicht in die philosophische Sprache der Alten herrühret; vermag ich nicht zu entscheiden. Ich habe in dem zweiten Gespräche einen Beweis für die Immaterialität der Seele gewählet, den die Schüler des Plato gegeben, und einige neuere Weltweisen von ihnen angenommen". — — „In dem dritten Gespräche musste ich völlig zu den Neueren meine Zuflucht nehmen, und meinen Sokrates fast wie einen Weltweisen aus dem siebzehnten oder achtzehnten Jahrhunderte sprechen lassen. Meine Absicht war nicht, die Gründe anzuzeigen, die der griechische Weltweise zu seiner Zeit gehabt, die Unsterblichkeit der Seele zu glauben; sondern, was ein Mann, wie Sokrates, der seinen Glauben gern auf Vernunft gründet, in unseren Tagen nach den Bemühungen so vieler grossen Köpfe für Gründe finden würde, seine Seele für unsterblich zu halten. Auf solche Weise ist folgendes Mittelding zwischen einer Uebersetzung und eignen Ausarbeitung entstanden". Diese Worte genügen, um Dasjenige zu constatiren, was jede weitere Betrachtung Mendelsohnscher Schriften auch nur bestätigen kann, dass es Mendelssohn lange nicht so sehr um eine geschichtliche Reproduction des Sokratischen und Platonischen, oder auch nur um eine auf die tieferen Seiten desselben gerichtete Anknüpfung der eigenen Auffassungen, als vielmehr nur um ein literarisch-wirksames Vehikel für die Darstellung der letzteren zu thun war. Eigentlich geschichtliche Forschung war ebensowenig seine Sache, als bis in die Tiefe reichende philosophische Ergründung. Er war nicht befähigt dazu, er entschlug sich aber auch beider mit vollem Bewusstsein, und in der bestimmten Wahl einer andersartigen Aufgabe. „Der Philosoph nach seinem Herzen ist Sokrates, so wie jene Zeit ihn sich vorstellte, der Tugendheld, der Moralprediger, der Lehrer einer reinen Vernunftreligion, das Opfer der vereinigten Arglist von herschsüchtigen Priestern und betrügerischen Sophisten; ein Sokrates, welcher dem Christus der Aufklärung so ähnlich sieht, dass man weder in jenem den Athener, noch in diesem den Galiläer, sondern in beiden nur das sittlich-religiöse Ideal des deutschen Rationalismus erkennen kann" [1]). Dem entsprechend ist ihm

[1]) Als Beispiel hierfür kann H. S. Reimarus gelten. Derselbe gedenkt in seinen „Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion" (1754. nach der 5ten Auflage von 1781.) bei dem Ursprung der Menschen und Thiere und ähnlichen Fragen bezüglicher Stellen aus der Republik (p. 102.), dem Timaeus (p. 103. 306.) den Gesetzen (p. 104.); in den „allgemeinen Betrachtungen über die Triebe der Thiere" (ed. 4. 1798.) unter „der Alten Meinung darüber" (§. 105.) auch des Platon nach Plutarch. plac. philos. Seine Trinitätsauffassungen (über die Zeller's Deutsche Philos. p. 299. zu vergl.) liegen nach der Souverainschen Seite.

[1]) Zeller's (Gesch. der Deutschen Philos. p. 332.) Worte. Hamann schrieb an Herder: „Der Socrates, der mit Plato unzufrieden war, und

denn auch Platon viel weniger wegen des Inhalts seiner Lehre, als wegen seiner glänzenden Darstellung ein so grosser Philosoph; und die Form der gebildeten Conversation, die Brief- oder Gesprächsform, in welche er auch dort gern verfällt, wo ursprünglich eine andere gewählt ward, stellt sich bei ihm in einen Gegensatz zu dem Verfahren streng wissenschaftlicher Deduction, der nach platonischen Voraussetzungen ausgeschlossen sein sollte [1]). Ganz ähnlich verfährt Eberhard in seiner „neuen Apologie des Sokrates“, mit der freilich der Verfasser selbst nicht ganz zufrieden gewesen zu sein scheint [2]), und die auch wirklich an Grösse der Auffassungen, an Kraft und Anmuth der Darstellung fast ebensoweit hinter Mendelssohn, wie dieser hinter Platon zurückbleibt. Die beiden, dem Socrates in den Mund gelegten Aeusserungen über Platon (p. 371. und p. 393,) zeigen deutlich, was er an diesem schätzt und tadelt, und auch anderweitige Stellen seiner Schriften [3]) verrathen nicht ein

---

den jungen Mann sch alt, würde das jüdische Eloge académique vielleicht ebensowenig billigen (Gildemeister Hamanns Leben I. p. 441. vgl. Hamanns Schriften ed. Roth. III, p. 410.)

[1]) Vgl. Erdmanns Grundriss p. 272. und die treffende Characteristik von Mendelssohns „Ungeschichtlichkeit“ („so sprach' ich, wenn ich Christus wär“) sowie überhaupt des ganzen Standpunktes p. 236. 271. 275. Dem Phädon schickt M. den Character des Sokrates nach Cooper und auch den Quellen voraus. In dem Anhang, „einige Einwürfe betreffend“, heisst es ausdrücklich: „mein Sokrates ist nicht der Sokrates der Geschichte“ (p. 209.). Auch die Benutzung der Menostelle in der Abh. über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften“ (Berlin. Ausg. v. J. 1786. p. 16.) ist sehr characteristisch. Des mit Mendelssohn nahe verbundenen Nicolai sei hier nur im Vorübergehen gedacht. (vgl. Erdmanns Grundriss p. 293.)

[2]) Vgl. p. 357. in der Ausg. v. J. 1787.

[3]) Aus der die eigentlich so zu nennende Apologie umgebenden Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden hebe ich hervor: I. p. 94. die Anführung der Republikstelle über den Werth der göttlichen Strafen; p. 191. Socrates Verhältniss zu den Mysterien; p. 196. Augustins Urtheil über Platon; II. p. 184. Platons Verhältniss zur öffentlichen Religionsmythologie; p. 255. seine Mythendichtungen- und deutungen; und bei Gelegenheit seiner Replik auf Lessings Kritik seiner Auffassung von der Ewigkeit der Höllenstrafen p. 392—98. Aus der allgemeinen Theorie des Denkens und Empfindens Berlin 1776. p. 39. die Erwähnung

darüber hinausgehendes Verständniss Platon's. Ungleich höher als Eberhard steht ohne Frage Joh. Jacob Engel hinsichtlich seiner Kenntniss, Beurtheilung und Nachahmung des Platonischen. Aber wie man sich nicht durch die gewandte und geschmackvolle Darstellung verführen lassen darf, den Philosophen für die Welt für etwas anders als einen verständigen, in historischer Hinsicht verhältnissmässig gut gebildeten Eclectiker zu halten, ebensowenig darf man seine angedeuteten Berührungen mit Platon im Sinne einer tiefergreifenden Uebereinstimmung mit Diesem auffassen. Engel wandelt wohl längere Zeit auf platonischen Bahnen, zuletzt sinkt er aber doch immer wieder von der Höhe derselben herunter. Dies gilt schon gleich von seinem über die litterarische Form der platonischen Dialoge gefällten Urtheile. In seinen Gesprächen „über Handlung, Gespräch und Erzählung“, (Berliner Ausg. v. J. 1851. Band IV. p. 46—122.), in seiner Poetik (Band XI.) und mittelbar auch in seinen anziehenden „Ideen zu einer Mimik“ (Band VII. und VIII.) finden wir treffende Bemerkungen über die Momente des Dramatischen, Mimischen und Dialogischen, sowie über deren Modification durch die philosophische Beschaffenheit des Inhalts; Platon wird dabei mit anderen Socratikern, Cicero, Neueren u. s. w. verglichen, um zuletzt immer wieder die Palme zu empfangen. Aber so richtig und oft sogar fein zu nennen diese einzelnen Bemerkungen [1]) auch sind, vereinzelt und voneinan-

---

der platonischen Wiedererinnerung p. 107. 109. des Theaetet p. 193. des Meno p. 227. Platons Vorzug vor Suarez. Aus der Schrift „von dem Begriff der Philosophie“ 1778. p. 7. die Lobsprüche auf die Philosophie aus Republ. VI.; die Ideen als Materie der Philosophie u. s. w. Sehr treffend hat schon Lessing darauf hingewiesen, wie wenig die Polemik gegen die Ewigkeit der Strafen in eine Apologie des Socrates, der sich selbst dafür erklärt, hineinpasst. (s. u.) Hamanns Urtheil wird in den Worten (Schriften IV. p. 102.) zu finden sein: „dass ihm die Unschuld, Grossmuth und Heiligkeit des Socrates in den zwo alten Apologien, vornehmlich aber der kürzesten, wie ein Blitz, eingeleuchtet; in der neuen Apologie hingegen ihm der frömmste Weise Griechenlands so verdächtig vorkäme, als ein Proselyt unserer modernen Witzlinge und Moralisten, die“ u. s. w.

[1]) Von Widersprüchen bemüht er sich Platon zu befreien IV. p. 76. Alcibiades 1. und Meno werden mit Auszeichnung p. 77; der Charmides im Vorübergehen p. 102. erwähnt.

der losgerissen, wie sie bleiben, bringen sie es auch nicht zu einer recht durchschlagenden Wirkung. Noch mehr aber glauben wir so urtheilen zu müssen, über seinen merkwürdigen „Versuch einer Methode, die Vernunftlehre aus platonischen Dialogen zu entwickeln“ (Band XI. p. 39. geschrieben 1774.). Derselbe dankt bekanntlich seinen Ursprung einem paedagogischen Problem, das Friedrich der Grosse den preussischen Gymnasien stellte, indem er ihrem Lectionsplan mit einer gewissen Ueberfüllung drohte, den jene nur dadurch entgehen zu können glaubten, dass mehrere Stunden in Eins gezogen wurden. Unter diesem Gesichtspunkte will nun auch Engel den Beweis liefern, dass es möglich sei, den Vortrag der herkömmlichen Logik mit der Lesung platonischer Dialoge, insonderheit des Meno zu vereinigen. Hierin scheint sich nun zunächst eine gewisse Vorliebe für Platon überhaupt, und für die so äusserst characteristische Darlegung des Meno insonderheit auszusprechen. Näher angesehn hält diese Ansicht aber vor der Prüfung nicht Stich. Beide Seiten auf die es hier ankommt, — der logische Schulunterricht, wie er damals gebräuchlich war, oder werden sollte, einerseits, und die platonische Lecture, wie sie damals auf Gymnasien vorkommt, anderseits, nimmt Engel als festgegebene Grössen auf, und sein ganzss Absehn ist nur darauf gerichtet, die Vereinbarkeit Beider zu zeigen. Der platonische Meno ist darnach der Hauptsache nach nicht mehr als nur die Materialien- und Beispielsammlung für den logischen Unterricht; an ein Vertreten und Verbreiten platonischer Auffassungen ist dabei aber, wenigstens an erster Stelle so wenig gedacht, dass Engel vielmehr den eigentlichen Spitzen derselben entweder aus dem Wege geht oder auch gradezu entgegentritt. Wird doch die mehrfach getadelte Wiedererinnerung gelegentlich selbst als eine „Schrulle des guten Socrates“ behandelt. Man sieht deutlich: Engel steht zum Theil unter der Herschaft Leibnizscher, und somit dem Platonismus verwandter Tendenzen, anderntheils beherschen ihn aber auch die empiristischen Tendenzen, die sein Zeitalter bewegten, und jedenfalls als einen irgendwie so zu nennenden Platoniker zeigt ihn uns sein „Versuch“ nicht. Und damit stimmt denn auch weiter die Art überein, wie er sich in einigen andern Schriften giebt. Der Aufsatz „über die

Realität allgemeiner Begriffe“ (Band X. p. 75—100.) führt ihn so recht auf einen Haupttummelplatz platonischer Kämpfe; er nimmt darin Position gegen Berkeleys Bestreitung der allgemeinen Begriffe, begiebt sich zu deren Erweis unter Leibniz Fahne, und sucht sich auch mit den „Lehren der neuerem Weltweisheit“ abzufinden: aber Platons wird dabei mit keiner Sylbe erwähnt, und doch wäre eine Berücksichtigung des Theaetet gewiss ebenso fruchtbringend wie naheliegend gewesen, schon an früheren Stellen, wie z. B. p. 90., am Meisten aber da (p. 100.) wo der Schluss des Ganzen gezogen wird. Der Aufsatz „über die Schönheit des Einfachen“ (Band IV. p. 123—136.) geht insofern vom platonischen Hippias aus, als er bemerkt, dass in diesem Dialog zwar Nichts hinsichtlich der in Rede stehenden Sache entschieden, der Punkt, worauf es ankömmt, aber doch ganz richtig bestimmt werde. Andere Schriften enthalten eine Beziehung zum Platonismus durch ihre Form, wie z. B. das „Fragment eines Gastmahls“ (betr. das dichterische Genie; Band II. p. 80—87.) oder auch durch ihren Inhalt, wie z. B. der Fürstenspiegel (Band III.). Vereinzelte Beziehungen [1]) lassen sich aus den verschiedensten Schriften Engels nachweisen, aber das Ganze seiner Anschauung behält dessen ungeachtet doch immer nur ein sehr entferntes und äusserliches Verhältniss zum Platonismus. An die genannten Drei schliessen wir Sulzer und Platner an Ersterer nennt zwar in seinen „Gedanken über die beste Art, die classischen Schriften der Alten mit der Jugend zu lesen“. (Vermischte Schriften II. Theil 1781.) p. 225. Platon erst nach einem Cicero, Maximus Tyrius und Xenophon in der Reihe derjenigen alten Autoren, mit denen er das Studium der Philosophie zu beginnen empfiehlt, und seine ganze Characteristik der Letzteren wird gegenwärtig kaum ohne ein kleines Lächeln gelesen werden können; immerhin empfiehlt aber doch auch er schon den Platon, und eine Vergleichung

[1]) Vgl. Band I. p. 50. 58. 169. II. p. 24. 27/28 144. 149. An den beiden ersten Stellen ist die Polemik gegen Dutens bemerkenswerth, nach dessen thesis wie Cartesius auf Epicur und Locke auf Aristoteles, so Leibniz auf Platon zurückzuführen sein sollte. Vgl. dessen origine des découvertes attribuées aux modernes. 3ième edition. 1776. bes. p. 16. seq.

mit der das Alterthum ignorirenden Richtung anderer Paedagogen aus derselben oder etwas späterer Zeit kann nach dieser Seite nur zum Vortheile Sulzers ausfallen. Natürlich stellt auch er bei aller Anerkennung für die „Gemeinnützigkeit“, die „gesunde Vernunft“ und „den mit Rosen bestreuten Weg der Alten“ die Sicherheit der Wolfischen Methode hoch über das Antike. Gründlicher und unbefangener urtheilt Platner der z. B. in seinen philosophischen Aphorismen (1793) [1]) vielfach und nicht ohne Erfolg auf die tieferen Seiten der platonischen Lehre eingeht, und der uns daher auch den Uebergang bezeichnen mag zu der vierten von uns unterschiedenen Gruppe, als deren Characteristisches wir es bezeichnen, dass Dieselbe wirklich zu Platon wie zu einem philosophischen Genius emporblickte, ohne sich dabei von engherzigen oder beschränkten Voraussetzungen zu altklugem Meistern an Denselben verführen zu lassen. In dieser Gemeinschaft begegnen sich zwei sonst so verschiedene Geister wie Lessing und Hamann. Lessing nennt Platon selten [2]); seinem kritischen und auf das Thatsächliche gerichteten Geiste stand Aristoteles [3]) näher als Platon, und selbst Dieser wie Platon selbst, muss gelegentlich einmal, in der Gesell-

---

1) Vgl. I. p. 20. 40. 124. 199. 225. 228. 280. 326. 356. 367. 391. 443. 560. 614. 616. 636. 653. II. p. 187. 231. 235. 250. u. s. w.

2) In den „Rettungen des Horaz“ wird die platonische Liebe erwähnt. (Leipzig Ausg. v. 1853. seq. Band IV. p. 206); in den „Abhandlungen über die Fabel“ scherzend Plato „der alte Grillenfänger und seine Vertreibung der Dichter (p. 305.); in den „Litteraturbriefen“ der Begriff des καλὸς κἀγαθός nach Theages p. 122. e. (V. p. 29.); Johanna Gray (im Wielandschen Trauerspiel) als Leserin des Plato (Phaedo) (p. 135.); in dem „Leben des Sophocles“ die Erwähnung des Lamprus in Menexenus p. 236. a. (p. 190.) des Sophocles in Republic. I. p. 329. b. (p. 262.); in den „antiquarischen Briefen“ das platonische Gebot, den Grazien zu opfern (p. 568.); in der „Hamburger Dramaturgie“ Platons Einschränkung der Komoedie (Republik) (VIII. p. 212); in dem „Gespräch“: „das Testament Johannis“ die sehr characteristische Unterredung über Plato, „die Platoniker“ und „einen gewissen Platoniker“ der die bekannte Aeusserung über den Anfang des Evangelien Johannis gethan (IX. p. 91.); in einem Briefe an M. Mendelssohn Platons Verbannung der Dichter (X. p. 63.)

3) Erdmann Grundriss p. 293. Ich verweise überhaupt auf Erdmanns ganze Darstellung p. 284—96.

schaft eines Descartes, Leibniz und Newton dem ganz in dem gewöhnlichen Sinne der Aufklärung gefeierten Socrates — in den „Gedanken über die Herrnhuter“ — zur Folie dienen. Aber es wäre gewiss Unrecht, wenn man diese Stelle aus einer rednerisch gehaltenen und von besonderer Tendenz geleiteten Jugendschrift als Ausdruck für Lessings definitives Verhältniss zu der Philosophie, dem Alterthum, und insonderheit zu Platon ansehen wollte [1]). Dieser „philosophiche Kopf“, der „antik empfand“ konnte auch nicht stumpf oder ungerecht gegen Platon sein, und sehr verständlich, und im Gegensatz zu der sonstigen spärlichen Rücksichtnahme auf Platon, sehr erfreulich ist mir daher auch immer die bedeutsame Art erschienen, wie sich Lessing z. B. bei Gelegenheit der Frage von der Ewigkeit der Höllenstrafen auf Platon [2]) beruft, womit ausserdem seine eigenthümliche Stellung zur Prae- und Postexistenz den Seele zusammenhängt. Selbst den ethischen Grundgedanken seiner Erziehung des Menschengeschlechts, die Analogie des Einzelnen mit der grösseren Gemeinschaft, und die Unterscheidung der drei Grundmotive alles menschlichen Handelns kann man schon in der platonischen Ethik erblicken [3]); wie auch seine Construction der Trinitätsbegriffe eine gewisse platonische Färbung nicht verläugnen kann. Hamanns verschiedenste Schriften sind dagegen angefüllt, ja überfüllt mit platonischen Beziehungen [4]), und das Merkwürdigste dabei ist, dass dieselben schon vorkommen zu einer Zeit, wo Hamann zu einer eigentlichen Lecture des Platon noch gar nicht gekommen war. Dies gilt nicht nur von

---

1) Zeller Gesch. der Deutschen Philosophie p. 352.

2) D. h. auf Sokrates im platonischen Gorgias (p. 525. b.) (Band IX. p. 36.) Bekannt ist der emphatische Schluss: „o meine Freunde, warum sollten wir scharfsinniger als Leibnitz, und menschenfreundlicher scheinen wollen, als Sokrates?“

3) vgl. Ueberweg p. 136.

4) vgl. Citate aus dem Plato in Hamanns Schriften bei Gildemeister Hamanns Leben und Schriften Band IV. Gotha 1863. p. 293; dazu die im Register des III. Bandes p. XXII. und in dem des IV. 306. zusammengestellten Bemerkungen Gildemeisters, und die beiden Abtheilungen des 8. Bandes der Hamannschen Schriften mit ihren Nachträgen, Register u. s. w.

einem der jugendlichen Gelegenheitsgedichte, dem Lateinischen Exercitium, der Beilage zum Dangeuil u. s. w. [1]), sondern vorzugsweise auch von den Socratischen Denkwürdigkeiten [2]), die nach Hamanns eigener Meinung über Socrates „auf eine Socratische Art“ geschrieben waren, während man sie vielleicht mit ebenso grossem Rechte als auf platonische Art geschrieben bezeichnen könnte. Ist jene eigenthümliche Mischung von Ungewisskeit und Zuversicht, mit der Hamann in seiner mimischen Arbeit die Socratische Analogie und Ironie (p. 11.) nachahmt, weil ächt Socratisch, doch auch eben so ächt Platonisch; und die von Hamann gefällten Urtheile über „die schwärmerische Andacht“ Platons, über das Zurückstehn seiner Auffassung vom Socrates hinter derjenigen des Gerbers Simon (p. 20.) können uns nicht verhindern, an seiner Arbeit, sowohl hinsichtlich des Inhalts wie der mimisch-dramatischen und kaum des Dialogs entbehrenden Darstellung die grosse Congenialität mit Platon zu bemerken. Schon gleich die Einleitung über die Geschichte der Philosophie ist ganz in der Art des platonischen Socrates gehalten. Denn wie dieser oftmals an einem Gegner zuerst eine vernichtende Kritik übt, dann aber derselben alles persönlich-

[1]) Die Stelle in dem Gedichte vom Jahre 1751. (Schriften ed. Roth. II. p. 326.) geht auf Phaedo p. 60. b., vgl. III. p. 150.) der Gedankenkreis des Exercitiums (ebenda p. 309.) liegt der platonischen Schule nicht fern; die Beilage (I. p. 31.) beruft sich auf die Aeusserung über den Handwerker in Republ. IV. p. 421. Verschiedene Briefstellen (I. p. 311. 312. (vgl. Gildemeister I. p. 142. not. 1.) 321. 389. 429. 435. 469.) lassen schon die Themata der Socratischen Denkwürdigkeiten durchklingen. Selbst das Motto der „biblischen Betrachtungen“ athmet platonischen Geist. Der erste hellenistische Brief (II. p. 208.) vergleicht 2. Corinth. 4. 7. mit Jon. p. 534c.; der dritte (p. 226.) erwähnt Politic. p. 285d. Aristobul's Versuch (II. p. 120. u. 126.) Phaedr. p. 237b. Sophist. p. 233c. Sympos. p. 207d., die vermischten Anmerkungen (II. p. 140.) Cratylus p. 410b. Wegen des 2ten Alcibiades vgl. I. p. 402. mit II. 42. und VIII. 52. Hiernach war also Hamanns frühere Unbekanntschaft mit Platon keine ganz unbedingte. (vgl. Gildemeister IV. p. 139.)

[2]) Ueber diesen Erstling der Hamannschen Autorschaft (Schriften II. p. 1—102.) vgl. aus den Briefen namentlich I. p. 470—472. 476. und die Nachweisungen VIII. erste Abth. p. 21. seq. Aus der Correspondenz mit Kant besonders I. p. 510.

verletzende durch ironische Selbstherabsetzung nimmt, und dabei doch dafür sorgt, dass diese letztere nicht auf Kosten der Sache selbst für baare Münze genommen werde: so führt auch Hamann der Gelehrsamkeit eines Stanley, Brucker, Deslandes gegenüber zuerst aus, dass wir deren eine Hälfte füglich zu entbehren vermöchten, wenn wir nur von der anderen einen zweckmässigen Gebrauch zu machen wüssten, giebt sich selbst dann mit der Bemerkung Preis, dass er wahrscheinlich Nichts von dem Getadelten gelesen habe, um mit der ernsthaften Behauptung zu schliessen, dass unsere Philosophie nothwendig eine andere Gestalt haben würde, wenn wir ihre Schicksale „nicht wie ein Gelehrter oder Weltweiser selbst, sondern als ein müssiger Zuschauer ihrer olympischen Spiele studirten. Ebenso ist die von p. 32. an entwickelte Auslegungstheorie als ganz platonisch zu bezeichnen. Den Grundgedanken seiner ganzen Schrift, „von der göttlichen Sendung des Sokrates“, (p. 42. 49.) schöpft Hamann mit Bewusstsein aus Demjenigen was Plato „den Atheniensern ins Gesicht sagte“; und manche Einzelnheit scheint kaum anderswoher als aus der platonischen Lecture herübergekommen sein zu können. Und doch hat Hamann eine solche erst im October 1761. begonnen [1]), in Ausführung eines nicht lange vorher festgestellten Planes, und um von nun an so recht in platonischen Studien zu schwelgen. In einem Briefe vom 10. Oct. 1761. (III. p. 111.) bezeichnet er es als „hohe Zeit“, dass er den Plato (von D. Lilienthal) bekam. „Ich hätte den Plato halb ausschreiben können, ohne ihn gelesen zu haben. Wundern Sie Sich darüber nicht. Gestern sagte Kratylus, dass Sokrates ihm alle seine Meinungen gestohlen hätte, noch ehe er den Mund aufgethan. — — Ich habe

[1]) Hamann schrieb die Denkwürdigkeiten ohne andere Quellen als des Thomasius Uebersetzung des Charpentier und Coopers Lebensbeschreibung des Socrates (VII. p. 214.) Ebenso giebt Hamann ein treffendes Urtheil über Platon ab, an eben dem Orte (2ter hellenist. Brief vom 1. März 1760. II. p. 216.), an dem er doch erst seine Absicht, denselben zu studiren, ausspricht. Vgl. III. p. 36. über diese Absicht; und über deren Ausführung. III. p. 114. 117. 152. 160. 161. wo es vom 18. Sept. 1762 heisst: „mit meinem Plato bin ich Gott Lob fertig“. Neue Studien V. p. 21. 24. 26.; mit seinem Hänschen VI. p. 117.

keinen Autor mit solcher Intimität — ich weiss meine Empfindung nicht besser auszudrücken — als diesen gelesen und ich wünsche mir mehr als jemals Glück, dass ich die Sokratischen Denkwürdigkeiten zum Grunde meiner Autorschaft gelegt. Am Plane ist Nichts zu ändern; an der Ausarbeitung noch sehr viel" [1]). Fortan bleibt es in Briefen [2]) und Schriften seine Gewohnheit, auf Platon zurückgreifen; früher Geschriebenes, wie namentlich die Sokratischen Denkwürdigkeiten [3]), versieht er

[1]) Vgl. die ähnliche Aeusserung VII. p. 214. Auch Balzac's Socrate Chrétien, von dem man gleichfalls hätte meinen können, dass Hamann aus ihm „geborgt" habe, lernte er erst im Mai 1763 kennen (III. p. 194.)

[2]) Aus den Briefen hebe ich hervor III. p. 370. V. p. 20. 24. 60. 134. 175. 253. VI. p. 82. (über Garve als deutschen Plato) p. 148. 186. (wo es von Kant heisst, dass er „ohne es zu wissen, ärger als Plato in der Intellectualwelt über Raum und Zeit schwärmt"); p. 187. VII. p. 156. p. 166. (Herder als Plato) p. 188. (Kant als Plato) p. 193. p. 205. p. 224.

[3]) Zu den Sokratischen Denkwürdigkeiten trug Hamann nach: VIII. p. 26. Politic. p. 277c. VIII. p. 28. Sophist. 267b. VIII. p. 30. Gorgias p. 484c.; VIII. p. 32. Phileb. p. 286. und Menexen p. 237a. u. c.; VIII. p. 33. Theaetet. p. 149a. und 151b.; VIII. p. 34. Sophist. p. 228c.; VIII. p. 35. Phaedr. p. 228c. VIII. p. 36. Phaedr. p. 250b. d. 251a. 253b.; VIII. p. 37. Sophist. p. 241d. und Lys. p. 216a.; VIII. p. 39. Protagor. p. 342a., und Charmides p. 169c. und Meno p. 96d.; VIII. p. 40. Sympos. p. 217e.; VIII. p. 41. Charmid. p. 164d.; VIII. p. 42. Erast. p. 135a.; VIII. p. 44. Gorg. p. 454c.; VIII. p. 46. Phaedr. p. 249.; VIII. p. 50. Republ. I. p. 338b. VIII. p. 52. Euthydem. p. 287b. und Protag. p. 336a. und Alcib. 2. p. 150c.; VIII. p. 53. Kleitoph. p. 407a.; VIII. p. 54. Laches p. 181b. und Charmides; VIII. 55. Gorgias p. 473e. p. 482. und Phaedrus kurz vor dem Ende; VIII. p. 56. Sympos. p. 175a. u. p. 219c.; VIII. p. 58. Hippias 1. p. 288d. und Gorgias p. 490a. und p. 494c.; VIII. p. 59. Symp. p. 221d. u. p. 215a.; VIII. p. 60. Gorg. p. 521e.; VIII. p. 61. Republ. III. p. 404a.; VIII. p. 65. Hippias 1. Schluss. Ebenso sind die Nachträge zu den Wolken aus den verschiedensten Dialogen genommen, worüber sich die Nachweisungen gleichfalls bei Gildemeister IV. p. 293. finden. Zu dem incredibile sed verum in den chimärischen Einfällen (II. p. 192) merkt er Theages p. 130d. (VIII. p. 119.) an; zu dem Urtheil über Euripides II. p. 222. Rep. VIII. p. 568a. (VIII. p. 120.); zu der verhüllten Figur des verborgenen Menschen in uns II. p. 29. Gesetze I. p. 644a.; u. Rep. IX. p. 589a.; zu der Erwähnung des Protagoras IV. 24. Theaetet p. 152. Cratyl. p. 385. zu derjenigen Montagne IV. 30. Jon. p. 539c. bei Erwähnung der Tugend (IV. p. 113.) Meno p. 99e.; bei derje-

nachträglich, neu Entstehendes von Anfang an mit platonischen Citaten und Anspielungen, die bald mehr zur Begründung, bald auch nur als Parallelen dienen sollen [1]), die immer aber den mächtigen Einfluss des Platonischen auf Hamann verrathen. Ohne diesen Einfluss zu würdigen, vermag man weder Hamanns ganze Autorschaft noch seine Reflexionen über dieselbe richtig zu beurtheilen, weder die Absicht noch den Zufall seiner oft besprochenen Dunkelheit, weder seinen Hass gegen die Systeme noch die innere Consequenz seiner eigenen Auffassungen, weder die eigenthümliche Mischung von Ernst und Scherz, Einfalt und Gelehrsamkeit, Trauer und Lust, Persönlichem und Sachlichem, die alle seine Schriften zurchzieht, noch den Tiefsinn seiner Auffassungen über Sprache und Erkenntniss, Vernunft und Offenbarung, Staat und Kirche, weder seine aufrichtige Anerkennung für Kant noch seine scharfsinnige Beurtheilung und Ab-

nigen der Wahrheit IV. p. 328. Timaeus p. 29. Fast überall sind es also Kern- und Hauptgedanken Hamanns, bei denen Dieser sich der platonischen Uebereinstimmung erfreut.

[1]) Die Aesthetica in nuce citirt II. p. 257—264: Cratyl. p. 396d.; p. 407d. p. 262—285. Phaedr. p. 274. seq. (coll. VIII. p. 129.) II. p. 278. Jon. p. 534b. II. p. 303. Sympos. p. 185. (coll. VIII. p. 134.); die „Schriftsteller und Kunstrichter" (II. p. 377.) tragen als Motto Rep. III. p. 392e., erwähnen p. 383. Rep. I. p. 384. Rep. II. p. 391. Rep. III.; die „Leser und Kunstrichter" (II. p. 395.) tragen Republ. V. p. 457e. als Motto und beziehen sich p. 402. „ein für alle Mal" auf Rep. IX. (bes. p. 586c.) „weil es gegenwärtigem Entwurfe zu Grunde liegt, und wer nicht beides lesen will, keinen lesen darf", erwähnen p. 410. Rep. X. p. 601b. und p. 412. Cratylus p. 403a.; der dritte Hirtenbrief, das Schuldrama betreffend, p. 425. stellt den aethereus Platon und andre berühmte „Philosophen" hinsichtlich ihrer Einsicht in das Wesen des Dialogs hinter einen einfachen Paedagogen zurück; des Ritters von Rosenkreuz Willensmeinung über den Ursprung der Sprache (IV. p. 22.) nimmt ihr Motto aus Phileb. p. 166.; die philolog. Einfälle und Zweifel über Herders Preisschrift vom Ursprung der Sprache, (IV. p. 37.) weisen indirect fortdauernd auf Platons Cratylus, selbst der Mandarine im Selbstgespräch eines Autors muss Platons fleissig erwähnen (IV. p. 79. 85. 90.); die eingehende Rücksichtnahme auf Eberhard, Nicolai, Mendelssohn und andre Zeitgenossen, namentlich aber auch auf Kant (VI. p. 45—54. VII. p. 1—16.) giebt Gelegenheit, platonisehe Erinnerungen zu erneuern. Vgl. den fliegenden Brief VII. p. 98.

weisung desselben, weder Hamanns überraschende Grösse, noch deren unläugbare Gränzen; kurz man vermag nicht den ganzen Hamann richtig zu beurtheilen [1]). Aber so gross auch immer dieser Einfluss Platons auf Hamann, und die diesem bereits zu Grunde liegende Congenialität, so bestimmt Hamanns Empfindung von der letzteren und von der ganzen Bedeutung Platons, seine Freude an so mancher Einzelnheit desselben gewesen sein mag: dass er eine eigentliche, methodische und vollständige Einsicht in die einzelnen Lehren des Platon, ja auch nur in das Ganze von dessen schriftstellerischer Kunst [2]) besessen hätte, vermag auch selbst von Hamann noch nicht gesagt zu werden. Wie Aristoteles Lessing, so stand Sokrates Hamann näher als der sie beide verbindende Platon; und wenn wir vorhin Lessing nicht sowohl einen Philosophen als einen philosophischen Kopf nennen durften, so müssen wir hier daran erinnern, dass Hamann sich selbst am Treffendsten characterisirt, wenn er sich einen Philologen, aber näher einen Kreuzfahrenden, Kreuztragenden Philologen nennt. Christenthum und Panhistorie sind die beiden Elemente seines Wesens, und jedes derselben führt zu einer grossen, aber keineswegs unbedingten Anerkennung, zu

---

[1]) Wegen der näheren Ausführung verweise ich auf Gildemeisters verdienstvolles Werk 6. B. Gotha 1857—74. über Hamann, mit dem mein kleiner populärer Vortrag über Hamann, Schwerin 1863. zusammentrifft. Auch Rocholl in seiner kleinen Schrift p. 38. hebt Hamanns Beziehungen zu Plato hervor. Die meisten neueren Berücksichtigungen Hamanns (z. B. bei Schwegler, Grundriss p. 217. Ueberweg p. 228. Zeller Deutsche Philosophie p. 524—30. etwas befriedigender urtheilt Erdmann p. 363. und schon Rosenkranz in seiner Gesch. der Kantischen Philosophie p. 94. seq. bes. 104. 106.) werden ihrem Gegenstande nicht ganz gerecht. Insonderheit verdient Hamanns Verhältniss zu Schelling — der u. A. von Hamanns Schriften sagt: „sie sind keine Lektüre für Jünglinge, aber für Männer, Schriften die der Mann nie aus der Hand legen, die er fortwährend als Prüfstein seines eigenen Verständnisses betrachten sollte“ Sämmtl. Werke I. 10. p. 171. — noch eine eingehendere Darlegung, als es bisher in den Geschichten der Philosophie gefunden hat.

[2]) Dahin gehört u. A. auch die mehrfach vorkommende Zusammenstellung der „platonischen Mausfalle“ (bei Platon selbst wie bei Hemsterhuis) mit dem Spinnengewebe des Euclideischen Spinozismus. Vgl. Gildemeister IV. p. 23. 126.

einer vielfach aber doch auch nicht durchaus befriedigenden Auffassung Platons.

Erst im Zusammenhalt mit den zuletztgenannten Männern sind wir auch im Stande, über den dritten grossen Entwickelungsschritt der neuesten Philosophie nach Seiten seines Verhältnisses zum Platonismus richtig zu urtheilen. Kant ist darin Lessing ähnlich, dass er wie überhaupt nicht in Betreff der Geschichte der Philosophie so auch nicht hinsichtlich Platons durch Citate und Rücksichtnahmen eine besonders umfassende oder eingehende Kenntniss an den Tag legt. Seine platonischen Kenntnisse bewegen sich vielmehr durchgängig nur innerhalb derjenigen Gränzen und auf demjenigen Niveau, die wir nach allem Voraufgehenden als die damals unter den Philosophen gewöhnlichen bezeichnen dürfen. Und Kant ist darin Hamann ähnlich, dass er zwar nie ungerecht oder auch nur unbesonnen über Platon urtheilt, doch aber durch seinen ganzen Standpunkt verhindert wird, so anerkennend und zustimmend sich zu erklären, wie Platon es in unseren Augen verdient [1]). Unter allen

---

[1]) Kant tadelt Diejenigen, „denen die Geschichte der Philosophie selbst ihre Philosophie ist“ (Anfang der Proleg. Z. e. j. k. Metaphys.), will im Interesse der Wissenschaft „das Ansehen der Newtons und Leibnize für Nichts achten“ (Vorrede z. Schr. über Schätzung der lebend. Kräfte unter dem analogen Motto aus Seneca) und nimmt das Recht in Anspruch, einen Plato oder Leibniz zu tadeln (gegen Eberhard „über eine Entdeckung z. K. d. r. Vern.“ Rosenkr. Ausg. I. p. 441. Hartenstein. Ausg. V. p. 35.) So berechtigt Dies an sich auch ist, und doppelt berechtigt bei der Epochemachenden Neuheit des Kantischen Standpunktes: so lässt es bei zu starker Betonung doch einen zu geringen Sinn für das Recht der Geschichte befürchten; und darauf deutet auch nicht nur die Behandlung von Einzelnheiten (z. B. der Ausdruck „platonische Liebe“ Rosenkr. IV. p. 441.) sondern noch mehr die Beschaffenheit der gelegentlich vorkommenden geschichtlichen Rückblicke, in denen Platon selten eine befriedigende Erwähnung findet. (Vgl. am Ende der Kr. d. r. V. die Geschichte d. K. d. r. V.; in der Logik. Rosenkr. A. III. p. 181. 192. seq.; Kr. d. pr. V. Rosenkr. A. VIII. p. 132. 154. 184. 247. 269.) Ob man danach Kant zugestehen kann, Platon sogar besser verstanden zu haben als Dieser sich selbst? (Kr. d. r. V. Rosenkr. II. p. 254. Hartenst. III. p. 257.) ob sein Verständniss für das Alterthum auch nur demjenigen eines Lessing und Winkelmann gleichkommt, mit denen ihn Erdmann (Grundriss p. 347. 348.) zusammenstellt? Anders urtheilt schon Löwe

Umständen aber bleibt es von dem höchsten Interesse, zwei solche Geister ersten Ranges unter sich zu vergleichen, deren Einem eine Grundlegende Bedeutung zukommt, wie ausnahmslos keinem Zweiten vor oder nach ihm, der Andere aber die bedeutendste Wendung herbeigeführt hat, die überhaupt nach Platon nur möglich war in Demjenigen, was die ganze principielle Gestalt und Anlage der Philosophie als moderner Wissenschaft betrifft. Die Aufgabe der modernen Philosophie, eine vollständige und in sich zusammenhängende Weltanschauung von dem Standpunkte einer wissenschaftlichen Reflection auf die Principien des Denkens und Erkennens aus auszubilden, diese Aufgabe, die seit Augustin, seit dem Mittelalter, seit Cartesius und Leibniz immer bestimmter herauszutreten begonnen hatte und die den durchgreifendsten Unterschied aller modernen Philosophie von der, direct auf Herstellung einer Weltanschauung ausgehenden, die Erkenntnissprincipien in der Reihe des Ganzen nur eben auch mitergreifenden antiken Philosophie begründet, ist erst durch Kant zur vollständigsten Klarheit erhoben worden, und dieser Umstand allein hat eine so Epochemachende Bedeutung, sichert Kant so sehr den Dank und die Bewunderung aller kommenden Zeiten, dass dagegen die Frage nach der Gültigkeit des von Kant selbst gewagten Entwurfs, im Ganzen wie im Einzelnen, nur an zweiter Stelle steht [1]). Es handelt sich also auch hier wieder um das doppelte Verhältniss, in welchem Kant selbst seine Wendung zu der platonischen Grundlage gedacht, und in welchem jene factisch gestanden hat.

Kant's Persönlichkeit ist oft mit Sokrates und zuweilen mit Platon verglichen worden. Es lassen sich auch leicht eine Reihe von Zügen auffinden, die alle drei gemeinsam haben. Ebenso ist auch leicht zu bemerken, dass die Parallele Kants mit Sokrates mehr Zutreffendes enthält, als diejenige mit Platon. Aber einige Züge besitzt auch Kant wiederum in Gemeinschaft mit Platon, ohne sie mit Sokrates zu theilen. Und unter allem am Wichtigsten möchte es wohl sein, die Differenzen zu bemerken,

(die Philosophie Fichtes p. 257.) und noch weitergehend Michelis Kant vor und nach dem Jahre 1770. Braunsberg 1871. an den später näher angef. Stellen.

[1]) Vgl. Erdmanns Grundriss II. p. 355.

die ihn nach beiden Seiten hin unterscheiden. Das allen Dreien Gemeinsame führt uns nicht über das Bild des edlen, liebenswürdigen und erhabenen Philosophen hinaus, der ein langes Leben der Weisheit und Sittlichkeit namentlich aber auch dem Dienste der Jugend [1]) geweiht hat. In dieses Bild kommen schon einige bestimmtere Züge durch Dasjenige was Kant mit Sokrates aber nicht mit Platon theilt. War Platon nämlich von aristokratischer Herkunft, und bewahrte er auch fortdauernd seinen Volks- und Zeitgenossen gegenüber eine gewisse als aristokratisch zu bezeichnende Haltung: so sind dagegen Sokrates und Kant aus den untern Volksclassen hervorgegangen, und tragen nicht nur die besten Züge ächt Griechischer, ächt Deutscher Volksnatur Zeit ihres Lebens in ihrer persönlichen Erscheinung, sondern auch ihr ganzes Wirken, hat bei aller geistigen Erhebung über den gewöhnlichen Gesichtskreis, bei aller philosophischen Unterscheidung von den gewöhnlichen Interessen doch in verhältnissmässig weiten Kreisen Achtung, Liebe, Bewunderung, und auch wohl Verständniss gefunden. Dankte Platon viel früheren Philosophen, und noch unendlich viel mehr seinem geliebten und verehrten Sokrates: so vermochten dagegen Sokrates und Kant für das Eigenthümlichste und Wichtigste ihres Standpunktes verhältnissmässig nur wenig aus Büchern zu schöpfen, und kein Lehrer hat auf sie so bestimmend eingewirkt, wie auf Platon Sokrates [2]). War Platon bei allen practischen Impulsen, die ihn beseelten, vorzugweise doch auch eine künstlerische, theoretische, constructive Natur: so

[1]) Mit der Sokratisch-Platonischen Maieutik vergleicht sich Kants mit Recht so berühmte Unterrichtsweise, sein angenehmer Zwang zum Selbstdenken, seine Absicht, nicht sowohl Philosophie als philosophiren zu lehren. (Vgl. die Nachricht von Einrichtung seiner Vorlesungen Rosenkranz I. p. 287. 292. und über Sokratischen Dialog und Dialogisches überhaupt am Eingang und Schluss der Logik sowie das „Bruckstück eines moralischen Katechismus“ in der Metaphysik der Sitten §. 52.)

[2]) Hierher würde auch der Contrast zwischen Platons angeblichen Reisen und Kants bekannter Reiseunlust gehören, wenn Erstere überhaupt sicherer ständen. Ueber letztere vgl. Rosenkranz Geschichte der Kantischen Philosophie p. 118. und in seiner fesselnden Autobiographie: Von Magdeburg bis Königsberg. 1873. p. 480.

kann bei Sokrates wie bei Kant dagegen nicht ohne Grund die Meinung gelten, dass ihnen Beiden das Sittliche, unmittelbar Practische und Reale über jenen anderen Interessen stand. Sokrates und Kant scheinen noch mehr als Platon die Gränzen menschlicher Weisheit und Wissenschaft, gegenüber der Unbedingtheit der sittlichen Forderungen zu betonen [1]). Platons Religiosität möchte ich noch grössere Tiefe und zugleich grössere Klarheit vindiciren als derjenigen von Sokrates und Kant [2]). Doch ist es überhaupt schon schwer auf diesem ganzen Gebiete scharfe Abmessungen vornehmen zu wollen, so ist es um so schwerer, da mit den Uebereinstimmungen zwischen Kant und Sokrates, an denen Platon nicht theilnimmt, andere Eigenschaften nahe zusammenhängen, für die grade das umgekehrte Verhältniss Stattfindet. Unter diesen erscheint mir als wichtigster Umstand, die schriftstellerische Grösse von Platon und Kant, während Socrates Wirksamkeit nur diejenige des mündlichen Unterrichts, noch dazu in äusserst freier Form war. Die „Höhe des doctrinalen Gerüstes" durch die schon Bouterweck [3]) einmal Kant von Sokrates unterscheidet, theilt Platon mit Jenem. Ist es aber unmöglich, Kant und Platon in litterarischer Hinsicht nebeneinanderzustellen, ohne dabei ihrer characteristischen Verschiedenheiten sogleich inne zu werden: Kants Darstellung ist durchgehends klar und würdig, zuweilen von ergreifender Wärme, zuweilen von bestechender Eleganz, aber nicht immer ist er unmittelbar ergreifend, anschaulich, anmuthig zu nennen; Plato dagegen ist wohl zuweilen von einem dunkeln Tiefsinn, von einem grübelnden Scharfsinn, aber selbst in denjenigen Stellen, auf die wir diese Prädicate beziehen, verlässt ihn auch noch nicht ganz jene plastische Schönheit und edle Simplicität, die Platon im Ganzen vor Kant voraus hat [4]) — so führt uns Dies

[1]) Ritter christliche Philosophie II. p. 520.

[2]) Zusammenstellungen Kants mit Sokrates siehe u. A. bei Rosenkranz Gesch. d. Kant. Philos. p. 118. H. Schmidt Kants Leben 1858. p. 44. u. s. w. „Welcher rechtschaffene Philosoph wäre aber nicht schon mit Sokrates verglichen!" (Rosenkranz.)

[3]) Denkmal auf J. Kant. Hamburg 1805. p. 66.

[4]) In den platonischen Dialogen verschwindet der Künstler ganz hinter seinem Werke, während bei der Lecture Kants sich immer von

von selbst weiter auf das Kant von beiden antiken Philosophen Unterscheidende. Da haben wir es denn aber auch nicht bloss mit der grossen Entgegensetzung von Antik und Modern, sowie mit Allem, was sich aus dieser als Consequenz entwickeln lässt, sondern ganz vorzugsweise auch mit dem Gegensatze dogmatischer und kritischer Philosophie zu thun, über den es unmöglich ist, sich in genauer Weise zu verständigen, ohne die eigentliche Hauptangelegenheit der Kantischen Leistung zu berühren.

Wir übergehen daher jetzt die langen Jahre von Kants schriftstellerischer Wirksamkeit bis zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft. Die diesem Zeitraume angehörigen Schriften bieten, wenn überhaupt naheliegende Beziehungen auf Platonisches, so doch jedenfalls keine solche, auf die der spätere Standpunkt nicht modificirend eingewirkt hätte. Man müsste es denn für wichtig genug halten, die Betrachtungen über den Optimismus, die in dem Satze gipfeln, dass das Ganze das Beste, und um des Ganzen Willen Alles gut sei [1]), mit dem Grundgedanken des Timaeus, oder auch den an einer anderen Stelle beispielsweise [2]) geführten Beweis, dass die Unlust nicht lediglich ein Mangel an Lust sei, mit dem Philebus zu vergleichen; oder auch aus der Behandlung der Swedenborgschen Angelegenheit sich abstrahiren wollen, wie Kant über Neuplatonismus [3]) und Aehnliches gedacht haben wird; oder endlich in dem Kampf gegen die falsche Spitzfindigkeit der 4 syllogistischen Figuren ein Zurückführen auf die platonische Einfachheit erblicken. Indessen bei näherer Ueberlegung erweisen sich alle derartigen Erörterungen doch nur als wenig geeignet, einen wirklichen Einblick in das Verhältniss der beiden grossen Phi-

Neuem wieder das Bild des docirenden Verfassers erzeugt. Kant ging in seinen Büchern weiter als in seinen Vorlesungen. (vgl. Rosenkr. III. p. VII. VIII.) Bei Platon war es eher umgekehrt, wie u. A. das Beispiel der Ideen- und Zahlentheorie beweist.

[1]) Werke A. v. Rosenkr. I. p. 54. v. Hartenst. II. p. 35.

[2]) In dem Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen. Rosenkr. I. p. 131. Hartenst. II. p. 83.

[3]) Ueber Neuplatonismus äussert Kant sich in dem späteren Aufs. (v. J. 1786.) was heisst sich im Denken orientiren? Rosenkr. I. p. 386. Anm. Hartenst. IV. p. 350.

losophen zu einander zu verschaffen. Einen solchen können wir nur erwarten, wenn wir uns sofort dem Epoche machenden Hauptwerke zuwenden.

In der Kritik der reinen Vernunft [1]) geht Alles von der Grund- und Hauptfrage aus: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? und diese Frage setzt einmal den doppelten Gegensatz von Apriori und Aposteriori, von Analytisch und Synthetisch, sowie zweitens das Vorkommen synthetischer Urtheile a priori als Thatsache voraus. Ihre Beantwortung findet dieselbe in der ganzen Erkenntnisstheorie Kants, deren hauptsächlichste Eigenthümlichkeit nicht schon an sich in der Entgegen-

[1]) Die Vorrede zur zweiten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft vindicirt einer nach Massgabe dieser Kritik abgefassten systematischen Metaphysik den unschätzbaren Vortheil, allen Einwürfen wider Sittlichkeit und Religion auf Sokratische Art, nämlich durch den klarsten Beweis der Unwissenheit der Gegner, auf alle künftige Zeit ein Ende machen zu können. (Ausg. d. W. von Hartenst. III. p. 25.) Die Einleitung bringt dann (p. 38.) die classische Stelle, die Platon mit der leichten Taube vergleicht. P. 57. wird die bei den Alten sehr berühmte Eintheilung der Erkenntniss in *αἰσθητὰ καὶ νόητα* berührt. P. 257. bringt in der Hauptstelle über die Ideen, Darstellung und Kritik der platonischen Vorstellung von denselben. P. 353. steht eine relative Vertheidigung des Eleaten Zeno gegen Platos Tadel. P. 391. führt die Unterscheidung von Idee und Ideal auf platonischen Sprachgebrauch und platonische Auffassung (womit zu vergleichen die Stelle aus der Abh. v. J. 1770 de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis: maximum perfectionis vocatur nunc temporis ideale, Platoni idea (quemadmodum ipsius — idea reipublicae nach der Rosenkranzschen Ausg. I. p. 314. nach der Hartenst. II. p. 403.). Endlich characterisirt „die Geschichte der reinen Vernunft" p. 560. Platon als Haupt der Intellectualphilosophen und Noologisten. — Aus den Prolegomenis zu jeder künftigen Metaphysik hebe ich nur die bedeutsame Stelle 123. heraus: „Der eigentliche Idealismus hat jederzeit eine schwärmerische Absicht, und kann auch keine andere haben, der meinige aber ist lediglich dazu, um die Möglichkeit unserer Erkenntniss a priori von Gegenständen der Erfahrung zu begreifen, welches ein Problem ist, das bisher noch nicht aufgelöset, ja nicht einmal aufgeworfen worden. Dadurch fällt nun der ganze schwämerische Idealismus, der immer, (wie auch schon aus dem Plato zu ersehen,) aus unseren Erkenntnissen a priori (selbst derer der Geometrie) auf eine andere, (nämlich intellectuelle) Anschauung als die der Sinne schloss, weil man sich gar nicht einfallen liess, dass Sinne auch a priori anschauen sollen".

setzung von Materie und Form, von Nothwendig-Allgemein und Zufällig-Einzeln, von Bedingt und Unbedingt liegt, sondern vielmehr erst in dem Gebrauche, der von allen diesen Gegensätzen gemacht wird, in deren besonderer Aufeinanderbeziehung, wie sie bei Kant vorliegt. Schon Hamann hat treffend daran erinnert, dass unter den hier angedeuteten, von Kant gebrauchten Materialien kein einziges ist, das ihm nicht aus der Geschichte der Philosophie überkommen wäre. Und diese Thatsache ist auch im Allgemeinen so evident, dass wir uns hier darauf beschränken dürfen, dieselbe in ihrer besonderen Beziehung auf Platon zu constatiren, wofür es genügen wird, daran zu erinnern, dass wie die Unterscheidung derjenigen drei Gebiete, die für das Vorkommen synthetischer Urtheile a priori in Frage kommen, durch die Aristotelische Dreitheilung der theoretischen Philosophie hindurch auf Platon zurückweist, so auch alle jene andern Gegensätze Demjenigen nicht unbekannt sein konnten und gewesen sind, der den Theaetet [1]) und Kratylos, Sophist und Parmenides, Phaedon und Phaedrus schrieb. Aber es wäre gewiss sehr unrichtig, wenn man desswegen von der Originalität und über-

[1]) Besonders nahe liegt die Parallele zwischen dem Theaetet und der Kritik der reinen Vernunft. Fragt Diese: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? und antwortet durch eine Erkenntnisstheorie, in der Sinn, Verstand und Vernunft aufeinanderfolgen, und deren Kriticismus sich gleicherweise über den sensualistischen Zweifel wie über den rationalistischen Dogmatismus erhebt: (vgl. Ritters Darstellung in seiner christl. Philos. II. p. 509.) so fragt Jener: wie ist Wissenschaft möglich? und antwortet, indem er die Identificirung der Wissenschaft mit Wahrnehmung und Vorstellung zurückweist, eben dadurch aber auf das dritte Gebiet der Ideenschau hinausweist, dessen Zurückwirkung auf die beiden anderen Gebiete es ermöglicht, sowohl den Heraklitismus als auch den Eleatismus als unrichtige Grundanschauungen zu erkennen. Eben hieran tritt aber auch die scharfe Differenz zwischen Kant und Platon heraus. Denn nach Platon theilt zwar das dritte Glied auch den beiden untern Gliedern positiven Bestand und Werth mit, abgesehn davon aber werden die drei Glieder in relativer Selbständigkeit für sich erfasst. Nach Kant dagegen sollen Sinn und Verstand stets zusammenwirken; darüber hinaus giebt es aber nur regulative, keine constitutiven Principien mehr. Der entscheidendste Schritt den Platon thut, war die Anerkennung des Heraklitismus in eingeschränkter, derjenige Kants, die Anerkennung Humes in verallgemeinerter Form.

haupt von den Verdiensten Kants irgendwie geringer denken wollte. Es ist sicher kein geringeres Verdienst, Altes neu zu verwerthen, als Neues an Materialien herbeizuschaffen. Nur wird sich allerdings in einem solchen Falle, wo die Materialien bereits vorhandene sind, die Aufmerksamkeit um so schärfer darauf zu richten haben, ob wirklich deren Verwerthung eine neue, und, wenn das, eine richtige ist. Kant selbst bezeichnet ausdrücklich sein Problem als ein solches, das bisher noch nicht aufgelöst, ja nicht einmal aufgeworfen sei [1]). Aus diesem Umstande erklärt er sich den schlechten Fortgang, den alle bisherige Metaphysik im Ganzen und Allgemeinen genommen habe, und nach demselben bemisst er folgerechterweise auch das Urtheil, das er im Einzelnen über die früheren Versuche der Metaphysik fällt. Feierlich dispensirt er alle gegenwärtigen Metaphysiker von ihrem Geschäfte, bis ausgemacht sei, ob und wie Metaphysik möglich sei. Unbedenklich erblickt er einen Hauptgrund aller früheren Verirrung und Verwirrung in der Unterlassung dieser Frage. Platon insonderheit kann ihm auch nur als das Haupt Derer erscheinen, die durch die vielfältigen Hindernisse, die die Sinnenwelt dem Verstande legt, veranlasst sein sollen, diese zu verlassen, angeblich unabhängig von ihr herumzuschwärmen, ohne doch zu bemerken, dass sie damit aus Mangel an Wiederhalt keinen Weg gewonnen haben. Hierauf zielt auch das sinnige Bild von der leichten Taube die in den luftleeren Raum zu dringen begehrt, weil sie wähnt, dass es ihr hier besser noch als bei dem Widerstande der Luft gelingen würde, während es doch klar ist, dass sie mit dem Widerstande selbst zugleich auch die Voraussetzungen ihres Flugs verliert. Hier hat daher auch jede historische wie philosophische Kritik Kants einzusetzen.

Für uns ergiebt sich die Entscheidung schon aus dem Kurzzuvorbemerkten. Waren die Materialien, mit denen Kant operirt, schon Platon nicht unbekannt, so ist es von vorneherein nicht sehr wahrscheinlich, dass deren neue Verwerthung von Seiten Kants so geringe Anknüpfungspunkte und Voraus-

[1]) Vgl. die Anmerkung der ersten Ausgabe der K. d. r. V. in der Ausg. v. Hartenst. III. p. 42. u. die Anm. auf p. 123. der Prolegomena zu jeder künft. Metaph.

setzungen bei Platon besessen habe, wie Kant selbst annimmt. Und diese Vermuthung bestätigt auch eine unbefangene geschichtliche Betrachtung, bei der Kants Grösse, durch die Wahrnehmung ihres positiven Zusammenhangs mit dem Früheren, insonderheit mit Platon, mehr gewinnen wird, als sie je verlieren kann durch die damit für uns verbundene Nothwendigkeit, das Neue und Eigenthümliche, das Epochemachende an Kant etwas anders zu bestimmen, als wie Dieser selbst thut. Es ist und bleibt Kants unschätzbares Verdienst, die Erkenntnisstheorie zur Grundlage aller Philosophie gemacht zu haben; denn methodisch muss die Bestimmung und Lösung dieser Aufgabe allen übrigen voraufgehn. Aber Erkenntnisstheorie überhaupt hat es schon, richtig oder unrichtig entwickelt oder unentwickelt, fast ebenso lange gegeben wie Philosophie überhaupt, und auf die Fixirung derselben als Grundlage des gesammten Philophirens hat die ganze Entwickelung der christlichen oder modernen Philosophie hingedrängt. Es ist ferner Kants unschätzbares Verdienst als die Hauptfrage aller methodischen Erkenntnisstheorie die Frage nach der Möglichkeit einer Synthesis a priori erfasst zu haben. Aber liegt diese Frage nicht in gewissem Sinne schon beantwortet also auch aufgeworfen immer also in gewissem Sinne eingeschlossen in den allgemeineren Auffassungen Platons von den ausserzeitlichen Voraussetzungen aller zeitlichen Erkenntniss [1])? Es ist endlich Kants unschätzbares Verdienst zwischen Form und Inhalt scharf unterschieden zu haben, und dadurch bezeichnet er einen Fortschritt über alle

[1]) Die platonische Praeexistenz findet ihre erste Beschränkung in dem Seit der Geburt der sogenannten Theorie der angeborenen Ideen; ihre zweite in dem Kantischen A priori, d. h. vor oder unabhängig von der Erfahrung. Ebenso ist die Platon beschäftigende Frage: wie ist überhaupt Urtheilen möglich? offenbar ungleich allgemeiner als die Kantische Frage: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Die erkenntnisstheoretische Frage wird bei Platon vom metaphysischen Standpunkte der Ideenlehre aus beantwortet; bei Kant führt umgekehrt die erkenntnisstheoretische Entscheidung zu metaphysischen Consequenzen. Wie weit Kant sich über sein Verhältniss zu Platon klar war, zeigen namentlich auch die weiter unten p. 447. und p. 448. not. 2. u. 3. anzuführenden Stellen.

früheren Standpunkte, die diesen Unterschied mehr oder minder vernachlässigt hatten, aber dieser Fortschritt wird dadurch wieder beeinträchtigt, jene früheren Standpunkte werden dadurch wieder gehoben, dass Form und Inhalt doch auch als zusammengehörig auf einander zu beziehen sind, Kant aber sie nicht nur von einander unterschieden sondern auch auseinandergerissen, und in Folge davon die Formseite [1]) in unhaltbarer und für diese selbst gefährlicher Weise bevorzugt hat, während die Früheren vor diesem Fehler grade durch jenen Mangel an scharfer Unterscheidung bewahrt bleiben konnten und mussten. Demgemäss ist auch Kants Urtheil über die frühere Metaphysik zu hart. Bei allem Irrsal, das wir in der Geschichte der letzteren anerkennen, ist doch auch ein Fortschritt in derselben nachweisbar. Es hat auch vor Kant Metaphysik gegeben, die als Wissenschaft aufzutreten vermochte: denn es hat Metaphysik gegeben, die — in mehr oder minder richtiger, in mehr oder minder ausdrücklicher Weise sich die Frage beantwortete, wie sie selbst möglich sei. Eine gewisse Beantwortung dieser Frage liegt ja in der blossen Thatsache einer einzelnen, bestimmten Metaphysik als solcher. Wer die Möglichkeit der Metaphysik behauptet, und die Art ihrer Möglichkeit nachweist, wird unsern Dank verdienen, auch wenn er selbst nicht im Stande sein sollte, eine Metaphysik auszuführen. Wer aber eine Metaphysik ausführt, zeigt eben damit an, dass und wie er sie für möglich hält. Im letztern Falle befindet sich die vorkantische Metaphysik trotz aller ihr im Einzelnen anhaftenden Mängel und Irrthümer, und trotz des Mangels, dass in ihr die Erkenntnisstheorie weder die ihr methodisch zukommende Voranstellung noch auch die ihr erreichbare Entwickelung zu einer vollständigen Weltanschauung gefunden hat; und daher ist Kants Urtheil über die frühere Metaphysik zu hart. Er selbst aber befindet sich, wenn auch nur theilweise, in dem ersteren Falle. Allerdings ist auch aus seiner Läugnung der alten Metaphysik, aus seinem Nachweis über die Art der Möglichkeit einer neuen Metaphysik, eine solche neue Metaphysik entsprungen, aber doch nur zum Theil von Kant selbst im Einklange mit seinen Grund-

[1]) Darüber vgl. die Bemerkgn. Löwes die Philos. Fichtes p. 4. 5. seq.

legenden Voraussetzungen, zum Theil erst nach Modification der letztern von Kant selbst und von seinen grossen Nachfolgern in der Philosophie ausgeführt worden. Insonderheit trifft Kants Urtheil aber nicht ganz für Platon zu. Nicht wegen der Schwierigkeiten, die die Sinnenwelt dem Verstande bereitet, nicht weil er erlegen wäre bei dem Versuch das Diesseits zu bewältigen, hat Platon eine jenseits liegende Ideenwelt postulirt. Hierin ist meines Erachtens weder die Bestimmung noch die Erklärung des Thatbestandes richtig. Es war nicht eine Schwäche der eigenen Leistungen, sondern die Stärke seiner Forderungen, was die eigentliche Genesis seines Standpunktes enthielt. Nicht weil das einzelne Gute, Schöne, der einzelne Mensch u. s w. seinem Verstande unüberwindliche Hindernisse gelegt hätte, nahm er eine Idee des Guten u. s. w. an, sondern, weil er überzeugt war, dass alle derartigen Relativitäten überhaupt gar nicht existiren könnten, wenn es nicht ausserdem ein an sich Gutes u. s. w. gäbe. An einem „Wiederhalt" fehlt es mithin dem Platonismus ebensowenig, als irgend einem andren Standpunkte. Und dabei fasst Platon das Verhältniss zwischen dem Gewordenen und der Idee auch gar nicht in der Weise einer völligen Getrenntheit Dieser von Jenem; sondern es kann nach unserer ganzen Auffassung der in den Originalquellen gegebenen Darstellung gar keinem Zweifel unterliegen, dass er das Gewordene seiner Wahrheit nach als von der Idee umschlossen denkt. Er gleicht mithin nicht der Taube, die besser als in der Luft, im Luftleeren Raume fliegen zu können wähnt. Einem Manne ist er vielmehr gleich, der den Grund seines Hauses tiefer zu legen gedenkt, als die gewöhnlichen Bauleute pflegen. Wenn ein Fundament von gewöhnlicher Tiefe ihm nicht ausreichende Sicherheit zu gewähren scheint, wenn er zeigt, dass der Grund, den er legt, von dem gewöhnlichen Fundamente nicht sowohl getragen wird, als vielmehr dieses trägt: so darf er nicht so missverstanden [1]) werden, als ob er des ge-

[1]) Von derartigem Missverständniss ist selbst die schöne Stelle im Beginn der transcendentalen Dialektik (Ausg. v. Hartenstein III. p. 256—261.) nicht ganz frei, die übrigens von der Tendenz durchdrungen ist, „den Ausdruck Idee seiner ursprünglichen Bedeutung nach in Schutz zu-

wöhnlichen Fundamentes ganz entbehren zu können glaube, als ob er sich seiner ganz entschlagen wolle. Es steckt bereits mehr Aristotelismus im Platon, wie auch mehr Platonismus im Aristoteles, als wie auch gegenwärtig noch oft angenommen wird. Hätte Kant den Platonismus aber so zu erkennen vermocht, so hätte er ihm weniger „Schwärmerei" nachgesagt, als wie er jetzt thut; sein Kriticismus hätte eine andre Stellung zum Platonismus einnehmen, ja! er hätte überhaupt eine ganz andre Gestalt annehmen müssen. Kann doch sogar jetzt schon Kant nicht umhin, dem Platonismus, wo er ihn im Einzelnen berührt, eine grössere Anerkennung zuzugestehn, als wie man vielleicht nach der allgemeinen Verurtheilung desselben zu erwarten berechtigt wäre. Wie viel näher wäre Kant zuversichtlich dem Platonismus gerückt, wenn er von dem Ganzen desselben eine tiefere und zusammenhängendere und historisch richtigere Anschauung zu besitzen vermocht hätte. Unter gegenwärtigen Umständen wird es dann aber freilich kaum noch auffallen können, wenn wir bemerken, dass die Kritik der reinen Vernunft an allen entscheidenden Punkten ihres Weges, hinsichtlich der Anschauungsformen Raum und Zeit, der Verstandeskategorien und der Vernunftideen [1]) eine dem Platonismus durchaus abgewandte Richtung einschlägt.

---

nehmen", und daher so viel Verständniss und Verehrung für Platon, seine Ideen, seine Republik an den Tag legt, wie Kant von seinem eigenthümlichen Standpunkte aus nur vermochte. Dass dieser Standpunkt ungleich höher lag, als z. B. derjenige Bruckers, zeigt schon der Tadel des Letzteren. (p. 258.)

[1]) Ueber die Beziehung des dem platonischen Gedankenkreise entstammten Begriffs der Nooumena auf Kant Ding an sich vgl. Ueberweg's Grundriss (ed. 3.) p. 195. Anmerkung. Raum und Zeit betreffend vgl. die Art, wie Trendelenburg hist. Beiträge III. p. 235. die platonische Auffassung von der Zeit gegen Kants Antinomien verwerthet, mit Grapengiessers (Kants Lehre von Raum und Zeit. Jena 1870. p. 30.) Gegenbemerkung. Auf die Art wie Michelis (Kant vor und nach dem J. 1770. Braunsberg 1871. bes. p. 8. 10. 73. 116. 118. 143. 179. 196.) das Verhältniss von Kants Kategorien zu Platon und Aristoteles bespricht, wird uns ein späterer Zusammenhang wieder zurückführen. Ueber das Verhältniss zwischen den Kantischen und Platonischen Ideen handeln die Dissertationen von Jul. Heidemann (Berlin 1863.) O. Stäckel (Rostock 1869.) O. Ho-

Mit der Kritik der reinen Vernunft ist das Wesentlichste

---

henberg (Jena 1869.) Trendelenburg (Logische Untersuch. ed. 2. II. p. 471. seq.) hebt den Unterschied zwischen Kants Idee und Idealismus hervor: „Kant hat die Idee in einem Sinne gewahrt, welcher ausdrücklich an Plato anknüpft", „in einer über die Erfahrung hinausragenden Würde" „die der Begriff in Deutscland bewahrte, seit bald nach Kant das Studium Platos in der deutschen Philosophie wieder erwachte"; dagegen sei der Idealismus, als empirischer, wie als transcendentaler, zurückgehend auf den Sprachgebraueh des Wortes idea bei Cartesius, Spinoza, Berkeley u. A. „der Idee im Sinne ihres platonischen Ursprungs ledig und baar". „Man kann in wesentlichen Betrachtuugen Kant als den unbewussten Fortsetzer Platos ansehn" (nach dem Meno, der Republik, Phaedon), aber „Kants transcendentalen Idealismus enger an Plato anschliessen" heisse „den historischen Sinn des Wortes, die Beziehung auf Berkeley verwischen. Bei Kant ist der Name des Idealismus nicht die Bejahung der Idee, sondern die Verneinung des Realen in der Vorstellung. In demselben kantischen Sinne heisst Fichtes, Schopenhauers Lehre Idealismus, und noch in Schleiermachers Dialektik herscht dieser Sprachgebrauch (§. 58. §. 168.). Anders stellt sich freilich die Bezeichnung, wenn sie, wie schon bemerkt wurde, im Sinne späterer deutscher Philosophen, den Idealismus unmittelbar an Platos Idee anknüpft, und ihn nicht auf das Ding der Vorstellung, sondern auf den Gedanken in den Dingen bezieht. Im s. g. absoluten Idealismus, der dialektischen Lehre Hegels, fällt Beides zusammen, der Begriff im menschlichen Geiste und der Begriff in den Dingen". Schliesslich würde Trendelenburg für den Kantschen Idealismus lieber Eidolismus oder Subjektivismus empfehlen, „wenn des die Geister neckenden „-ismus" nicht schon genug in der Sprache wäre". Hiergegen hat schon Grapengiesser (a. a. O. p. 54) nachdrücklichen Protest erhoben, und jedenfalls mus man zugestehn, dass so richtig die historische Angabe über die dem Sprachgebrauch von Idea anhaftende Zweideutigkeit übrigens ist, Trendelenburg doch den Zusammenhang zwischen diesen beiden Bedeutungen bei Kant zu unterschätzen scheint, und daher deren platonische Verwandtschaft bald zu sehr bald zu wenig betont. Die Kantische Idee ist weniger Fortsetzung als Abschwächung der platonischen Idee, da ja auch sie in ihrer Erhabenheit über die Erfahrung Realität ausschliesst, während anderseits der kantische Idealismus, wenigstens sofern er Intellectualismus ist, des Platonischen keineswegs ganz baar und ledig ist. Für einen „unbewussten Fortsetzer" Platons möchte auch ich Kant nicht ausgeben, da er nach allem Obigen das betreffende Platonische deutlich genug kennt aber — verwirft. Vgl. hierzu Trendelenburgs Versuch, den letzten Unterschied der philosophischen Systeme zu bestimmen (histor. Beitr. II. p. 16.) wo mir auch das zu Anfang Bemerkte treffender zu sein scheint, als das damit in einem gewissen Widerspruch stehende Späterbemerkte.

ihrer ganzen Grundrichtung auch den beiden andern Kritiken Kants vorgeschrieben. In unserm Zusammenhange wird es daher genügen, aus Diesen nur auf einige Stellen hinzuweisen, die Platons ausdrücklich gedenken. Zustimmend führt zunächst die Kritik der practischen Vernunft (ed. Hartenst. V. p. 98.) an, dass auch nach Platos Urtheile die Evidenz der Mathematik das Vortrefflichste sei, was Diese an sich hat, und das selbst allem Nutzen derselben vorgeht [1]. P. 134. heisst es von Plato und Aristoteles, dass sie sich nur in Ansehung des Ursprungs unserer sittlichen Begriffe unterschieden hätten, in einem Zusammenhang, der den Unterschied christlicher und stoischer Moral als „sehr sichtbar" bezeichnet. „Denn dadurch allein kann verhütet werden, sie, wenn man sie im reinen Verstande setzt, mit Plato für angeboren zu halten, und darauf überschwengliche Anmassungen mit Theorien des Uebersinnlichen, wovon man kein Ende absieht, zu gründen, dadurch aber die Theologie zur Zauberlaterne von Hirngespenstern zu machen, wenn man sie aber für erworben hält, allen und jeden Gebrauch derselben, selbst den in praktischer Absicht blos auf Gegenstände und Bestimmungsgründe der Sinne einzuschränken" [2]. Aus der Kritik der Urtheilskraft (ed. Hartenst. V. p. 171.) hebe ich besonders die Einleitung und das darin (p. 181.) über das unbegränzte aber auch unzugängliche Feld des Uebersinnlichen Gesagte hervor; die Auffassungen vom Wesen der Lust und des Enthusiasmus (p. 193. seq.) sowie die Hauptstelle [3] (p. 375.) in der es heisst: „Plato selbst Meister in dieser Wissenschaft (sc. der Geometrie) gerieth über eine solche ursprüngliche Beschaffenheit der Dinge, welche zu entdecken, wir aller Erfahrung

[1]) Vgl. dazu Logik (ed. Hart. VIII. p. 43.)

[2]) Rücksichtlich der Kritik der praktischen Vernunft vgl. man das Urtheil von Bouterweck (a. a. O. p. 48. und wegen der Lehre vom höchsten Gute p. 119.). Mit der Sokratischen Ethik ist der Primat der practischen Vernunft verwandt, aber sicher nicht identisch. Bei Platon zumal liegt in entscheidendster Weise jedem ethischen Sollen ein metaphysisches Sein, jedem Handeln ein Erkennen zu Grunde. Kants Grundgedanke geht dahin, dass das Absolute sein solle, aber (für die theoretische Erkenntniss) nicht sei. (Vgl. Löwes Philos. Fichtes p. 2. 6. 8. 10. 79.)

[3]) Vgl. unten p. 287. Anm. 1.

entbehren können, und über das Vermögen des Gemüths, die Harmonie der Wesen aus ihrem übersinnlichem Princip schöpfen zu können, wozu noch die Eigenschaften der Zahlen kommen, mit denen das Gemüth in der Musik spielt, in die Begeisterung, welche ihn über die Erfahrungsbegriffe zu Ideen erhob, die ihm nur durch eine intellectuelle Gemeinschaft mit dem Ursprung aller Wesen erklärlich zu sein schienen. Kein Wunder, dass er den der Messkunst Unkundigen aus seiner Schule verwies, indem er Das, was Anaxagoras aus Erfahrungsgegenständen und ihrer Zweckverbindung schloss, aus der reinen, dem menschlichen Geiste innerlich beiwohnenden Anschauung abzuleiten dachte". Fügen wir jetzt noch einige weitere Stellen hinzu: aus der Schrift „über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll" die Zusammenstellung von Leibniz und Plato hinsichtlich der intellectuellen Anschauung (ed. Hart. VI. p. 66.) aus der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" [1]) die anerkennende Erwähnung der alten Moralphilosophen (ed. Hart. VI. p. 118.) die platonisirende Auffassung von dem Sohne Gottes (p. 155.) von der Dreieinigkeit (p. 240.), die in der Schrift: „das Ende aller Dinge" vorkommende Bemerkung, (ed. Hart. VI. p. 363.) dass „auch sogar Plato" die Welt als ein „Zuchthaus" angesehn habe endlich die nicht sowohl gegen Plato [2]) als gegen platonisirende Philo-

[1]) Aus moralischen Gründen opponirt Platon gegen die in Auflösung begriffene heidnische Religion, aus der er aber doch verhältnissmässig mehr an positiven Elementen aufrechterhält, als wie Kant aus dem Christenthum bei aller Rechtfertigung des Letzteren im moralischem Sinne.

[2]) Von Platon heisst es darin (VI. ed. Hart. p. 467.): „Plato, ebensogut Mathematiker als Philosoph, bewunderte an den Eigenschaften gewisser geometrischer Figuren, z. B. des Zirkels, eine Art von Zweckmässigkeit, — — gleich als ob die Erfordernisse zur Construction gewisser Grössenbegriffe absichtlich in sie gelegt seien, obgleich sie als nothwendig a priori eingesehen und bewiesen werden können. Zweckmässigkeit ist aber nur durch Beziehung des Gegenstandes auf einen Verstand, als Ursache, denkbar. Da wir nun mit unserem Verstande, als einem Erkenntnissvermögen durch Begriffe, das Erkenntniss nicht über unsern Begriff a priori erweitern können — welches doch in der Mathematik wirklich geschieht — so musste Plato Anschauungen a priori für uns Men-

sophen [1]) gerichtete Scrift „von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie": so wird es der Andeutun-

schen annehmen, welche aber nicht in unserm Verstande ihren ersten Ursprung hätten, denn unser Verstand ist nicht ein Anschauungs-, nur ein discursives oder Denkungsvermögen, sondern in einem solchem, der zugleich der Urgrund aller Dinge wäre, d. i. dem göttlichen Verstande, welche Anschauungen direct dann Urbilder (Ideen) genannt zu werden verdienten. Unsere Anschauung aber dieser göttlichen Ideen (denn eine Anschauung a priori mussten wir doch haben, wenn wir uns das Vermögen synthetischer Sätze a priori in der reinen Mathematik begreiflich machen wollten) sei uns nur indirect, als der Nachbilder (ectypa) gleichsam der Schattenbilder aller Dinge, die wir a priori synthetisch erkennen, mit unserer Geburt, die aber zugleich eine Verdunklung dieser Ideen, durch Vergessenheit ihres Ursprungs bei sich geführt habe, zu Theil geworden; als eine Folge davon, dass unser Geist (nun Seele genannt) in einen Körper gestossen worden, von dessen Fesseln sich allmälig loszumachen, jetzt das edle Geschäft der Philosophie sein müsse. Wir müssen aber auch nicht den Pythagoras vergessen" u. s. w. Und dazu die Anmerkung: „Plato verfährt mit allen diesen Schlüssen wenigstens consequent. Ihm schwebte ohne Zweifel, obzwar auf eine dunkle Art, die Frage vor, die nur seit Kurzem deutlich zur Sprache gekommen: „wie sind synthetische Sätze a priori möglich?" Hätte er damals auf Das rathen können, was sich allererst späterhin vorgefunden hat, dass es allerdings Anschauungen a priori, aber nicht des menschlichen Verstandes, sondern sinnliche (unter dem Namen des Raumes und der Zeit) gebe, dass daher alle Gegenstände der Sinne von uns bloss als Erscheinungen", (scil. anzusehen) „und selbst ihre Formen, die wir in der Mathematik a priori bestimmen können, nicht die der Dinge an sich selbst, sondern (subjective) unserer Sinnlichkeit sind, die also für alle Gegenstände möglicher Erfahrung, aber auch nicht einen Schritt weiter gelten, so würde er die reine Anschauung (deren er bedurfte, um sich das synthetische Erkenntniss a priori begreiflich zu machen) nicht im göttlichen Verstande, und dessen Urbildern aller Wesen, als selbständiger Objecte, gesucht und so zur Schwärmerei die Fackel angesteckt haben. — Denn das sah er wohl ein, dass, wenn er in der Anschauung, die der Geometrie zum Grunde liegt, das Object an sich selbst empirisch anschauen zu können behaupten wollte, das geometrische Urtheil und die ganze Mathematik blosse Erfahrungswissenschaft sein würde; welches der Nothwendigkeit widerspricht, die (neben der Anschaulichkeit) gerade das ist, was ihr einen so hohen Rang unter allen Wissenschaften zusichert". Vgl. die oben angef. Stelle aus der Kr. d. Urth. p. 375.

[1]) Vgl. besonders das p. 470 Anm. Gesagte über die „Monarchisten aus Neid, die bald den Plato, bald den Aristoteles auf den Thron erheben". p. 474. „Plato der Akademiker ward also, ob zwar ohne seine Schuld (denn er gebrauchte seine intellectuellen Anschauungen nur rückwärts zum Erklären der Möglichkeit eines synthetischen Erkenntnisses a priori, nicht vorwärts, um es durch jene im göttlichen Verstande lesbaren Ideen zu erweitern) der Vater aller Schwärmerei mit der Philosophie. Ich möchte aber nicht gerne den (neuerlich ins Deutsche übersetzten) Plato den Briefsteller mit dem ersteren vermengen". p. 475. 479. 482. Wegen der Beziehung auf Joh. Georg Schlosser vergl. die Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie besond. p. 496. Hartensteins Vorrede zum VI. Band p. VII.

gen dafür genug [1]) sein, dass auch alle späteren Schriften Kants nur von derselben Stellung zum Platonismus zeugen, die aus der Kritik der reinen und der practischen Vernunft uns entgegengetreten ist. Diese Stellung zeugt aber einerseits von der auch in der kantischen Gedankenwelt noch immer fortdauernden Macht des Platonismus, anderseits von einer nicht völlig befriedigenden Kenntniss [2]) und Anerkennung Desselben auf Seiten Kants.

Und hieran ändert sogar der mächtige Umschwung, der sich der Geister in der absoluten Philosophie bemächtigte, — wenigstens in seinen früheren Stadien — nicht grade viel.

[1]) Vgl. Anthropologie (ed. Hartenst. VII. p. 452.) die Bemerkung über die angeborenen Ideen bei Leibniz, als „der Platonischen Schule anhängig"; (p. 500.) über die Schreibekunst; (p. 520.) über Sokrates Genius, und (p. 573.) dessen Ansicht vom Zorn, sowie (p. 600.) über Platons Gastmahl. Logik ed. H. VIII. p. 89. (Ideen) p. 128. (Analogie und Induction) p. 141. (Dichotomie vgl. dazu Erdmanns Grundriss II. p. 340.) p. 143. (socrat. Dialog.) Ueber die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolf (ed. Hart. VIII. p. 523.) heisst es: „Dieser Gang der Dogmatiker von noch älterer Zeit, als der des Plato und Aristoteles, selbst die einen Leibniz und Wolf miteingeschlossen ist, wenngleich nicht der rechte, doch der natürlichste" u. s. w. (p. 578.) über Plato und Aristoteles.

[2]) Schon Schelling urtheilte: „Es lässt sich historisch beweisen, dass Kant die Philosophie in ihren grossen und allgemeinen Formen selbst nie studirt hatte, dass ihm Plato, Spinoza, Leibniz selbst nie anders als durch das Medium einer gewissen vor ungefähr 50 Jahren auf Deutschen Universitäten gangbaren — sich durch mehrere Mittelglieder von Wolf herschreibenden Schulmetaphysik bekannt geworden war" u. s. w. (Schellings sämmtl Werke Abth. I. Band V. p. 186.)

Was wir über Fichtes Verhältniss zum Platonismus beizubringen haben, schliesst sich eng an das soeben bei Kant Bemerkte an. Denn so eigenartig Fichtes ganze Erscheinung auch ist, eben diese seine Eigenart führte ihn doch zu Kant hin, liess ihn eine Weile bei der merkwürdigen Situation verharren, welche Kant geschaffen hatte, und trieb ihn dann über dieselbe hinaus, bezog sich aber auch jetzt noch immer auf dieselbe zurück [1]).

---

[1]) In litterarischer Hinsicht steht Fichte Platon näher, als wie er Kant oder dieser Platon steht. Fichte, Kant und Platon verhalten sich zueinander wie Rede, Abhandlung und Drama. Wenn Fichte meisterhaft zu überreden versteht, und Kant die zu Grunde gelegte planvolle Ueberlegung in der Regel auch mit Absicht durchblicken lässt, so versetzt dagegen Platon mitten hinein in den Verlauf der Sache selbst. Um des Lesers sicher zu sein, verschwindet Platon selbst gewissermassen von der Bühne, auf der er uns nur seine herrlichen Kunstwerke zu Genuss, Mitleidenschaft und selbstthätiger Nacherzeugung zurückgelassen hat. Fichte dagegen bleibt vor uns stehen, wie ein gebieterischer Redner, der uns Verständniss und Einverständniss abzwingen will, (vgl. den sonnenklaren Bericht u. s. w s. W. II. p. 323.) während endlich bei Kant etwas von der ruhigen Herablassung zu spüren ist, die ein feinsinniger Lehrer seinem aufmerksamen Schüler gegenüber zu üben pflegt. Ganz ähnlich verhalten diese Drei sich auch rücksichtlich der Continuität ihrer persönlichen Entwicklung. Aus den platonischen Schriften lässt sich nach unserer Auffassung der Beweis nicht erbringen, dass ihr Urheber durch wichtige Veränderungen seines Standpunkts hindurchgegangen wäre. Bei Kant theilt die Entwickelung des kritischen Standpunktes sein wissenschaftliches Leben in zwei mehrfach gegensätzliche Hälften. Zwischen Beiden in der Mitte steht auch hier wiederum Fichte, bei dem verschiedene Stadien sich deutlich gegeneinander abheben, während zugleich ein durch alle hindurchgehender Faden an keiner Stelle völlig abreisst. — Für die beiden, in dieser Anmerkung erörterten Punkte, sowie für Manches, was unsere Darstellung später zu berühren haben wird, finden sich die Belege in dem schönen litterarischen Denkmal, das J. H. Fichte seinem Vater gesetzt hat in dem „Leben und litterarischen Briefwechsel". Leipzig 1862. Vgl. darin z. B. über Fichtes Verhältniss zur „freien Rede", zum „Dialogischen" u. s. w. I. p. 186. 187. 413. vgl. mit II. p. 412. VIII. p. 6. seq. (Universitätsplan) mit Beziehung auf den Dialog zwischen Leser und Autor im sonnenklaren Bericht (sämmtl. Werke II. p. 335.) zwischen dem Geist und Ich in der Bestimmung des Menschen (s. W. II. p. 199.) u. Ä. den „Plan anzustellender Redeübungen" (Leben II. p. 4.) u. Ä. — Einzelne Zusammenstellungen von Fichte und Platon kommen oft vor, namentlich in den Fichtereden d. J. 1862. z. B. bei **Brandis** p. 11. **Trendelenburg** p. 28. J. B. **Meyer** p. 27. Hinsichtlich des Verhältnisses zu Kant erinnert auch **Zeller** Gesch. der Deutschen Philos. p. 601: „Er hat stets behauptet, seine eigene Philosophie sei nichts anderes als der richtig verstandene Kriticismus".

Das früheste characteristische Document von Fichte's Entwickelung sind die Aphorismen v. J. 1790 [1]), die uns einen unaufgelösten Conflict zwischen Herz und Verstand, Religion und Speculation vorführen. Jede der beiden hier mit einanderkämpfenden Seiten, die auch als Christenthum und Spinozismus zu bezeichnen sind, hat ein gewisses, keine ein ausschliessliches Verwandschaftsverhältniss zum Platonismus. Aus dem Christenthum hat der damalige Fichte die Tendenz vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen, vom Endlichen zum Ewigen, vom Sachlichen zum Persönlichen, aus dem Spinozismus dagegen den deterministischen Zug beibehalten. So arbeiten in Fichte von früh an ein dem Platonismus verwandter, und ein ihm abgewandter Factor mit und gegeneinander; der Platonismus selbst, in unmittelbarer Gestalt erscheint aber nicht dazwischen; und zu einer Ausgleichung solchen Conflictes kommt es noch nicht.

In diesen Conflict bringt die tiefererfasste Kantische Philosophie Ausgleichung, indem sie den bei Spinoza universell gefassten Determinismus auf die Erscheinungswelt einschränkt, und somit die sittliche Freiheit des Menschen wiedergewinnt, die nach den Aphorismen der Verstand beseitigen musste, ohne dass das Herz sich von ihr loszureissen vermocht hätte [2]). Durch diese Ausgleichung wuchs in Fichte gleichzeitig sowohl das dem Platonismus zu- als das demselben abgewandte Element. Fichte näherte sich hiermit der Ethik Platons, in dem er sich nur um so mehr von der platonischen, die Ethik doch

---

[1]) Sämmtl. Werke V. p. 1. seq. coll. Vorrede p. VI—VII.

[2]) Es genügt diese Andeutung, um anschaulich zu machen, dass Fichte auf einem ganz anderen Wege für die Annahme der Kantischen Auffassungen vorbereitet worden ist, als auf welchem Kant selbst sie gefunden hat. Ein theoretisches Problem machte Kant zu Dem, was er für die Geschichte der Philosophie geworden ist. Fichte wurde Kantianer durch die Lösung, die er für das sittliche Grundproblem bei Kant zu finden glaubte. Dem entspricht es auch ganz, wenn wir Kant durchweg als den überlegenderen, Fichte als den energischeren Geist finden.

auch so wesentlich mitbegründenden Metaphysik entfernte [1]). An die „Herrenlosigkeit der Tugend" durfte und musste er fortan glauben, aber wenn Platon der Erscheinungswelt nur grade soviel Wahrheit und Gesetzmässigkeit vindicirte, wie sie Antheil an der Idee besass so besass dieselbe hier eine für das Subject erkennbare Gesetzmässigkeit, ohne dass sich darin unmittelbar das Ding an sich offenbart hätte.

Erst das dritte Stadium in Fichtes Entwickelung lässt deren characteristische Eigenthümlichkeit vollständig hervortreten [2]). Der bei Kant vorgefundene Ichgedanke wird in einer Weise fortgebildet, die über dessen ursprüngliche Absicht hinausging, und sehr begreiflicher Weise von Kant desavouirt wurde, da sie eine völlige Umgestaltung seiner ganzen Grundanschauungen mit Nothwendigkeit herbeiführte. Diese Desavouirung von Seiten Kants könnte man mit der bekannten Lysisanecdote bei Plato vergleichen, wenn diese letztere überhaupt nur mehr Beachtung verdiente. Wichtiger ist es jedenfalls zu bemerken, dass diese neue Bahn Fichte's wiederum einerseits noch weiter vom Platonischen ab, anderseits näher an dasselbe heranführte, wie die früheren Stadien. Mit der Beseitigung des Dinges an sich war der Idealismus zum vollkommensten Subjectivismus geworden, und mit dem Verschwinden der letzten Beziehung zum Objectivismus riss zugleich nach dieser Seite hin diejenige zum Platonismus vollständig ab.

Anderseits eröffnete sich eben damit die Welt des Ueber-

[1]) Das bezeichnende Document dieses Stadiums ist der Versuch einer Kritik aller Offenbarung. (Sämmtl. Werke V. p. 9. seq.) Anerkennung für die Erhabenheit des classischen Alterthums findet sich daselbst p. 29. not. P. 30. heisst es: „an diesem Punkte stehend verzeiht man der kühnsten Phantasie ihren Schwung, und wird mit der liebenswürdigen Quelle aller Schwärmereien der Pythagoräer und Platoniker, wenn auch nicht mit ihren Ausflüssen völlig ausgesöhnt". Andere Beziehungen auf das Alterthum, allgemeinerer Art, finden sich nachgewiesen Biographie I. p. 28. (geringer Einfluss der Alten von der Schule her) p. 114. (die Alten als Lieblingsautoren) II. p. 7. (als Stylmuster.)

[2]) Man vergleiche zu allem Folgenden die treffliche Darstellung und Beurtheilung Fichtescher Gedanken in Löwes Monographie. Stuttgart 1862.

sinnlichen [1]) bei Fichte in einem für Kant unmöglichen Umfang, nicht bloss für die practische sondern auch für die theoretische Vernunft, und die Begriffe Sinn, Erfahrung sowie viele ähnliche oder damit zusammenhängende rücken in Folge davon der platonischen Auffassung in erheblichem Grade näher [2]). Wenn Fichte sein Princip des Ichs nicht als Grundsatz sondern als Grundthat, nicht als Thatsache sondern als Thathandlung beschreibt, so hat dasselbe in dieser Bestimmung eine gewisse unläugbare Familienähnlichkeit mit jener Urthat der einzelnen Seele in der vorzeitlichen Ideenschau, an welche Plato in theoretischer wie practischer Hinsicht das ganze Bestehen und Ergehen der Seele geknüpft hatte. Und wenn Fichte sein absolutes Ich so sehr als Erstes und Letztes beschreibt, dass es auf eigenthümliche Weise die causa movens und die causa finalis in sich verschmilzt, und wenn er dasselbe als Norm sogar noch über dem Begriff des Seins aufstellt: so erinnert alles Dies an die platonische Idee des Guten. Und wenn Fichte sein absolutes Wissen aus Sein und Werden construirt, so treten uns damit die alten platonischen Gegensätze, obschon in einer ganz neuen, entscheidenden Bedeutung entgegen. Ferner, was Fichte über die innere und äussere Existentialform des Absoluten sagt,

[1]) Kants Verhältniss zum Uebersinnlichen bezeichnet Fichte „als ein höchst anstössiges Resultat" (vgl. Löwe a. a. O. p. 20.). In der That! hat sich das Ich auch bei Kant noch gar nicht als die rein geistige Macht gefunden, die Alles aus sich selbst setzt, sondern hängt noch zu genau mit den leidenden Eindrücken der Sinnlichkeit zusammen.

[2]) Bis in die Terminologie hinein lässt sich die Annäherung an Platon verspüren. So ist z. B. von Ideen „im eigentlichen und strengen Sinne des Worts" die Rede. Vgl. Löwe p. 97. Auch Heyder Die Lehre von den Ideen. 1874. p. 115. urtheilt: „dass das Fichtesche System — der letzten Grundlage nach eine Ideenlehre war. Fichte selbst nennt sie unseres Wissens nicht so, und hat überhaupt über die Natur der Idee sich nicht weiter verbreitet. — — Wenn wir dessungeachtet von einer Ideenlehre Fichtes sprechen, so sind wir dazu dadurch berechtigt, dass das System von der Idee des absoluten Ichs ausgeht — und zu derselben zurückkehrt". Den Unterschied von Platon erblickt Heyder dabei theils in der Ableitung der Grundformen des Denkens und der praktischen Thätigkeit aus der obersten Idee, theils in deren Nicht-hypostasirung. Vgl. rücksichtlich der Methode p. 123. und des allgemeinen Geschicks jeder Ideenlehre p. 125.

erinnert an die philonische Logoslehre, und seine Dreitheilung der Realität an eine entsprechende Trichotomie Plotins. Vollends die ethischen Constructionen Fichtes lassen sich vielfach in Parallele mit Platonischem setzen. Aber bei keinem dieser Punkte, die ein positives Zusammentreffen mit Plato enthalten, darf doch auch die tiefgreifende Differenz übersehen werden. Die einzelne Seele und ihre praeexistente Urthat bei Plato ist etwas ganz Anderes als das Fichtesche Ich, und nicht minder gilt Dies von Platos Idee des Guten: im platonischem Bilde stehen die vielen einzelnen Seelen für sich, neben den vielen einzelnen Göttern sowohl wie neben der Mehrheit der Ideen; das Fichtesche Ich dagegen ist collectivisch allgemein, ist absolut. Trotz der auf beiden Seiten beabsichtigten Zusammenfassung des Finalbezugs mit der Beziehung auf die causa movens, herscht doch bei Plato ebensosehr der erstere, wie bei Fichte die letztere vor. Die platonische Idee ist ein Muster aller Muster, das Fichtesche Ich ein Quell aller Quellen. Demgemäss bezeichnet jene denn auch dasjenige Sein, dem trotz der lebendigen Fülle seines Inhalts ewige Ruhe, trotz seiner Allgemeinheit ideale Bestimmtheit aufgeprägt ist, das Fichtesche Ich dagegen soll reine Thätigkeit sein, und weist jede Ruhe als Tod, jede Bestimmtheit als Endlichkeit, nicht bloss jede Persönlichkeit, sondern auch jede Substantialität, jedes Selbstbewusstsein und überhaupt jede Selbstheit von sich ab, wie es denn auch das Sein nur als ein Gewirktes und Endliches, nur als ein Negatives und Sinnliches kennt, nur als die Gränze des freien Construirens, nur als das Produkt der Selbstbeschränkung der absoluten Thätigkeit, „als die centripetale Stauung des sonst schlechthin centrifugalen Absoluten“ [1]). Bei beiden Philosophen begegnet uns das Bild eines an sich ins Unendliche stürzenden Stroms, der erst durch das Eingreifen einer zweiten Seite zu Bestand und Bestimmtheit gelangt. Aber dieses Bild repräsentirt bei Plato die für sich gedachte Sinnlichkeit, die erst durch die Ideenwelt uud deren Ruhe und Bestimmtheit Antheil an ewiger Wahrheit und zeitlichem Bestande erhält; bei Fichte dagegen sein geistig gedachtes Absolute, aus dessen Selbstbe-

[1]) Vgl. Löwe a. a. O. p. 42.

schränkung allein die Ruhe und Bestimmtheit, die Endlichkeit und der Tod erklärt werden soll. Ausser der absoluten Beschaffenheit einerseits und der geistigen anderseits haben Platos und Fichtes Principien Nichts mit einander gemein, als höchstens noch die gleiche Schwierigkeit, die für Beide sofort eintritt, nachdem sie ihr Absolutes gesetzt haben, die Schwierigkeit nämlich, ausser dem Absoluten noch irgend etwas Anderes als möglich, nothwendig oder wirklich zu setzen. Ja! es ist interessant zu bemerken, wie bei Fichte in Entwickelung seines Begriffs vom absoluten Ich, eben weil er ein über Kant hinausgegangener ist, alle spinozistische und somit beziehungsweise auch antiplatonische Elemente fortdauernd nachwirken, wohin wir namentlich die Gleichsetzung von Bestimmtheit mit Endlichkeit und Negativität rechnen müssen [1]), während allerdings zu gleicher Zeit die nach Kant entworfene Fassung des Absoluten als Thätigkeit, Fichte noch bestimmter von Spinoza als von Plato entfernt, sofern Letzterer die Idee doch auch Thätigkeit sein lassen möchte, wennschon an ihr gegenüber der Sinnlichkeit vorwiegend das Moment der Ruhe hervortritt, und sofern er jedenfalls in seinem Urheber der Begränzung neben den Gränzen dem Momente der Thätigkeit ungleich mehr gerecht wird, als wie Spinoza von seinem Standpunkte aus je vermocht hätte.

Das soeben Bemerkte bestätigt sich an der Weiterentwickelung der bisherigen Gedanken. Schon nach dem Bisherigen versteht es sich leicht, dass Fichte sein Princip noch lieber als Wissen denn als Ich, durch das verbum statt durch das pronomen bezeichnete, ja, dass er von diesem Wissen alles Selbstbewusstsein ausschliessen musste, nur um davon jedes Selbst, jeden dunklen Punkt der Ruhe aus dem lichten Bilde unbedingter Bewegung fernzuhalten. Da indessen eben dieser Punkt doch auch nicht ganz vernichtet werden konnte und sollte, so blieb Nichts übrig als ihn dem Wissen zum Voraus zu setzen, und Dies geschieht nun, wenn uns beschrieben wird, wie ein absolutes Bestehen oder ruhendes Sein gewissermassen jenseits

[1]) Zur Kritik vergl. auch hier Löwe a. a. O. p. 34. wo auch an ein schönes Wort Hamanns erinnert wird.

alles Wissens mit dem absoluten Werden oder der Freiheit zusammentritt, um sich gegenseitig zu einer Einheit, zu einem neuen Wesen zu durchdringen, welches alsdann eben das Wissen als solches, als ein absolutes Tale constituirt [1]. Wir erhalten hier also an allerfrühster Stelle des Systems ein absolutes Sein, ein Sein, das bei aller Verschiedenheit von dem Kantischen Dinge an sich, zu dessen Beseitigung die ganze Entwickelung ja überhaupt nur angehoben hatte, mit Diesem trotz aller Umkleidungen oder richtiger Entkleidungen desselben insofern doch eine merkwürdige Aehnlichkeit besitzt, als es gleichfalls mit Nothwendigkeit und doch als unfassbar, unbestimmbar u. s. w. vorausgesetzt wird; und wir erhalten ebenso auch ein der Freiheit Entgegengesetztes, durch das wir in modificirter Gestalt auf die allerfrüheste Phase des Fichteschen Philosophirens zurückversetzt werden. Dabei ist Aehnlichkeit und Unähnlichkeit dieser Fichteschen Construction mit Platonischem leicht zu bestimmen. Aus Sein und Werden construirt Plato die wirkliche Welt, wie Fichte das Wissen. Für Fichte giebt es keine wirkliche Welt als durch das Wissen. Und Plato kennt keine Wirklichkeit als die das, was sie ist, durch Theilnahme an der Idee ist. Bis hierher möchte die Aehnlichkeit das Uebergewicht über die Unähnlichkeit haben, und selbst das nie ganz aufgelöste Widerstreben der Materie gegen die Idee bei Plato lässt sich mit der Fichteschen Voraussetzung des Seins vor dem Wissen zusammenstellen. Aber durchaus unplatonisch ist in diesem Fichteschen Gedanken das scharfe Auseinandertreten von objectiver und subjectiver Seite, diese Nachwirkung des Kantischen, die Fichte zugleich eine grössere Aehnlichkeit mit vor- und nach-platonischen als wie mit platonischen Gedanken ertheilt. Oder erinnert es nicht einerseits an die Eleaten, wenn die Wissenschaftslehre zerfallen soll in eine Vernunft- oder Wahrheitslehre, und in eine, zwar wahre aber

[1]) Vgl. Löwe p. 46. seq. wo auch nach Erdmanns Vorgang gezeigt wird, dass die frühsten Anfänge dieser Wendung schon 1794. liegen. Wie wenig übrigens Fichte von einer festen Terminologie im Sinne der Schule hielt, ist bekannt. Dies erschwert oft das Verständniss des Einzelnen, begründet aber eine unläugbare Aehnlichkeit mit Platons Art.

dennoch nur Erscheinungs- und Scheinlehre [1]), wenn also Gott oder der Absolute, und zwar nur er, ausser ihm aber nur der absolut wie Gott, weil die Erscheinung Gottes seiende Verstand sein soll, Sätze, welche Fichte ausserdem für die schärfsten erklärt, die er aufzutreiben vermöge, um das Wesen des transcendentalen Idealismus auszudrücken [2]); während dagegen anderseits das Wissen, wie wir schon oben aussprachen, uns beschrieben wird als ein nur ins Geistige übersetzter heraklitischer Strom. Dass aber dabei diejenige innere Einheit der Idee fehlt, durch welche Platon diese beiden Gegensätze zu vermitteln sucht, das zeigt sich auch darin, dass bei Fichte jene innere immanente, und die äussere emanente Existentialform des Absoluten grade so äusserlich nebeneinander stehen, wie der doppelte λόγος des nach dieser Seite nur eine Abschwächung Platos darstellenden Philonismus [3]). Ja! es bemächtigt sich des Fichteschen Geistes in dieser Wendung strenggenommen der Zug eines abstracten Mysticismus, den wir bei Plotin als letzten Auswuchs des Platonismus kennen gelernt haben, wenn wir von einem Absoluten vor allem Wissen hören, oder auch von einer Dreitheilung des Begriffes der Realität (im Sinne des auf sich Beruhens), in welcher das lebendige Beruhen auf sich in schlechthin einfacher Einheit, als reines Sein oder Hyperabsolutes oben an steht, in der Mitte das lebendige Beruhen auf sich in synthetischer Einheit der Urdisjunction, oder die absolute Seinsform, das formale Sein der Erscheinung, der Ichheit, des absoluten Wissens u. s. w., und endlich unten an das endliche Sein oder Ding, als todtes Beruhen auf sich selbst, als caput mortuum des Lebens, eine Eintheilung, welche sich ganz füglich zusammenstellen lässt mit der plotinischen Trichotomie von Ἓν νοῦς und ψυχή. [4]).

Wir haben bisher vorwiegend die theoretische Seite an Fichte's Philosophiren in's Auge gefasst: etwas ganz Analoges

[1]) vgl. Löwe p. 62.
[2]) vgl. Löwe p. 69. 70.
[3]) vgl. Löwe p. 61.
[4]) Vgl. Löwe p. 48. not. 5.; 71. 73. 74. der auch die Annahme eines hierin von Schelling auf Fichte ausgeübten Einflusses zurückweist, dagegen Spinoza als Vermittler plotinischer Tendenzen anerkennt.

wie bei ihr ergiebt sich aber auch rücksichtlich der practischen Seite desselben. Der organische Zusammenhang zwischen diesen beiden Seiten spricht sich besonders deutlich an den religiösen Begriffen aus. Ein religiöspractisches Problem hatte Fichte, wie wir gesehn haben, zn Kant hingetrieben, und der Anschluss an Kant wirkte eine Zeit lang grade nach dieser Seite in beruhigendem Sinne auf Fichte. Die Kritik der Offenbarung rechtfertigte aus einer Theorie des Willens die religiösen Begriffe, und der ungefähr in Kantischer Weise gefasste Gottesbegriff stand in vollkommner Freundschaft mit der Freiheit des einzelnen Subjects. Aber diese letztere für und durch den Kantischen Standpunkt zurückgedrängte Frage mussse in demselben Maasse wieder hervortreten, in welchem Fichte überhaupt über Kant hinausging. Dies Letztere aber geschah, je vollkommner aus der Vorstellung des einzelnen endlichen Subjects sich diejenige des allgemeinen, absoluten Subjects entwickelte, je vollkommner als der èigenthümliche Standpunkt Fichte's der Absolutismus heraustrat. Denn durch die Art, wie Fichte das Absolute fasste und betonte, beseitigte er den Kantischen Primat des Practischen vor dem Theoretischen, und seine Ethik erhielt damit die Ausdehnung ihres Umfangs sowie die Intensität ihrer Postulate, die beide gleich sehr für sie characteristisch sind. Denn dies Absolute ist; es erscheint als Wissen; dies Wissen ist selbst ein absolutes Handeln, das Handeln nach seiner absoluten Grundgestalt. Ihm ist es wesentlich, sich in einer Reihe einzelner Acte [1] (des Verstehens) abzusetzen, und schon darin allein liegt die Möglichkeit von Objecten, auf die gehandelt werden kann, von endlichen Subjecten die handeln können, sowie der Zweck, ohne den das Handeln in seinen einzelnen Acten sich ins Unendliche verlieren würde. Es entspringt hieraus der ganze Ernst, der die Fichtesche Ethik durchdringt, und ihr in allen ihren Einzelbestimmungen ihren idealen, theoretischen, paedagogischen, aristokratischen Grundcharacter aufprägt. Zugleich geräth aber hierdurch die Freiheit des einzelnen Subjects gegenüber dem zwar immer als lebendig und handelnd, doch aber auch mit ganzem Nachdruck

[1]) Vgl. Löwe p. 69. seq.

als unpersönlich gedachten Absoluten, gegenüber der sittlichen Weltordnung, diesem ordo ordinans, der freilich Alles umfasst und zwar nach sittlichen Gesichtspunkten umfasst, in eine höchst bedenkliche Spannung des Gegensatzes. Und kaum kann es nach der ganzen Energie des Fichteschen Geistes noch überraschen, dass er zum mindesten ebenso bestimmt, wie er den Einzelnen in seiner sittlichen Verantwortlichkeit aufrecht erhält, die Forderung betont, alles Einzelne aus der Selbstsucht seines Eigen- und Scheinlebens in das volle Leben und die volle Liebe Gottes zu Grunde gehen zu lassen. Der Spinozismus, wenn auch freilich in einer wesentlich veränderten Gestalt bemächtigt sich Fichte's in demselben Maasse, in welchem er die Kantische Sphäre hinter sich lässt, und seine Ethik erinnert in Folge dessen schliesslich noch ungleich mehr an Heraclit und die Eleaten, an Philo und Plotin als an Platon [1]). Fichte stellt s e i n e, eigentlich akosmistische Auffassung wohl der Stoa als Atheismus gegenüber, aber der Grundbegriff des bei ihm unabläugbaren Pantheismus hebt das Gewicht dieser ganzen Unterscheidung doch fast vollständig wieder auf.

So lässt sich Fichtes Verhältniss zum Platonismus kurz dahin zusammenfassen: er besitzt zu Diesem unsprünglich eine grosse Wahlverwandschaft, vornämlich durch die Richtung auf das Uebersinnliche in theoretischer, auf die Freiheit in practischer Hinsicht. Aber der letztere Zug kämpft bei ihm fortwährend mit dem namentlich durch den Einfluss Spinozas sich immer wieder herstellenden Determinismus, und der erstere überwindet den Sensualismus und Empirismus, von dem selbst in Kant noch ein Rest stehen geblieben war, nur indem er in das entgegengesetzte Extrem eines intellectualistischen Apriorismus umschlägt. Nun fehlt es freilich, wie wir wissen, auch in Platon keineswegs an allen deterministischen und constructiven

[1]) Als platonisirende Gedanken heben wir es hervor, wenn „die Liebe als der wahre Character des Lebens" gilt, wenn dem Gelehrten die Führerschaft im Culturleben zugesprochen wird; wenn wir von unserm Handeln jeden Zweifel ausschliessen sollen, wie wir auch forschen sollen nur aus Pflicht. Auch die sittliche Abschätzung des Leibes, der Glücksgüter, der grossen Gemeinschaftskreise darf hierher gezogen werden.

Elementen, aber sie erhalten doch bei Platon nie dasjenige Uebergewicht über die ihnen entgegengesetzten Richtungen, in dem wir sie bei Fichte erblicken. Diese einzelnen Abweichungen von Platon weisen indessen selbst noch weiter hinaus auf die Grunddifferenz, die bei Fichte, als modernem Denker, in seinem aus Kant und über Kant hinaus entwickeltem Subjectivismus liegt, einem Subjectivismus, der selbst da, wo er sich wiederum zu einer gewissen Art von Objectivität, um nicht zu sagen Realität zurückwendet, doch nicht sowohl bei Platon selbst als vielmehr bei solchen Standpunkten anlangt, die zwar zum Platonismus in Beziehung stehen, sich aber doch theils noch nicht, theils nicht mehr auf der eigentlichen und vollen Höhe des Platonismus bewegen. Nach allem Diesem kann man sich auch hier des Eindrucks nicht erwehren, als ob eine vollständigere Bekanntschaft [1]) und richtigere Auseinandersetzung [2]) mit dem Platonismus Fichtes System hätte wesentlich umgestalten, eben damit aber auch zu noch höheren Ansprüchen auf Wahrheit, zugleich zu einem vollständigeren Ausdruck seiner eigenthüm-

[1]) In der Staatslehre v. J. 1813 wird auf Plato Rücksicht genommen: sämmtl. Werke IV. p. 504. p. 505. auf Sokrates in einem sehr bedeutsamen Zusammenhange p. 570.

[2]) Die grösste Anerkennung für Platon, die ich bei Fichte finde, enthält die Anweisung zum seligen Leben an derjenigen Stelle, die Platon und Jacobi als Exemplare der dritten Weltansicht mit den Worten characterisirt: „Durch höhere Moralität allein — ist alles Gute, in die Welt gekommen. In der Litteratur finden sich, ausser in Dichtern zerstreuet, nur wenig Spuren dieser Weltansicht: unter den alten Philosophen mag Plato eine Ahndung derselben haben, unter den neueren Jacobi zuweilen an diese Region streifen“ (sämmtl. Werke V. p. 469.). Wenn aber Fichte nicht ohne Grund fürchtete, dass schon Jacobi dies „unrecht verstehen“ könnte (vgl. Brief an ihn in der Biogr. II. p. 178.), wie viel weniger wird man diese Abschätzung Platons für ausreichend ansehen können. Man vergleiche damit die historische Anmerkung in dem System der Sittenlehre (v. J. 1812.) nachgel. Werke III. p. 42., wo die Unterscheidung des objectiven und reinen Wissens bei Platon anerkannt, aber die Klarheit wegen Unterscheidung der beiden objectiven Weltformen der Welt als Freiheitsprodukt, der praktisch zu erschaffenden, und der schlechthin ohne alle Beziehung auf Freiheit gegebenen empirischen, vermisst und mit der sehr characteristischen Wendung geschlossen wird: „Bin ich darum Platoniker? Ich glaube wohl mehr zu sein“.

lichen Tendenzen hätte bringen müssen, als wie er Dies Beides jetzt erreicht hat, wo der Einfluss Spinozas und Kants den platonischen überwiegt. Wahrscheinlich würde ihm unter der Voraussetzung einer solchen Umgestaltung dann auch eine noch befriedigendere Stellung sowohl zur Kunst als auch zur Natur ermöglicht sein, die zugleich eine Annäherung an Platon auch auf diesen Gebieten zur Folge gehabt hätte. Jetzt erinnern Fichtes kunstphilosophische Gedanken [1]) mehr in ihren Schwächen als durch irgendwelche Stärken an Platonisches; hinter den kantischen bleiben sie an Kenntniss des Materials, an Fruchtbarkeit der Gesichtspunkte zurück. Die Natur aber, wird zwar nicht mehr unter dem überwiegenden Gesichtspunkte eines zu überwindenden Widerstandes, sondern unter demjenigen eines zu bearbeitenden Objects gefasst: aber als Ausdruck von Ideen — nach Platons Art — gilt sie Fichte doch auch noch nicht, jedenfalls nicht von Anfang an. Und mit Platons Naturphilosophie besteht daher höchstens in der Handhabung der constructiven Methode eine annähernde Gemeinschaft.

Grade nach diesen beiden Seiten hin, sowie nach der religiösen, liegt nun aber auch der Fortschritt, den die weitere Entwickelung der Deutschen Philosophie in Schelling gemacht hat.

Keiner unter allen spätergekommenen Philosophen verdient in solchem Maasse, wie Schelling, den Namen eines zweiten Platon. Wenn auch er ihn nicht in derjenigen Vollkommenheit verdient, in welcher eine solche Namensübertragung überhaupt möglich ist, so liegt dies allerdings mehr noch als in irgend welchen anderen Ursachen in dem Umstande, dass Schelling der ihm zugefallenen Aufgabe gegenüber nicht ganz das Gleiche geleistet hat, wie Plato gegenüber der seinigen. Aber die Aehnlichkeit der Aufgabe selbst bleibt auch dabei bestehen, die Aehnlichkeit der zur Lösung aufgebotenen Mittel, sowie auch die Aehnlichkeit in der Grösse des mit solchen Mitteln auf beiden Seiten erreichten Erfolgs [2]).

[1]) Vgl. darüber Biographie I. p. 223. sämmtl. Werke VIII. p. IX. Zimmermanns Geschichte der Aesthetik p. 552—572. Schon Solger kritisirte Fichtes aesthetische Stellung scharf.

[2]) Selbst Zeller (Deutsche Philosophie p. 648.) sagt: können wir

Dies Verhältniss tritt schon an den persönlichen, und noch mehr an den litterarischen Beziehungen der beiden Männer heraus. Beide vermochten ein langes, und schon nach den allgemeinsten Zeitverhältnissen als inhaltreich zu bezeichnendes Leben in den Dienst der Philosophie zu stellen; jeder von ihnen erlebte eine der beiden grössten Epochen in der Geschichte der Philosophie, denen keine dritte als völlig ebenbürtig zur Seite tritt; und beide hatten demgemäss vor sich einen Lehrer, den sie auf das Innigste zu verehren nicht aufhörten, auch nachdem sie bereits über seinen Standpunkt hinausgegangen waren, zur Seite aber bedeutende Genossen, die in Kampf und Wettstreit sie bald zu fördern, bald zu hemmen, immer aber zu neuer eigener Entwickelung anzuregen im Stande waren. Theilte auch z. B. Fichte mit Ausnahme der verschiedenen Lebensdauer diese Voraussetzungen mit Schelling, so war doch auch schon diese Eine Verschiedenheit für Schelling eine seltene, an Platon erinnernde Gunst des Schicksals. Theilte auch z. B. Kant die Longaevität mit Schelling, so war doch Kants Zeitalter nicht entfernt so reich an erhebenden Einwirkungen der verschiedensten Art, wie dasjenige Schellings oder dasjenige Platons. Darin aber besteht nun doch schon gleich hier eine beachtenswerthe Differenz zwischen Schelling und Platon, dass das persönliche Leben des Ersteren tiefer in eine leidenschaftliche Polemik gegen Andere, tiefer in eine gewaltsame Umgestaltung der eigenen Stellungen, hineingerissen worden ist, als wie wir Dies von dem Leben Platons annehmen zu dürfen glauben. Zwar fehlt uns in letzterer Hinsicht die Möglichkeit, das Einzelne in beglaubigter Weise zu verfolgen, aber in der von uns eingehaltenen Allgemeinheit ergiebt es sich doch auch nach der persönlichen Seite mit aus der litterarischen Vergleichung Beider.

Denn eben diese zeigt uns in gleicher Weise eine solche Parallele. Seit Platon hat kein philosophischer Schriftsteller über das Wort eine solche Herrschaft ausgeübt, wie Schelling. Als ächter Philosoph, im Sinne Platons, beherrschte er dasselbe;

---

auch den Deutschen Philosophen dem griechischen weder an geistiger Grösse noch an geschichtlicher Bedeutung gleichstellen, so ist er ihm doch verwandt genug, um einer analogen Beurtheilung zu unterliegen".

nicht nur mit den eigenthümlichen Gaben des gelehrten und speculativen Forschers, sondern auch mit denjenigen des hervorbringenden Dichters [1]). Seine litterarische Grösse erscheint uns jedes Mal, so oft sich diese beiden Richtungen miteinander in ein harmonisches Verhältniss gesetzt haben, während gelegentlich auch wohl in Schellings Schriften bald der Dichter den Forscher stört, bald der Forscher sich allzuweit vom Dichter entfernt. In beiden Beziehungen erinnert also Schelling auffallend an Platon, nur dass eben bei Diesem die Fälle des harmonischen Gleichgewichts häufiger und bedeutsamer, diejenigen der einseitigen Störung desselben dagegen seltener und einflussloser sind, als wie bei Schelling.

Wir können als Beleg dafür die beiderseitige Stellung zur mündlichen Mittheilung ihrer Gedanken sowie die von ihnen für die schriftliche Mittheilung gewählte Form betrachten. Beide haben sowohl durch das mündliche wie durch das schriftliche Wort zur Verbreitung ihrer Gedanken gewirkt. Aber bei Platon ist doch, wie es scheint, das erstere gegen das zweite zurückgetreten, während man bei Schelling allen Ernstes zweifeln kann, ob nicht umgekehrt die Macht und Wirkung der persönlichen Rede diejenige der schriftstellerischen noch überboten hat. Man wird unbedenklich so urtheilen, dürfen, sobald man nur zugleich beachtet, dass von beiden Seiten her das Verhältniss sich noch in eigenthümlicher Weise verändert. Wir kennen nämlich Platos Klagen über die Nachtheile der schriftlichen Rede gegen die mündliche, aber wir wissen auch zugleich, mit welchem Ernste Platon gestrebt, mit welchem Erfolge er erreicht hat, mit den möglichst geringen Nachtheilen der Schrift die Vorzüge der mündlichen Rede im dramatischen Dialog zu vereinigen. Schellings mündliche Vorträge sollen dagegen selbst nur Vorträge eines aufgeschriebenen, und vorher vielfach überdachten Wortes gewesen sein und auf diese Vorträge beziehen sich in verschiedener Weise seine litterarischen Arbeiten voraus und zurück. Auf diese Weise hat also Schelling selbst in seinen mündlichen Vorträgen sich nicht ganz von den Fesseln

---

[1]) Vgl. die treffende Vergleichnng Schellings mit Goethe in Stahls Philos. des Rechts I. p. 252. (ed. 1. 1830.)

wie von den Vorzügen der Schrift entfernt, während Plato auch selbst durch seine Schriften noch gewissermassen mündlich zu uns redet. Die Aehnlichkeit zwischen ihnen besteht mithin darin, dass Beide mit ihren Darstellungen sich auf einem Grenzgebiet mündlichen und schriftlichen Unterrichts zu bewegen pflegen, bei Platon entstehen aber eben dadurch seine grossen philosophischen Kunstwerke, während Schelling nur ausnahmsweise sich bis zur Nachahmung des platonischen Dialogs erhebt, offenbar, weil es seinem in rastlosester Fortentwickelung befindlichen Geiste nicht auch zugleich gegeben war, die ihn erfüllenden Conceptionen mit der künstlerischen Klarheit einer Platon zu objectiviren [1]).

[1]) Auf Schellings Gedichte, darunter das edelsteinartige Lied (Sämmtl. Werke I. Abth. X. p. 437.) sowie auf die gelegentlich gewählte Briefform gehen wir hier nicht ein. Höchst interessant sind aber die beiden Dialoge, Bruno und Clara, auch schon nach der litterarischen Seite; jener vor, dieser nach der Zeit des Schleiermacherschen Platons geschrieben. Ersterer (Werke I. Abth. IV. p. 213. vgl. dazu das in der Vorrede Angeführte) weist schon durch seinen zweiten Titel auf Timaeus p. 385. sowie später p. 225. 242. auf Phaedrus p. 251. und Philebus p. 217. hin. Die Nachahmung des Platonischen muss im Ganzen als eine gelungene gelten, obschon sie auch nicht ganz frei von Steifheiten ist, und tieferliegende Feinheiten des platonischen Dialogs unberührt lässt. Schelling wollte ursprünglich diesem Dialoge andere folgen lassen, zog es aber nachher vor, einen Theil des dafür bestimmten Ideenstoffes „nach Abziehung seiner symbolischen Form“ mitzutheilen. Dies Fallenlassen des Dialogs von Seiten Schellings ist aber um so mehr eine beachtenswerthe Thatsache, als Schelling bei derselben Gelegenheit, wo hiervon die Rede ist, die dialogische Form für die „höhere“ erklärt, „für die einzige, welche die bis zur Selbstständigkeit ausgebildete Philosophie in einem unabhängigen und freien Geiste annehmen kann“, die „stets ihren Werth und Zweck in sich habe, und Das, was seiner Natur nach der Gemeinheit unzugänglich sein soll, derselben auch schon äusserlich entziehe“. (Vorbericht zur Philosophie und Religion. 1804. Werke Abth. I. VI. p. 13.) Auch nachdem Schleiermachers Platon und die Weihnachtsfeier erschienen, und wie schon die von letzterer gegebene Recension (Werke Abth. I. VII. p. 488.) beweist, nicht ohne bedeutenden Eindruck auf Schelling vorübergegangen waren, liess Schelling die wiederaufgenommene dialogische Arbeit zum zweiten Male fallen, sodass die Clara (W. Abth. I. IX. p. 1.) jetzt in ihrer Torsoartigen Gestalt vor uns liegt, von der man nicht weiss, ob man mehr das in ihr Vorhandene bewundern oder das uns Ver-

Denn eben das ist nun doch das Characteristischste, was wir an Schellings Eigenthümlichkeit auch nach der sachlichen Seite hervorzuheben haben, dass dieselbe vom ersten bis zum letzten Athemzuge einen unablässlichen Kampf, ein Weiterstreben über jedes einmal erreichte Ziel, eine zusammenhängende Kette der bedeutsamsten Selbstverbesserungsversuche darstellt. Schelling hat sich zuerst mit Fichte unter Kants Fahne gestellt, und ist dann eine Weile bei Jenem geblieben, als Dieser die Gemeinschaft mit Fichte aufhob. Eine analoge Krisis schied Schelling und Hegel von Fichte. Es erfolgte später Hegels Lossagung von Schelling, aber Schelling war es vergönnt, auch der vollendeten Entwickelung von Hegel gegenüber noch einmal Stellung zu nehmen. Wir haben es hier nicht näher zu untersuchen, ob und wie weit persönliche Verirrungen und sachliche Irrthümer in den Lauf dieser für die Geschichte des menschlichen Geistes so bedeutsamen Ereignisse mitbestimmend eingewirkt. Nur hervorzuheben haben wir es hier, dass das Ganze von Schellings Entwickelung uns auf die Identität persönlicher Eigenthümlichkeit, auf eine nicht zu unterschätzende sachliche Continuität, und auf einen stetigen Fortschritt deutlich hinzuweisen scheint, weil ohne Beachtung dieser Hinweisung auch jede Zusammenstellung Schellings mit Platon nicht anders als einseitig und verfehlt ausfallen könnte; weil ohne dieselbe in dem Verhalten Schellings zu Platon entweder die Seite der sein ganzes Leben durchziehenden Einheit oder auch die characteristische Verschiedenheit der einzelnen Perioden übersehen werden müsste. Diese Einheit beruht theils auf der Verwandschaft der beiden Naturen, ihrer ursprünglichen Anlage nach, die unter den heterogensten Umgebungen sich dennoch mit der grössten Aehnlichkeit herausgestaltet hat, namentlich, was das harmonische Vorhandensein der für die philosophische Aufgabe gleich unentbehrlichen, an und für sich aber auseinanderstrebender, und daher selten in Einem Individium vorhandenen Geistes- und Herzenseigenschaften angeht; theils auf der

sagte vermissen soll. — Ein kleineres Gespräch satyrischen Inhalts (gegen Reinhold) steht s. W. Abth. I. V. p. 18–77. eine kurze Erörterung über den Dialog in der Philos. d. Kunst. ebenda. p. 653.

Analogie der Beiden geschichtlich zugefallenen Aufgabe, sofern Beide in berichtigender Weise die Gedanken eines Meisters fortzuentwickeln hatten, und zwar eines Meisters dessen Grösse in der Gleichmässigkeit bestanden hatte, mit welcher er vom genau erfassten Standpunkte der Wissenschaft aus die Idee des Absoluten eben sowohl nach Seiten ihrer transcendentalen Erhabenheit zu betrachten, wie nach Seiten ihrer Beziehung zu dem Gesammtgebiet menschlicher Erkenntniss, Sittlichkeit, Religion und Kunst, zu dem Gesammtgebiet der Natur zu verfolgen gewusst hatte. Keiner Epoche des Schellingschen Lebens fehlt es daher auch ganz an Bekanntschaft mit dem Sokratisch-Platonischen, an tiefliegender Anerkennung für Dasselbe; diese beiden Seiten sind vielmehr in einem immer zunehmenden Wachsthum während dieser verschiedenen Stadien geblieben, und grade das macht Schellings Entwickelung zu einem so interessanten Object für die Geschichte des Platonismus. Aber ein solches, stetig zunehmendes Wachsthum hinsichtlich der mit dem Platonischen übereinstimmenden Momente entspringt doch aus Nichts weniger als aus einem mehr oder minder willkührlichen und eben daher denn auch noch erst der gelehrten Vermittelung bedürftigen Reproductionsversuche auf Seiten Schellings etwa nach Art Ficins. Schelling folgte seiner eigensten Natur, als er von Kant aus über Kant, Fichte und Hegel hinausstrebte; er folgte nur derselben auch in seiner stets zunehmenden Uebereinstimmung mit Platon. Eben darum ringt sich diese Uebereinstimmung denn auch nur in einem ebenso gleichmässig gesteigerten Kampf mit der Ausgestaltung von Schellings eigensten, zum Theil weit entfernt von dem ganzen platonischen Gesichtskreise liegenden Gedanken durch, und bis zum letzten Augenblicke hin ist dieser Kampf ebensowenig ein definitiv abgeschlossener gewesen, wie Schellings Entwickelung überhaupt. Von Schellings grossen Erfolgen fällt ein gewisser Antheil auf sein positives Verhältniss zum Platonismus als mitwirkende Ursache zurück. Aber ebenso ist unter den Ursachen, die bei Schelling ein völliges Gelingen seiner grossen Unternehmungen verhindert haben, sicherlich auch die nicht in allen Beziehungen definitiv befriedigende Verwerthung des Platonischen mitaufzuführen.

Schon in den Erstlingschriften Schellings wird Platon einige Male und zwar mit nachdrücklicher Anerkennung berücksichtigt. Wie diese Schriften überhaupt nur Documente für Schellings elementarstes Stadium sind, so enthalten auch die platonischen Anführungen im Einzelnen Nichts von besonderer Bedeutung [1]). Aber die allgemeine Thatsache verdient doch immer einige Beachtung, dass wir Schelling von frühe an mit den platonischen Hauptgedanken bekannt und beschäftigt finden.

Erst mit der Schrift „über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt" (1794. Werke I. I. p. 85) tritt Schelling in die Geschichte der Philosophie ein, und diese, sowie die mit ihr zusammenhängenden Schriften (des I. Bandes) enthalten sofort bedeutsamere Berührungen mit Platon, Berührungen in Fragen, die grade für den damaligen Schelling von entscheidender Bedeutung sind. Erstens begegnet uns nämlich der Begriff der Ideenschau in seiner zunächst doch nur als nominell zu bezeichnenden Umwandlung zur intellectuellen Anschauung [2]), und in denselben Zusammenhange heisst es zweitens, dass in Platons unsterblichen Werken der wahre Begriff des Absoluten, *τὸ ὄν* als die heiligste Idee des Alterthums niedergelegt sei [3]). Für ihre beiden characteristischsten Hauptbe-

[1]) Die Dissertation über Genesis 3. berücksichtigt Platon wiederholt: Werke I. I. p. 4. 19. (den Kronosmythos aus dem Politicus) 21. (Philebus) 22. (Praeexistenz, Materie, das Böse). Der Aufsatz über Mythen u. s. w. ebenda p. 69. not. 1. spricht von Platons Stellung zur Mythologie: p. 71. not. 3. p. 73. 81. von Platonischen Details. Schulze, Garnier, Eberhard werden dabei aus der platon. Litteratur genannt. Vgl. aus Schellings Leben. In Briefen. Leipzig 1869. I. p. 25. 29. (Mythen.)

[2]) Vgl. dazu Erdmann's Grundriss p. 438.

[3]) In der Schrift „vom Ich als Princip der Philosophie" (1795.) a. a. O. p. 246. wünscht Schelling sich „Platons Sprache oder die seines Geistesverwandten Jacobis um das absolute Sein von jeder bedingten Existenz unterscheiden zu können. „Aber ich sehe", heisst es dann weiter, dass diese Männer selbst, wenn sie vom Unwandelbaren sprechen wollten, mit ihrer Sprache kämpften, und ich denke, dass jenes Absolute in uns durch kein blosses Wort einer menschlichen Sprache gefesselt wird, und dass nur selbsterrungenes Anschauen des Intellectualen in uns dem Stückwerk unsrer Sprache zu Hülfe kommt". In den „ph. Briefen über Dogmatismus und Kriticismus" (1795.) a. a. O. p. 309. not steht: „Während unser empirisches Zeitalter jene Idee ganz verloren zu haben

griffe erkennt somit hier in Schelling die absolute Philosophie deren Identität mit platonischen Auffassungen an. Ist dies aber schon an und für sich beachtenswerth, so wird es Das noch um so mehr, einmal, weil bei Fichte eine solche historische Zurückführung noch ganz fehlte, und sodann weil gleichzeitig mit dieser bei Schelling eine wichtige Modification in der Sache selbst vorliegt. Die precäre Rolle, die das Absolute bei Fichte in Folge seiner nie zu verläugnenden Herkunft von der subjectiven Seite spielt, findet hier nämlich von Anfang an keine Stelle durch das unmittelbare Ausgehen vom Absoluten [1]) wodurch für das letztere sofort das gleiche Verhältniss zu dem Objectiven wie zu dem Subjectiven gegeben ist und das Organ der intellectuellen Anschauung tritt von Anfang an in ein schär-

---

schien, lebte sie doch noch in Spinozas und Cartes' Systemen und in Platons unsterblichen Werken als die heiligste Idee des Alterthums (τὸ ὄν) fort, aber unmöglich wäre es nicht, dass unser Zeitalter, wenn es sich je wieder zu jener Idee erheben sollte, in seinem stolzen Wahne glaubte, dass vorher nie etwas dergleichen in eines Menschen Sinn gekommen sei". Vgl. ausserdem bes. p. 318. (Platons Sprache) p. 321. (Praeexistenz) p. 325. (Uebersetzung eines Ausspruchs von Condillac ins Platonische). In den „Abhandlungen z. Erl. des Idealismus der Wissenschaftslehre" (1796—97.) p. 356. wird das platonische ἄπειρον auf den Raum, das πέρας auf die Zeit, das κοινόν auf das Object bezogen. p. 406. heisst es: „Plato erschöpft sich in Worten, um es auszudrücken, dass die Ideen ein Seyn enthalten, das weit über alles empirische Daseyn hinweg reicht. Nichts destoweniger kann man noch heutzutage den Beweis hören, dass Platons Ideen wirkliche Substanzen seien, grade so wie Kants Dinge an sich. (Man s. Plessings Memnonium u. andre Schriften)" p. 445. (Meno.). Man vergl. dazu den Brief an Obereit (Aus Sch.'s. Leben I. p. 88.)

[1]) Schon in den Titeln der Schriften spiegelt sich diese Stellung aufs Deutlichste. Die Möglichkeit einer Form der Philosophie ist durch das Ich als deren Princip gegeben; ebendadurch aber auch das Unbedingte im menschlichen Wissen constatirt. Ganz richtig characterisirt daher Schelling selbst in der Vorr. zum I. Bande der philosophischen Schriften diese Schrift vom Ich: Sie zeigt den Idealismus in seiner frischesten Erscheinung und vielleicht in einem Sinne, den er späterhin verlor. Wenigstens ist das Ich noch überall als absolutes, oder als Identität des Subjectiven und Objectiven schlechthin, nicht als subjectives genommen (Werke Abth. I. I. p. 159. not. 1.) Letzteres erkennt u. A. auch Zeller a. a. O. p. 650. ausdrücklich an. Vgl. p. 669.

feres Licht, als wie es von Fichte erhalten konnte, der damals noch gar nicht lange den Versuch gewagt hatte, diesen Begriff überhaupt erst aus den bekannten Anregungen Kants zu entwickeln, und von den bei Diesem ihm angeblich noch anhaftenden Fesseln zu befreien. Offenbar musste solche historische Begründung dieser beiden Begriffe Schellings Zuversicht zu seinen eigenen Auffassungen erhöhen, selbst für den Fall, dass er sich eingestehen musste, mit diesen Auffassungen zunächst über Kant [1]), und im weiteren Verlaufe sogar über Fichte hinausgetrieben zu werden. Schien es doch nur ein längst vorhandener, aber freilich auch lange so gut wie vergessener Schatz zu sein, dessen sich Schelling bemächtigte, wenn er über Fichte und Kant hinaus und durch Leibniz, Spinoza und Cartesius hindurch auf Plato zurückgriff. Dass eine wirkliche Congruenz schellingscher und platonischer Begriffe damit noch nicht erreicht wird, bedarf freilich auch kaum der ausdrücklichen Hervorhebung, und wird jedenfalls schon durch die Verwandlung der praeexistenten Ideenschau in eine dem Diesseits angehörige Intellectualanschauung zur Genüge erwiesen.

In dem „System des transcendentalen Idealismus (v. J. 1800) (Werke I. III. p. 327. seq.) erfuhr — nach Schellings eigener, wenn auch nicht gleichzeitiger Characteristik [2]) — Fichtes Idealismus eine „völlig objective Darstellung" „als Vorübung und Uebergang" zum absoluten Identitätssystem. Die ebenso einfache wie imponirende Architectonik des uns hier entgegentretenden Systems, zu dessen Grundvoraussetzungen die Definition des Wissens und der Wahrheit als Uebereinstimmung eines Objectiven mit einem Subjectiven gehört [2]), hat ebendarin von Anfang an ein dem Platonischen verwandtes Fundament, und die Vollständigkeit der Gliederung, durch welche die Naturphilosophie verbunden wird mit den vier ursprünglich aus

---

[1]) Kants Wort, nach welchem die Nachwelt Plato besser verstanden habe als Dieser sich selbst, wendet Schelling auf Kant an, in dem er für diesen die Nachwelt bereits gekommen sein lässt, in dem Briefe an Fichte d. d. 12. Sept. 1799. (Fichtes Leben II. p. 302.)

[2]) In der Einl. in d. Ph. d. Myth. Abth. II. I. p. 370. vgl. die Vorreden Abth. I. II. p. V. u. Abth. I. III. p. VI.

[3]) Abth. I. III. p. 339.

Kant erwachsenen Disciplinen, der theoretischen und practischen Philosophie, der Philosophie der Naturzwecke und der Kunst erinnert an die platonisch-aristotelische Grundform des philosophischen Systems, von der sie vorzugsweise nur durch die — zwar nicht eigentlich gebotene, aber doch allerdings sich zunächst darbietende Reihenfolge abweicht, in welcher die Naturphilosophie dem Theoretischen vorangehn, die Philosophie der Naturzwecke aber dem Practischen nachfolgen soll, während nach platonisch-aristotelischer Auffassung die Naturphilosophie nicht soweit nach vorne, wie jene, noch auch soweit nach hinten, wie diese, vielmehr zwischen theoretischer und practischer Philosophie ihren Platz behauptet. Der Grund dieser Abweichung liegt hinsichtlich der Philosophie der Naturzwecke in der ganzen Genesis dieser Disciplin, die aus einem Compromiss entstanden ist zwischen der in der modernen Naturwissenschaft herrschenden Verwerfung der Zweckbetrachtung, und dem von Kant wiedererweckten Bedürfniss für eine ethische Beurtheilung auch der Natur; hinsichtlich der eigentlichen Naturphilosophie aber in der Lebhaftigkeit [1]), mit welcher Schelling grade dasjenige ihm neuaufgegangene Moment ergriff und voranstellte, das weder bei Kant noch bei Fichte zu seinem vollen Rechte gelangt zu sein schien. Auf Entwickelungen, die der Zeit wie der Art nach vom Standpunkte des Platonismus fernabliegen, geht also allerdings diese Abweichung Schellings von der antiken Grundform des Systems zurück: eben dadurch tritt uns aber die im Uebrigen herschende Gemeinschaft nur um so bestimmter entgegen.

Auch die in diesem System herschende Methode, als deren Wesentlichstes gleichfalls Schelling selbst wieder die Steigerung hervorhebt, nach welcher jede frühere Stufe als Object der späteren genommen wird, erinnert durch ihre allgemeine constructive Beschaffenheit an Platon, während zugleich die bezeichnete nähere Art derselben in den eigenthümlichen Tendenzen des modernen Idealismus wurzelt.

---

[1]) Dieser persönliche Grund schliesst natürlich die in der Sache selbst gegebene Rechtfertigung nicht aus: er trieb vielmehr zu deren Erfassung hin.

Unter diesen Umständen erklärt es sich leicht, dass auch nach der inhaltlichen Seite dies System einerseits auf das Unzweifelhafteste an Platonisches erinnert, anderseits aber auch einen durchaus heterogenen, incommensurablen Character trägt. Dies gilt in der Naturphilosophie von den so wichtigen Begriffen der Materie, des Raums, der Zeit, von der Hypothese der Weltseele, und der ganzen dynamischen Betrachtungsweise, wenn man sie mit dem Timaeus vergleicht, mit dem alle diese Factoren der Schellingschen Auffassung durch die entschiedenste Familienähnlichkeit verbunden sind, während man zugleich nur mit grosser Mühe im Stande sein würde, den allgemeinen Eindruck solcher Familienähnlichkeit ins Einzelne zu verfolgen und fest zu begründen [1]). Dies gilt nicht minder von der ganzen

---

[1]) In den Ideen zu einer Philosophie der Natur (Abth. I. B. II. p. 12.) gedenkt Schelling des platonischen Sokrates, welcher nachdem er die Nacht hindurch in Speculationen versunken, gestanden, früh die aufgehende Sonne angebetet habe, in symbolischer Bedeutung. P. 19. steht der treffende Ausspruch: „Viele sind überzeugt, dass Plato, wenn er nur Locke lesen könnte, beschämt von dannen ginge; mancher glaubt, dass selbst Leibniz, wenn er von den Todten auferstände, um eine Stunde lang bei ihm in die Schule zu gehen, bekehrt würde, und wie viele Unmündige haben nicht über Spinoza's Grabhügel Triumphlieder angestimmt". P. 20.: „die grössten Denker des Alterthums wagten sich nicht über jenen Gegensatz (von Geist und Materie) hinaus. Plato noch stellt die Materie als ein anderes (ed. 1. als ein selbständiges Wesen) Gott gegenüber. Der erste, der Geist und Materie als Eines ansah — war Spinoza. — Leibniz kam und ging den entgegengesetzten Weg. Die Zeit ist gekommen, da man seine Philosophie wieder herstellen kann. — Doppelt unerträglich ist es daher, wenn die Kantische Schule ihm ihre Erdichtungen aufdringt. Die „Einsicht", die p. 58. als „der erste Schritt zur Philosophie" bezeichnet wird, dass das absolut Ideale auch das absolut Reale sei, und dass ausser jenem überhaupt nur sinnliche und bedingte, aber keine absolute und unbedingte Realität sei, enthält offenbar den Grundgedanken des Platonismus. Daher denn auch p. 64. Schelling sagen kann: „Was wir hier als Einheiten bezeichnet haben, ist dasselbe, was Andere unter den Ideen oder Monaden verstanden haben, obgleich die wahre Bedeutung dieser Begriffe selbst längst verloren gegangen ist. Jede Idee ist ein Besonderes, das als solches absolut ist". Und p. 69. wird beispielsweise von der Construction, welche die Naturphilosophie von den allgemeinen Gesetzen der Bewegungen der Weltkörper giebt, gesagt, dass der Keim derselben schon in der Ideenlehre Platos und der

Transcendentalphilosophie. Dieselbe kündigt sich als eine Geschichte des Selbstbewusstseins an, und will im strengsten Parallelismus mit der Naturphilosophie die Stufenfolge von Anschauungen darstellen, durch welche sich das Ich bis zum Bewusstsein in der höchsten Potenz erhebt. An der Spitze steht hier also das Ich als absolute Thätigkeit, und die verschiedenen Producte seiner Selbstbeschränkung bilden die einzelnen Stufen, durch welche sich die ganze Entwickelung hindurch bewegt. Wie ähnlich und zugleich wie unähnlich ist Dies dem platonischen Theaetet. Beide Philosophien setzen zunächst die Nothwendigkeit des Absoluten um der Thatsache des Relativen willen, und construiren dann aus der Natur des Ersteren die verschiedenen Formen des Letzteren: eine erkenntnisstheoretische Scala ergiebt sich hier wie da, und zwar den allgemeinsten Grundrissen nach auch in der gleichen trichotomischen Gliederung. Practisches und Theoretisches schliesst sich bei Beiden auf das Engste zusammen, und auch sonst lassen sich aus dem Einzelnen vielfache Analogien entnehmen. Aber das Ganze, in

Monadologie Leibnizens liege". P. 218. wird an die Behauptung: „Der Geist fühlt seine Beschränktheit nur, insofern er zugleich seine ursprüngliche Unbeschränktheit fühlt" in der Anmerkung die Frage angeschlossen: „Liegt hier die Quelle der platonischen Mythen?" P. 269. wird Platos Auffassung des menschlichen Kunstvermögens (in Parallele mit der Natur) mit Zustimmung erwähnt. Auch die Schrift von der Weltseele weist in ihrer Vorrede zur ersten Auflage p. 347. auf die älteste Philosophie zurück, „zu welcher, nachdem sie ihren Kreislauf vollendet hat, die unsrige allmälich zurückkehrt". In der allgemeinen Deduktion des dynamischen Processes (Band IV. p. 77.) heisst es: „Die platonische Idee, dass alle Philosophie Erinnerung sei, ist in diesem Sinne wahr; alles Philosophiren besteht in einem Erinnern des Zustandes, in welchem wir Eins waren mit der Natur". Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie (ebenda p. 92.): „Die Philosophie kehrt also zu der alten (griechischen) Eintheilung in Physik und Ethik zurück, welche beide wieder durch einen dritten Theil (Poetik oder Philosophie der Kunst) vereinigt sind. (Vorher p. 83. in ironischem Zusammenhange die göttlichen Werke des Plato u. s. w. erwähnt.) — Schellings Gedanke, dass die Natur sich nur in einer unendlichen Reihe zur Erscheinung bringt, die immer wird und nie ist, trägt die platonische Signatur offen an der Stirn. Das Gleiche gilt von dem Begriff der Ideen, über den man Heyder (Lehre von den Ideen 1874.) p. 143. vergleiche.

dessen Sinn alle Einzelnheiten doch auch nur auszulegen sind, ist doch nicht weniger von einander verschieden, einander entgegengesetzt, wie antike und moderne Speculation überhaupt. In jener ist der Begriff der Wissenschaft das Gesuchte, und entsprechend der Stufenfolge, auf welcher man zu ihm gelangt werden von einander unterschieden die Abstraction der für sich gedachten Sinnenwelt in ihrem ewigen Flusse einerseits, und die Hypostase der über alles vermittelnde Vorstellen erhabenen Ideenwelt in ihrer ewigen Ruhe anderseits, dazwischen aber die an beiden Seiten Theilnehmende wirkliche Welt. In dieser dagegen werden alle Objectivitäten aufgelöst in den Einen grossen Strom den die absolute Thätigkeit des Ich erzeugt, auf den verschiedenen Stufen der von ihr selbst gesetzten und von ihr selbst wieder aufgehobenen Beschränkung in der productiven Anschauung, Reflexion und dem absoluten Willensact. Der antike Denker trachtet mit allen subjectiven Mitteln nur darnach, ins Objective zu gelangen; der moderne kehrt aus allen Objectivitäten immer wieder ins Subjective zurück. Bei jenem soll das Handeln auf dem Erkennen ruhen, bei diesem schliesst das Erstere ab und erweitert zugleich die Sphäre des Letzteren. Ideen sind Ienem das Festeste, was es giebt, und Dialektik ist das Organ, mit welchem wir uns ihrer bemächtigen. Diesem sind sie Producte der zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit schwebenden Einbildungskraft, die daher auch — zu Objecten des Verstandes gemacht, mit Nothwendigkeit auf die Kantischen Antinomien führen. In Folge davon ist auch zur Religion und Kunst, ja auch zur Geschichte [1]) das Verhältniss, welehes Schelling auf diesem Standpunkt einnimmt, ein von platonischer Art durchaus abweichendes.

Aber freilich diesem Standpunkte selbst ist es auch deutlich genug aufgeprägt, dass er nur Uebergang und Vorübung zum sogenannten Identitätssystem ist; in welchem überhaupt die Schelling von Anfang an erfüllenden Tendenzen ihren relativ vollkommensten Ausdruck erhalten, und damit zugleich das grosse Maass ihrer Congenialität mit Platonischem deutlich an

[1]) Man vergleiche beispielsweise im transcend. Idealismus p. 603. die 3 Perioden der Offenbarung mit den analogen Vorstellungen bei Platon.

den Tag legen. Jede blosse Reflexion weicht der Construction, und die Construction findet ihren mit dem Endpunkt wiederum zusammenfallenden Ausgangspunkt nicht in einem der bisher zu Grunde gelegten Pole sondern in deren Indifferenz, deren Identität mit der Vernunft als absoluter Vernunft die erste „Erklärung“ Schellings proclamirt, in einer Weise die zugleich an Spinoza und Platon erinnert [1]). In der weiteren „Darstellung meines Systems der Philosophie“ (1801.) [2]) treten die platonischen Analogien freilich, den Einzelnheiten nach, — abgesehen von einer gelegentlichen polemischen Bemerkung p. 112. — ganz gegen das spinozische Vorbild zurück, aber nur um in den sich daran anschliessenden Werken aufs Reichhaltigste wieder hervorzutreten. Der Bruno trägt sehr mit Recht den Namen des zwischen Platon und Spinoza sachlich wie zeitlich in der Mitte stehenden Philosophen. Denn will man seinen vielgestaltigen und anregenden Inhalt in eine äusserliche Formel fassen, so kann man nur sagen, dass darin der aus Fichte entwickelte Spinozismus auf Platon [3]) zurückgeführt wird, mittelst einer Dialektik die abwechselnd ebenso abstract und ebenso in die Einzelnheiten der Natur versunken ist, wie diejenige des italiänischen Philosophen. Aber auch die übrigen, den Rest des IV. den V., VI. und einen Theil des VII. Bandes der ersten Abtheilung sämmtlicher Werke ausmachenden Schriften bewegen sich

---

[1]) Heyder Lehre von den Ideen p. 143. sagt treffend: „Dem vielgestaltigen und endlos fliessendem Werden gegenüber mussten die in diesem sich gleich bleibenden und beharrenden Formen und Typen, in denen sich der Process aufwärtssteigend stufenweise dem Absoluten nähert, um sich endlich in ihm abzuschliessen, die Bedeutung des Ewigen gewinnen, und die Elemente einer Ideenwelt ergeben. Und p. 144.: „Von hier aus musste er sich wie dem Plato, so auch dem Spinoza nähern, welche beide bei grösster sonstiger Verschiedenheit doch dies mit einander gemein haben, dass ihnen Werden und Entwickelung nur der sinnlichen und endlichen Betrachtungsweise angehören“.

[2]) Werke I. IV. p. 106. seq. vgl. dazu Heyder p. 144.

[3]) Von Einzelnheiten hebe ich nur ausser dem früher Angeführten (473. 1.) die, nicht mit Zustimmung angeführte Fassung des Begriffes der Materie bei Platon p. 310. hervor. In wie hohem Grade der ganze Bruno platonische Themata in platonischer Weise behandelt, drängt sich Jedem Leser desselben von selbst auf. Vgl. Erdmanns Grundriss p. 491. Heyder a. a. O. p. 148.

unaufhörlich im platonischen Element, das freilich nach der besonderen Bestimmtheit der einzelnen Gelegenheit mehr oder minder stark, deutlich, bewusst heraustritt [1]).

---

[1]) Aus Band IV. heben wir p. 361. das vergleichungsweise für die intellektuelle Anschauung herbeigezogene platonische Problem von der Lehrbarkeit der Tugend sowie p. 401. den historischen Rückblick hervor, der zwar des Plato keineswegs allein, vielmehr mit Heraklit, Leibniz, Spinoza und Parmenides, aber doch, (zusammen mit Pythagoras), an erster Stelle und gerade für den Hauptbegriff der Ideen (in Betreff derselben vgl. Heyder p. 156.) gedenkt, und dabei das characteristische Streben nach einer gediegenen und bleibenden Gestaltung ausspricht, „die alle einzelnen Töne und Farben der Wahrheit zum Einklang und zur Harmonie bringt, und von Dem, was jeder im Theil sah, das Urbild ausdrückt“. Band V. p. 44. wird gegen Reinholds „Unphilosophie“ eine Parallele aus dem Philebus hervorgezogen. p. 123. das Streben nach Reinigung, in dem sich Sittlichkeit und Philosophie begegnen mit dem Worten des Phaedo characterisirt. p. 129. Platons Auffassung von den Verhältniss der Geometrie zur Philosophie zustimmend angeführt p. 140. heisst es, dass Fichte die sokratische Methode des Unterrichts zur objectiven der Wissenschaft — nur mit grösserer Willkühr — gemacht habe. p. 156. dass Dante's Philosophie nicht die rein peripatetische sondern die der damaligen Zeit eigene Verbindung derselben mit den Ideen der platonischen sei. In den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums weht uns platonischer Geist an namentlich aus Stellen wie p. 215. (Idee des Urwissens), p. 226. (Gegensatz der alten und neuen Welt, parallel dem Ausspruche des aegyptischen Priesters gegen Solon), (p. 233. vermisst Schelling eine adaequate Geschichte der Philosophie), p. 234. lebendige Lehrart), p. 242. (Ideen), p. 255. (Verhältniss zwischen Philosophie und Mathematik), p. 258. (der Staat in Ideen gegründet), p. 262. (Socrates), p. 267. (Dialektik), p. 298. heisst Plato (mit besonderer Beziehung auf die Verwerfung der Mythologie und Verbannung der Dichter „in einer ganz fremden und entfernten Welt eine Prophezeiung des Christenthums“. p. 315. wird die ächte und aus Ideen geführte Construction des Staats eine Aufgabe“ genannt, von welcher bis jetzt die Republik des Plato die einzige Auflösung ist“. p. 316 (Ideen). p. 345—7. wird der Einwand widerlegt, der sich für die Unverträglichkeit der Philosophie und Poesie auf Plato beruft. Treffend erinnert Schelling an die von Plato beobachtete „Absonderung der Standpunkte“, ohne deren Unterscheidung es, „wie überall, so hier insbesondere unmöglich sein soll, seinen beziehungsreichen Sinn zu fassen, oder die Widersprüche seiner Werke über denselbigen Gegenstand zu vereinigen. Er weist auf den Gegensatz hin, der zwischen Staat und Religion einer- und aller höheren Philosophie anderseits im Alterthum bestanden habe, bezeichnet — in ei-

Verlassen wir Schelling jetzt erst vorläufig, so wird die bisherige Entwickelung soviel jedenfalls als festes Ergebniss herausgestellt haben, dass es nicht nur persönliche oder aesthetische Liebhaberei war, was Schelling zu Platon hinzog, und freilich

---

nem offenbar zu weitgehenden Ausdruck – die Philosophie als eine exotische Pflanze im griechischen Boden, und fasst Platos Verbannung der Dichter „als eine Polemik gegen den poetischen Realismus, eine Vorahndung der späteren christlichen Richtung des Geistes überhaupt, und der Poesie insbesondere". In Band VI. p. 7. wird Kant als Geistesverwandter „des alten heiteren Parmenides, wie er bei Plato geschildert wird, und des Dialektikers Zeno" characterisirt. Die Schrift Philosophie und Religion (vgl. das früher über Bruno Bemerkte) berührt p. 16. Platos Zusammenhang mit den Mysterien; citirt als Parallele p. 28. die zweite platonische Epistel; p. 36. wird der platon. Timaeus „eine Vermählung des platonischen Intellectualismus mit den roheren kosmogonischen Begriffen, welche vor ihm geherscht hatten, und von denen die Philosophie auf immer geschieden zu haben, als das ewig denkwürdige Werk des Sokrates und Plato gepriesen wird", genannt und ihm gegenüber der Phaedo, die Republik u. a. als die ächteren platonischen Werke bezeichnet, deren Sinn die Neuplatoniker reiner und tiefer aufgefasst haben sollen, als alle später folgenden. p. 39. „Es war ein Gegenstand der geheimeren Lehre in den griechischen Mysterien, auf welche auch Plato desshalb nicht undeutlich hinweist, den Ursprung der Sinnenwelt nicht, wie in der Volksreligion, durch Schöpfung als ein positives Hervorgehen aus der Absolutheit, sondern als einen Abfall von ihr vorzustellen". (vgl. p. 43. u. p. 47. „Allen jenen Zweifelsknoten" u. s. w.) p. 59. goldenes Zeitalter. p. 60. 62. Ewigkeit der Seele im Phaedo. In der Propaedeutik der Philosophie erklärt Schelling p. 79. „vorläufig, dass seiner Ueberzeugung nach sämmtliche frühere Versuche in der Philosophie Nichts anderes waren, als Potenzirungen der Reflexion, den Platonismus ausgenommen, wenn er in seiner Reinheit aufgefasst und dargestellt wird, welches aber bisher noch nicht geschehen ist". In dem System der gesammten Philosophie p. 185. wird gegenüber dem Missverständniss der platonischen Ideenlehre die von den meisten Geschichtschreibern der Philosophie bald als bloss logische Abstrakta, bald als wirkliche, physisch existirende Wesen gedacht wurden", Kant das Verdienst zugesprochen, der Sprache das Wort Ideen wieder vindicirt zu haben zur Bezeichnung von etwas Höherem, als was durch das Wort Begriff oder gar Vorstellung hinlänglich bezeichnet wird", der Kantische Begriff der Idee aber selbst einer Erweiterung, über das Sittliche hinaus, unterworfen. Aus dem System der Philosophie vergl. p. 273. über Ideen. p. 521. *ἄπειρον* und *πέρας*. p. 523. wird Plato's, Spinozas und Leibnizens Philosophie von der zu Kants Zeiten herschenden Reflexionsphilosophie unterschieden und p. 524. Kants Stellung nach

zu verschiedenen Zeiten in verschiedener Weise und in verschiedenem Masse an ihn fesselte; Schelling benutzte auch nicht etwa nur Platonisches als „Hülfsmittel", um die eigenen Gedanken abzuklären, darzustellen, zu vertheidigen; noch viel weniger kann davon die Rede sein, dass seine Gedanken nichts als wohlfeil erworbene Repristinationen des Platonischen gewesen seien, sondern die eigenste Entwickelung seines selbstständigen Wesens offenbart ungesucht und in überraschendster Weise eine tiefangelegte Uebereinstimmung mit dem Platonischen, die ein nicht minder bedeutsames Zeugniss enthält für die immer wieder zur Anerkennung empordringende Wahrheit der platonischen Grundgedanken wie für die aus geschichtlichen Wurzeln hervorwachsende Nothwendigkeit der Schellingschen Bestrebungen.

---

dem platonischen Bilde von der Höhle bestimmt: „Kant ist mehr oder weniger mit in der Höhle gewesen; er sah jedoch ein, dass die Schattenbilder nicht die wahren Dinge seien und merkte das Licht. Aber er näherte sich ihm nur rückwärts" u. s. w. p. 576. wird das Verhältniss der Gesetzgebung zur Wissenschaft im Sinne Platos bestimmt und das „Leben mit und in einer sittlichen Totalität" mit Plato *πολιτεύειν* genannt. Vgl. hierzu Erdmann's (p. 495.) Bemerkung über den gleichzeitigen Einfluss von Plato und Spinoza und Heyders ausführliche Kritik der Schellingschen Ideenlehre p. 172. seq. besonders p. 176. über das Verhältniss zu Plato und Spinoza. Das bittere Urtheil, welches Fichte auch in dieser Hinsicht über Schelling aussprach (Werke VIII. p. 385.) erledigt sich von selbst. Aus dem VII. Bande heben wir nur den Nachdruck hervor, mit welchem p. 197. mit den Worten der platonischen Sophisten die Schwerverständlichkeit des Philosophen von derjenigen des Sophisten unterschieden wird. Erörterungen der platonischen Materie (z. B. p. 61. 165. 194.) des Sündenfalls (p. 82.) kommen wiederholt vor. — Rücksichtlich des von Schelling angezweifelten Timaeos heisst es in einem Briefe an dessen Uebersetzer Windischmann d. d. 1. Febr. 1804: „Ich freue mich recht, ihn deutsch zu lesen, da ich ihn so oft griechisch gelesen". Darauf wird derselbe ungeachtet seiner Citation durch Aristoteles u. A. „für ein ganz spätes christliches Werk erklärt, das den Verlust des ächten ersetzen sollte, wenn es ihn nicht veranlasst hat"; und hierin „ein neues Document für die Einsicht in den Unterschied des Antiken und Modernen erblickt". Es folgen zwei Ausstellungen an der Arbeit Windischmanns. (Aus Schellings Leben II. p. 8. vgl. p. 41. 53. seq. wo auch auf die Studien Plotins, Bruno's u. Ä. wiederholt Beziehungen vorkommen.)

Schliessen wir an Schelling jetzt sofort Hegel an, wenigstens soweit seine Entwickelung noch innerhalb der durch das gegenwärtige Buch uns vorgezeichneten Gränzen verläuft, so gilt es auch da zu constatiren, dass gleich das erste Stadium Hegelscher Systematik mit gleichem, ja besserem Rechte ein platonisches genannt werden darf, als mit welchem es oft ein Schellingsches genannt worden ist. Zu übersehen ist dabei freilich nicht, dass allen fremden Standpunkten gegenüber die Eigenthümlichkeit der Hegelschen Natur auch schon von Anfang an ihr volles Recht behauptet. Aber eben diese coincidirt doch beziehungsweise wie mit Kant und Schelling, so auch und zwar nicht zum wenigsten mit Platon. Wie die Dreitheilung von Idee Natur und Geist platonischen Ursprungs ist, so ist es auch die durch diesen Umfang sich hindurchbewegende Methode der Dialektik; Einzelnes erinnert auf das Bestimmteste an den Parmenides, Philebus, Timaeus und Republik, und der Grundgedanke des Ganzen ist schlechterdings gar kein anderer, als der allen Anfechtungen des Kriticismus zum Trotz sich von Neuem erhebende Begriff der platonischen Idee, als der absoluten Coincidenz von Sein und Denken [1]).

[1]) Wir verweisen wegen des Näheren auf Rosenkranz' Leben Hegels. (Berlin 1844.) Aus dem Tagebuch v. J. 1785. werden daselbst p. 8. p. 433. die bezeichnenden Auffassungen des jungen Hegels und seines Lehrers über den Hahn des Socrates erwähnt; Letzterer will den betreffenden Auftrag ausschliesslich auf die bei Socrates durch das Gift bereits hervorgerufene „Unbewusstheit" zurückführen, während Ersterer darin zugleich eine Accommodation an die „Sitte" erblickt. (Vgl. Haym's Hegel und seine Zeit. Berlin 1847. p. 28.) Ebenda werden p. 14. Auszüge aus Platon erwähnt; p. 40. Lecture und Uebersetzungsversuche; p. 50. die Parallele zwischen Christus und Socrates; p. 54. „die Tugend Platon's" in der persönlichen Erscheinung Christi. p. 100. weitere platonische Studien. Ganz besonders beachtenswerth sind aber die Mittheilungen, die Rosenkranz über das „ursprüngliche System" Hegels (nach dem p. 102. erwähnten Manuscripte) giebt p. 99—141. und seine Beurtheilung desselben besonders p. 103. 104. 105. 115. 118. Wie verhängnissvoll für die Beurtheilung, die Hegel erfahren hat und zum Theil noch immer erfährt, seine — doch immer nur hypothetisch gefasste — Anerkennung der Zahlenreihe geworden ist, nach welcher der Demiurg im platonischen Timaeus das Weltall bildet, erörtert Rosenkranz p. 104. bei Gelegenheit der Dissertation über die Planetenbahnen (v. J. 1801.) (Hegels sämmtl.

Nicht minder mächtig, wenn auch natürlich in verschiedener Weise, als wie bei den vier grossen Herschern der philosophischen Bewegung wirkte der Platonismus aber auch in den Diis minorum gentium, die gleichzeitig mit Jenen, übereinstim-

Werke XVI. p. 1. seq.) an deren Schluss diese Anerkennung steht. Auch in den Habilitationsthesen (bes. 6. 7. 9—12.) lassen sich Beziehungen auf Platonisches annehmen. Später polemisirt Hegel mit Platon gegen platonisirende Enthusiasten (p. 186.) und in seinen ethischen Auffassungen soll nach p. 194. das platonische Element mehr zurückgetreten sein. Ob in den etwas früheren politischen Auslassungen „Reminiscenzen platonischer Politik" anzuerkennen seien, oder nicht wird von Rosenkranz (p. 91. vgl. p. 176.) und Haym (p. 66.) rücksichtlich des Einzelnen verschieden beurtheilt. Im Allgemeinen erkennt aber auch Haym an, dass in dieser Zeit in Hegels Seele „die der altgriechischen Welt entlehnten aesthetischhumanistischen Ideen" lebten (p. 65.) ja! die „hellenisirende Metaphysik" wird ja grade von Haym Hegel zum Vorwurf gemacht. (vgl. u. A. p. 92. 96.) und seine genetische Beschreibung des Hegelschen Systems concentrirt sich in den Worten (p. 100.): „Das von Fichte geschilderte Leben des subjectiven Geistes wurde von Hegel ähnlich behandelt, wie der Sokratische Begriff von Platon; es wurde objectivirt und dadurch mittelst einer Anleihe bei dem Schatz der Religion und Poesie mit Eins zugleich seiner Beschränktheit und Ziellosigkeit überhoben. Der in sich zurückkehrende Uract des menschlichen Selbstbewusstseins wurde hineingedichtet in das Leben des All". Und p. 146. heisst es von Hegel: Das tiefste Motiv seiner Ueberzeugungen war die andächtige Verehrung des Schönen, wie es ihm in den Werken des Sophokles, Thukydides und Platon entgegengetreten war". Vgl. p. 160. 166. 200. 202. 205. — Eine humoristische Erwähnung Platons findet sich in den Aphorismen aus der Jenenser Periode (bei Rosenkranz p 539.). Auf Timaeus p. 31. 32. beruft sich die „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems" p. 254. der sämmtl. Werke Hegels I. und der Aufsatz „über die wiss. Behandlungsarten des Naturrechts" (ebenda p. 376.) auf Politicus p. 294. auf Das was „Plato sagt in seiner einfachen Sprache über die beiden Seiten des endlosen Bestimmens der unendlichen Aufnahme der Qualitäten in den Begriff, und des Widerspruchs ihrer Einzelheit gegen die Anschauung und dabei unter sich"; p. 381. auf die platonische Verknüpfung von πολιτεύειν und Philosophiren; ferner p. 382. auf Politic. p. 308; p. 384. auf Republ. IV. p. 425. p. 389. u. s. w. Bezeichnend, weil ihrem Kern nach von Hegel öfter wiederholt, ist auch die Bemerkung (bei Haym p. 476.) „Cato wandte sich erst zu Plato's Phädon, als Das, was ihm bisher die höchste Ordnung der Dinge war, seine Welt, seine Republik zerstört war; dann flüchtete er sich zu einer noch höheren Ordnung".

mend mit ihnen oder, was noch häufiger der Fall war, ihnen widerstrebend, die philosophische Arbeit betrieben. Wir dürfen die lange Reihe Derselben mit keinem geringeren Namen eröffnen, als mit denjenigen Jacobi's und Herders. Beide sind begeisterte Nachfolger Hamanns, und vermögen dennoch nicht dessen wichtigsten Impulsen vollkommen Genüge zu thun; Beide treten Kant in entscheidender Weise gegenüber, und nicht minder der absoluten Philosophie, aber der allgemeinen Machtsphäre Derselben wissen sie sich nicht zu entziehen; Beide offenbaren auch in ihrem Verhältniss zum Platonismus einen ähnlichen inneren Widerspruch. Denn in hohem Maasse bewundern, vielfach benutzen sie Platonisches, aber Dasselbe leistet auch ihnen doch nicht zur Befreiung von den ihnen anhaftenden Unzulänglichkeiten diejenigen Dienste, dessen es an und für sich fähig gewesen wäre.

Für Jacobi [1]) erklärt sich Dies zur Genüge daraus, dass

sein eigener und eigenthümlicher Standpunkt den Grundzügen nach bereits ein befestigter war, bevor er Kant und Hamann

[1]) Im Woldemar wird die Einsetzung des Todtengerichts aus dem Gorgias erwähnt (Werke V. p. 116.) aus Republ. II. die Beurtheilung von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit als grösstes Gut und Uebel um ihrer selbst willen (p. 187.) der Begriff der platonischen Liebe nach seiner gewöhnlichen Auffassung kommt p. 223. vor; Socrates wird mehrfach gedacht; auch dass Tugend in Lust und Liebe zum Guten bestehe, mit Socrates, Xenophon und Platon behauptet. (p. 433.) Der Aufsatz über Recht und Gewalt (VI p. 419. seq.) citirt Republ. lib. 3.; derjenige des lettres de cachet (II. p. 411. seq.) vertheidigt den Enthusiasmus nach Wieland mit Plato. (p. 425.) „Etwas das Lessing gesagt hat" beruft sich wegen der Beurtheilung Spartas gegen Xenophon auf Platons Republ. VII.. (II. p. 370. not.); zur Warnung vor Gesetzmacherei auf Republ. IV. (p. 381.) (auch p. 406. wird Platons mit d'Argenson gedacht.) An Hemsterhuis schreibt Jacobi (IV. 1. p. 125.) über Spinoza: Mais cette méthode (formulaire des géométres) n'a pas produit son système, dont le fonds est très-ancien, et se perd dans des traditions où Pythagore, Platon et d'autres philosophes avaient déjà puisé. Dabei beruft aber Jacobi selbst (p. 159.) sich auf die Stelle des (angeblich) platonischen Briefes an die Freunde Dions, die den Unterschied behauptet zwischen andern Disciplinen, und dem in der Seele selbst aufgehenden Lichte göttlicher Erkenntniss. Mendelssohn in seinem Verhältniss zu Lessing wird nicht ohne Ironie als dessen Xenophon und Plato bezeichnet. (IV. 2. p. 212.) Auch das „Gespräch: Idealismus und Realismus" (II. p. 125. seq.) berührt sich nach Form und Inhalt mit Platonischem. In Allwills Briefsammlung (I. p. 1. seq.) erinnert schon das vom Instinct des Buchstabens, die Vernunft unter sich zu bringen, (p. 87.) und das von den Flügeln der Seele (p. 113.) Gesagte an den Phaedrus; p. 135. fragt Allwill Clärchen nach ihrer Bekanntschaft mit Platon, dem Jon, Theages, woran sich später die Referate aus dem Theages (p. 140.) und Phaedros (p. 143.) anschliessen. Pag. 226. wird das Wort der Diotima von dem Verkehr zwischen Göttern und Menschen durch das Dämonische, und p. 227. eine Philebusstelle, p. 240. der zweite Brief, p. 243—49. aber wiederum der Philebus zur Erläuterung der Begierde, der „etwas mystischen" Wiedererinnerung und anderer damit zusammenhängender Begriffe citirt. Wie der Brief an Hamann (d. d. 11. Jan. 1785.) „dem Philebus folgt" (I. p. 404.) so vergleicht der Brief an Schlosser über dessen Fortsetzung des platonischen Gastmahles v. J. 1796. (VI. p. 63. seq.) Jacobi's „Aberglauben" an den platonischen Eros, „dem ich Alles, was Gutes an mir ist, zu danken habe" mit Hamanns Verehrung für die Lumpen, durch die dieser, wie Jeremias, aus der Grube gerettet zu sein bekennt (p. 66.) und kommt nach Anführung einer Stelle aus Fénelon p. 74. zu dem Ausruf: „Es sind einige Tropfen aus dem Meere platonischer Weisheit, was ich Dir aus Fénelon hier abgeschrieben habe; Du weisst es; Du musst es wissen. Der Gedanke darüber zu reden, — was mir vorschwebt, mich Alles anströmt, aus Phaedrus, Theages, Jon, Criton, Philebus, Phaedon, der Republik und den Gesetzen: so unermesslich, so unerschöpflich — es beklemmt mir die Brust. Ich bleibe beim Symposium, und im Symp. nur bei der Rede der Diotima" u. s. w Hieran schliessen sich die Bruchstücke der Fortsetzung. Die mehrfach erwähnte Philebusstelle wird auch gegen Kant (über das Unternehmen des Kriticismus u. s. w. VI. p. 175.) und gegen Lichtenberg (über eine Weissagung L.'s p. 211.) in bedeutsamster Weise verwerthet. In der Vorrede zu einem überflüssigen Taschenbuch wird die Unmöglichkeit des Lernens nach dem Meno behauptet, aber freilich mit dem Zusatz: Dürftig, unvollständig hat dies schon Plato eingesehn". (VI. p. 107.) Ausserdem p. 121. des bekannten Wortes des Socrates im Phaedrus von den Feldern und Bäumen, die Nichts lehren können, gedacht. Wir schliessen hieran Dasjenige was an Platonischem sowohl die in die Werke aufgenommenen Briefe Jacobis, als auch der auserlesene Briefwechsel (2. B. Leipzig 1825. 1827. womit übrigens Gildemeisters Hamann Band V. zu vergleichen ist und „Aus F. H. Jacobis Nachlass". Leipzig 1869 v. R. Zoeppritz) ergiebt. Die Ersteren benutzen Platonisches I. p. 327; vergleichen Lessing's „historischen Glauben" mit dem ähnlichen Verhalten eines Platon, Leibniz und Socrates (p. 397.) berufen sich für das göttliche Wesen der Seele auf den Philebus (p. 404.) citiren den 2ten der platonischen Briefe (III. p. 491. nnd bes. p. 495.) wegen der Weissagungen göttlicher Männer und wegen der Bedeutung des Wortes.

kennen, bevor er Platon in tieferem Sinne verstehen lernte.
Unter seiner frühen Bekanntschaft mit der französischen, eng-
lischen und schottischen Litteratur hatte sich in ihm ein Bild

---

In demselben Zusammenhange werden die Alten auf Kosten Neuerer ge-
lobt. (p. 496.). Auch der 8te platon. Brief wird angezogen p. 536. Im
Brief an Schlosser (p. 546.) stellt er dessen Epikureismus seinen Platonis-
mus gegenüber. In dem auserlesenen Briefwechsel I. p. 86. und 90.
kommt zwischen Jacobi und Wieland die „Tugend Platos“ vor. P. 335.
bittet Lavater, ihm „doch bald einige deutsche (sic) Stellen aus Plutarch,
Plato, Sophokles von Göttern oder Helden auszuschreiben, die sich auf
Christus accommodiren liessen, von Ihm wahrer sind als von allen Göt-
tern und Helden“. An M. Claudius (p. 362.) schreibt Jacobi über die in-
nere Aehnlichkeit der Gedanken aller Menschen, die mit Ernst die Wahr-
heit suchen, und unterscheidet deren „Tiefsinn“ von dem „Scharfsinn“,
der, so zu sagen, „tiefsinnig über Form“ ist. „Pythagoras, Plato und
Spinoza waren ganz andere Leute als Aristoteles und Hobbes. Insofern
wir scharfsinnig sind, liegen wir einander fast beständig in den Haaren;
Tiefsinn aber macht verträglich“. Georg Forstern empfiehlt Jacobi (II.
p. 12.) Homer, Sophokles, Herodot, Plato zu lesen, „und Sie gewinnen
wahrlich mehr dabei, als bei einer Wanderung durch Spanien oder
Welschland“. Ebenso in dem Briefe an N. (II. p. 90.) Plato (Gesetze
lib. 1. n. 2.) die Ethik des Aristoteles, und Stücke aus Plutarch vom Ge-
nius des Sokrates, aber mit der ausdrücklichen Verweisung auf die Ue-
bersetzungen von Grou, beziehungsweise Jenisch und Amiot. An F. L.
Stolberg schreibt er p. 147. das Lob der neueren Philosophien und eines
Pythagoras, Sokrates und Plato, weil sie „einen übernatürlichen Beistand
vermissen“. In dem Brief an Neeb. d. d. 18. Oct. 1814 (II. p. 445.)
heisst es: „Der Riese unter den Denkern ist mir Platon; doch passt das
Wort Riese nicht, weil es nur ein Comparativ ausdrückt“. Selbst „ver-
härteten Materialisten gegenüber preist er (II. p. 484.) ce visionnaire de
Platon (bes. son admirable dialogue de l'homme d'état). Aus den bei
Zoeppritz gedruckten Briefen führe ich, als aus Jacobis eigenem Munde
stammend, nur seine Anwendung Desjenigen, was Socrates am Schlusse
des Gorgias zu Kallikles sagt, auf die Auffassung von den göttlichen Din-
gen an (II. p. 86.) und die charakteristische Stelle über die unsichtbare
Kirche, zu der auch Socrates gehöre (II. p. 225.). Daneben mag aber
auch auf das wiederholte Vorkommen platonischer Beziehungen in den
Briefen seiner Correspondenten hingewiesen werden, z. B. eines Wieland
(Jacobis auserles. Briefw. I. p. 112.), Lavater (s. o.), Stolberg (II. p. 152.),
Elise Reimarus (p. 192.), Jean Paul (p. 330.), der Fürstin von Gallitzin
(Jacobis Werke IV. 3. p. 25.), Brinkmann (der Jacobi und Platon zusam-
menstellt bei Zoeppritz a. a. O. I. p. 244.), Nicolovius (ebenda p. 185.),
Fries (eb. II. p. 5.), Jacobs (eb. p. 82. 152.), Bouterwek (p. 89.) und be-

von dem Wesen der Philosophie, der Wissenschaft, erzeugt, das
er nachher in Spinoza am Vollständigsten verwirklicht fand;

---

sonders eines Schleiermachers (ebend. p. 144.). Doch den vollen Eindruck
von dem Grade, in welchem Jacobi Platon bewunderte, kann man erst
aus der Schrift von den göttlichen Dingen III. p. 257 seq. bekommen,
sowie aus der Vorrede zum David Hume II. p. 3. und den später viel-
fach hinzugefügten Vorreden und Zusätzen. In der Schrift von d. g. D.
heisst es p. 287.: „Gott ist — sagt erhaben Timaeus — was überall das
Bessere hervorbringt; p. 298. ist von der Liebe nach Platon die Rede;
p. 309. wird nach Schleiermacher die auf die Erkenntniss des 'Seienden
und Werdenden bezügliche Philebusstelle in der Anmerkung vorgeführt;
p. 319. „die Götter werden selig genannt weil sie gut sind, nicht umge-
kehrt“; p. 356. „wie Platons Lehre entgegengesetzt ist der Lehre des
Spinoza, so ist der G e i s t der Kantischen Philosophie entgegengesetzt
dem Geit der Alleinheitslehre; wozu in der Beilage Jacobi p. 435. von
sich selbst sagt: „Aecht platonisch schreibe ich der Vernunft aller er-
schaffenen Wesen Receptivität und Spontaneität zu als Vermögen des
Wahrnehmens und Ergreifens — unter Berufung auf Rep. VII. X. VI.
weiterhin wird die bekannte Erörterung der Begierde im Philebus heran-
gezogen (p. 440) und zum Schluss (p. 445.) das Licht der höchsten Er-
kenntniss zugleich nach Spinoza und Plato (Rep. VII. nach der Stolberg-
schen Uebersetzung) beschrieben. P. 372. seq. wird Kant bestritten, und
gegen seine Verkennung und Verwerfung des Platonismus geltend ge-
macht, dass Dieser im strengsten Verstande der Wissenschaft gebe, was
der Wissenschaft, und Gott oder dem Geiste, was Gottes und des Geistes
ist. Es wird allein die Alternative gestellt: p. 383. ob mit Spinoza an-
genommen werden solle, dass der Wille die That nur begleite, oder mit
Platon das grade Entgegengesetzte und die Berufung geschieht dabei
wiederholt auf Leg. X. Timaeus und die Definitionen. Vgl. p. 395. mit
der Beilage p. 446. und p. 412. P. 417. wird das Absolute des Verstan-
des mit dem Unbestimmten Platons identificirt. P. 450. wird für die ei-
gentliche Unterscheidung von Grund und Ursache die Rechtfertigung aus
dem Sophisten, Kratylos, Theaetet, Republ. VI. u. VII. versucht, was zu
dem Resultate führt, dass die platonische Lehre nicht entfernter vom
Materialismus als vom Dualismus, dass sie entschieden dualistisch und
theistisch sei. Die Vorrede zu David Hume tritt nicht allein unter einem
Motto aus dem Philebus auf, sondern bekennt sich II. p. 27. auch aus-
drücklich — rücksichtlich des nicht quantitativen sondern qualitativen
Unterschiedes von Mensch und Thier, Vernunft und Verstand „zu der
ächten unentmannten Lehre des alten Platon“, giebt dabei Epicur den
Vorzug nicht nur vor Locke, sondern auch vor dem verstümmelten und
durch diese Verstümmelung mit dem Spinozismus in Eins zusammenfal-
lenden Platonismus des Leibniz, und sucht den ihm (von Tennemann) ge-

gleichzeitig aber hatten sich in ihm nicht minder religiöse, ethische und aesthetische Ueberzeugungen gebildet, die sich weder durch Spinoza noch überhaupt Dasjenige was er für consequente Verstandesthätigkeit hielt, befriedigt fanden [1]). Dieser Dualismus ist in Jacobi, soweit wir seine Entwickelung zurückverfolgen können: er hat im Verlauf derselben auch wohl theilweise Gestalt und Ausdrucksweise geändert, aber dem Wesen und der Sache nach ist er durchgehends derselbe geblieben. Eine Ueberzeugung ist Jacobi immer treu geblieben, sein ziemlich langes litterarisches Leben hindurch, aber diese Ueberzeugung war in sich von einem innern Wiederspruch zertheilt. Fremde Standpunkte hat er mit Scharfsinn untersucht, aber dabei doch auch nicht ohne Einseitigkeit gewisse Gesichtspunkte verfolgt, deren Inhalt und Anwendbarkeit ihm schon vor der Untersuchung feststanden. Aus jenen hat er, was er für wahr

---

machten Vorwurf der Misologie namentlich durch Zusammenstellung seiner Auffassung, mit der Platonischen und Kantischen, die man doch nicht des Aberglaubens beziehungweise der Misologie zu beschuldigen gewagt habe, abzuwehren. P. 54. wird Plato im Vorbeigehen mit Auszeichnung genannt. P. 57. heisst eine den Naturbegriff durch den Freiheitbegriff einschränkende, eben damit aber den Verstand wahrhaft erweiternde Lehre: Philosophie in Platons Sinne. P. 68. u. 93. 120. wird der Theaetet (in Schleiermachers Uebersetzung) Pag. 71. 75. 76. die Republik (lib. VI. VII.) herangezogen. In einer neu hinzugekommenen (1816. cf. III. p. V.) Anmerkung (III. p. 236.) zu der Schrift über Lichtenberg vertheidigt er seinen Gott nicht nur Verstand sondern auch Vernunft beilegenden Sprachgebrauch gegen Friedr. Schlegel aus dem platonischen *νοῦς κοσμῶν* in der Schleiermacherschen Uebersetzung als „ordnende Vernunft". Ebenso erinnert die neue Vorrede d. Schr. v. d. göttl. Dingen III. p. 253. an die *μανία* Platons. Ich schliesse mit Verweisung auf das characteristische Wort in der 2ten Abth. der fliegenden Blätter VI. p. 239. „Es giebt nur zwei von einander wesentlich verschiedene Philosophien. Ich will sie Platonismus und Spinozismus nennen", und auf Zirngiebls Leben, Dichten und Denken Jacobis. Wien 1867. bes. p. 55. 137. 183. (auch p. 145. 177. 338.) sowie Ritter kl. Ausg. p. 549. C. Fischer II. p. 857. 866. Zeller Deutsche Phil. p. 544.

[1]) Treffend schreibt schon Fichte (Aus Jacobi's Nachlass I. p. 214) 1799 an Reinhold beziehungsweise Jacobi selbst über den Letzteren: „er hat sich in früher Jugend auf dem Gebiete der Speculation so übel befunden, dass sehr leicht von daher ein Affect wider dasselbe bei ihm übrig geblieben sein kann". Vgl. Schellings Schrift v. d. Freiheit VII. p. 348.

hielt, nach besten Kräften in sich aufzunehmen gesucht, aber dieser seiner Fähigkeit blieben doch immer engere Gränzen gesteckt, als wie sich mit objectiver Geschichtlichkeit vertragen. Mit Kant theilt er mehr die Negationen als das Positive von dessen Standpnnkte: den Gegensatz gegen Dogmatismus und Scepticismus, Idealismus und Realismus, aber nicht den zu ihrer aller Ueberwindung bestimmten Kriticismus, den er vielmehr da, wo derselbe sich selbst treu bleibe und consequent entwickelt werde, unter die von Kant beseitigten Standpunkte wiederum subsumiren zu können glaubte, den er aber so, wie er sich selbst giebt, als mit sich selbst uneins ansah; den Gegensatz gegen die Beweisbarkeit von dem Dasein Gottes, und die Positivitäten der christlichen Religion, aber nicht die Wiederherstellung der Ideen durch die praktische Vernunft, und die moralische Auslegung des Christenthums. Mit Hamann theilte er die Betonung des Unmittelbaren und Thatsächlichen, der Erfahrung, des Glaubens und der Offenbarung. Aber alle diese Begriffe haben bei ihm eine allgemein-realistische, Sinnlichem und Uebersinnlichem gleich sehr zukommende, zum positiven Christenthume aber, von dem Alles bei Hamann ausgeht, und auf das Alles bei Hamann zurückgeht, in keiner bestimmteren Beziehung stehende Bedeutung. Dass Jacobi auf diese Weise zweierlei Richtungen, die unter sich und von der eigenen so erheblich abweichen, nichtsdestoweniger mit so grosser und gewiss aufrichtiger Verehrung nachging, dass er beide eben so wenig definitiv zu verlassen als zu verfolgen verstand, deutet doch immer auf einen gewissen Mangel an Klarheit über seine eigenen Bestrebungen, und eben dieser Mangel verhinderte Jacobi auch, ein völlig gleichmässiges und befriedigendes Verhältniss zum Platonismus zu erreichen. Sein Interesse hat sich nicht zu allen Zeiten dem Platonismus mit gleicher Stärke, zu keiner Zeit den verschiedenen Seiten derselben, den einzelnen Dialogen gleichmässig zugewandt. Allerdings nimmt Jacobis Kenntniss des Platonischen fortdauernd an Umfang, seine Benutzung an Vielseitigkeit zu. Schleiermachers Uebersetzung, für ihn ein Ereigniss von ganz besonderer Bedeutung, hat er sich nach besten Kräften zu Nutzen zu machen gesucht. Aber solcher Correcturen bedurfte die Stellung, die er ursprünglich

einnahm, auch wirklich, und selbst mit Schleiermachers Unterstützung hat er aus Platon doch mehr nur diejenigen, enthusiastischen Elemente, die ihm zusagten, als die methodischen, die ihm so förderlich hätten sein können, anzueignen verstanden. Und dies ist um so mehr zu beklagen, da in der That! schon in Platon Alles liegt, dessen Jacobi bedurfte, um noch mehr zu werden, als er gewesen ist; und da zugleich Jacobi für keinen anderen Philosophen auf die Dauer so viel Verehrung hatte wie für Platon. Er hat Spinoza gründlich studirt, aber ihn doch nur als die Folie wahrer Philosophie bezeichnet; und in das gleiche Verhältniss geräth ihm — nur von anderer Seite her — auch Fichte, dem gegenüber Kant nur als der Vorläufer, Schelling sogar nur als ein inconsequenter Rückschritt erscheinen sollte. Aber der Platonismus ist ihm die wahre Philosophie selbst. Man hätte erwarten sollen, dass er von dieser Philosophie wenigstens die erkenntnisstheoretischen Voraussetzungen einer gründlichen Ueberlegung unterzogen hätte, aber dass dies nicht der Fall gewesen ist, zeigt doch eben die ganze Art, wie Jacobi seinerseits das Verhältniss von Sinn, Verstand und Vernunft untereinander bestimmt. Dem Theaetet hat er nicht die ihm gebührende Aufmerksamkeit geschenkt, das volle Verständniss abzugewinnen gewusst. Mit grösserer Congenialität verweilt er bei den das System anwendenden, und bei den in dasselbe einleitenden, als bei den dasselbe ausarbeitenden Dialogen; mehr, als billig vertraut er den platonischen Briefen, und anderen Documenten von zweifelhafter Authentie oder doch jedenfalls von untergeordneterer Bedeutung. Aber auch aus dem Philebus, den er doch mit so grosser Zustimmung und so oft anführt, hat er doch mehr nur das ihm Zusagende herauszuschöpfen, als das ihn Fördernde herauszulesen gewusst. So hat er denn auch nicht zu allen Zeiten dem Platonismus die gleiche Stelle angewiesen in seiner Werthschätzung und Characteristik. Zuweilen führt er den Spinozismus auf denselben Grund der Traditionen zurück, aus dem schon Plato und Spinoza geschöpft haben soll; zuweilen stellt er Plato und Spinoza mit der gemeinsamen Bezeichnung des Tiefsinns, — nach seiner Unterscheidung desselben vom Scharfsinn — nahe genug einander und gemeinschaftlich anderen Philosophen gegenüber; er freuet sich, wo er sie im Einzelnen einander begegnen sieht;

allmälig ringt er sich aber doch zu der scharfen Alternative: Entweder Spinozismus oder Platonismus durch, in der wir allerdings den definitiven Ausdruck seiner gereiften Ueberlegung anzuerkennen haben. „Der Riese unter den Denkern“ ist ihm am Abende seines Lebens Platon, doch ist ihm auch selbst das Wort Riese noch nicht genug, „weil es nur einen Comparativ ausdrückt“. Folgt er doch auch Platon in der Bestimmung des Gottesbegriffs als des Maasshaltigen im Gegensatz zu dem Absoluten der pantheistischen Richtungen als dem Unbestimmten; in der Bestimmung des nicht nur quantitativen sondern qualitativen Unterschiedes von Mensch und Thier, Vernunft und Verstand, in der Unterscheidung von begreifender Wissenschaft und dem zur freien Ursache sich erhebenden Geiste des Menschen, in dem das Feuer göttlicher Erkenntniss nach langem Verkehr mit den göttlichen Dingen plötzlich aufleuchten soll, und so überhaupt in einer Reihe der wichtigsten, und ganz besonders auch für ihn entscheidendsten Begriffe, freilich ohne zu bemerken, dass diese angebliche Uebereinstimmung zwischen ihm und Platonischem in Wirklichkeit nicht immer so weit reicht, wie er voraussetzte. Noch mehr als Hamann, der sich vielfach nicht befriedigt von Jacobi fand, noch mehr als Kant, der treffend auf die innere Unhaltbarkeit der Jacobischen Stellung und deren tiefe Verschiedenheit von der eigenen hinwies, würde sich daher auch Platon, wenn ihm Jacobi als ein begeisterter Anhänger hätte gegenübertreten können, veranlasst gesehn haben, denselben milde zurechtzuweisen und zu einer erneuten Revision seiner Grundvoraussetzungen aufzufordern.

Minder günstig noch als um Jacobi steht es um Herder [1]).

[1]) Die Preisschrift (1773) über die Ursachen des gesunkenen Geschmacks p. 248. (d. A. v. 1789) braucht Platos Gleichniss von den Magneten und Korybanten, da wo die Rede von der Wirkung des Genies ist. In „Auch eine Philos. d. Gesch. A. v. 1774. p. 25. heisst Shaftesbury „jener liebenswürdige Plato Europens“ (!). P. 149. „Wie wenns Schicksal gewesen wäre, dass (statt Aristoteles) Plato Homer u. s. w. früher auf das mittelalterl. Europa hätten wirken können? — Es war nicht bestimmt“. P. 152. wird zweifelnd gefragt: „Marsilius, du bist Plato?“ P. 159. Xenophon und Plato dichteten den ewigen Sokrates in ihre Denkbücher und Gespräche. „Vom Erkennen und Empf. 1778. p. 20. Platonische Erinnerung“. P. 33. „Plato malt nur einige Gleichnisse, und die Gleichnisse bleiben ewig“ wegen seiner „Kunst zu sehen“. P. 39. „Aus dem Platonischen Reiche der

Seine Eigenthümlichkeit ist umfassender aber auch unbestimmter, sein Verhältniss zu Kant Hamann und auch zu Platon ist noch mehr negativer Art als dasjenige Jacobis. Er kann nicht umhin, in Plato gelegentlich den geistreichen Schriftsteller mit

Vorwelt kommt der Seele Nichts wieder". In den Ideen zur Philosophie der Gesch. ed. 1784. I. p. 246. (Buch III. cap. 6.) kommt die alte Fabel von den Androgynen vor; für die Republik der Athenienser Plato als Quelle. (III. p. 176. Buch XIII. cap. 4.) Das 5te Capitel des XIIIten Buches bringt eine recht unbestimmte, z. Th. auch unrichtige Darstellung von den „wissenschaftlichen Uebungen der Griechen" (nach Meiners u. A.) darin das Bemerkenswertheste noch die Bemerkung p. 189. ist: „denn auch das war Platons und Aristoteles Verdienst, dass sie den Geist der Naturwissenschaft und Mathematik erweckten, der über alles Moralisiren hinaus ins Grosse geht und für alle Zeiten wirket. Später lesen wir p. 285. (Buch XIV. cap. 5.): „nie ist seit Plato die Akademie desselben reizender verjüngt worden, als in Cicero's schönen Gesprächen". p. 347. Buch XV. cap. 4.: „man schreibe wie Aeschylus, Sophokles und Plato; es ist unmöglich. Der einfache Kindersinn, die unbefangene Art die Welt anzusehen, kurz die Griechische Jugendzeit ist vorüber". Nach p. 366. ebenda cap. 5. eröffnet die Geschichte schon gewissermassen den genussreichen Umgang mit den Verständigen und Rechtschaffenen so vieler Zeiten, den man vollständig erst vom zukünftigen Leben erträumt: „hier steht Plato vor mir, dort höre ich Sokrates" u. s. w. Das XVII. Buch cap. 3. „Fortpflanzung des Christenthums in den Griechischen Ländern" p. 90. erörtert den Neuplatonismus sowie den Platonismus der Apostel und Kirchenväter in der damals gewöhnlichen Weise. p. 92. „an diese fremden platonischen Ideen — hing sich Alles, was nachher fast zwei Jahrtausende lang Streitigkeiten, Zank, Aufruhr, Verfolgung, Zerrüttungen ganzer Länder erregt hat, und überhaupt dem Christenthum eine ihm so fremde, die sophistische Gestalt gegeben", wobei unter den Neueren besonders Semmler und Spittler als Gewährsmänner genannt werden. p. 96. wird noch besonders der Mangel an seiner Moral hervorgehoben. Die Anmerkungen über das Epigramm gedenken Platos als Epigrammatisten. (Zerstreuten Blätter II. ed. 1786. p. 158.) und unter den „Blumen" kommt manche Beziehung auf angeblich Platonisches vor. (ebenda I. p. 19. 54. 79. II. p. 15. 79.) Der dritte Theil der zerstreuten Blätter benutzt in der Vorrede die berühmte Phaedrusstelle von den Adonisgärten; in den „Feldheimen" (p. 32.) die Sage von den Cicaden. Im vierten Theile berührt die Vorlesung über die menschliche Unsterblichkeit nur den Namen Platos. (p. 174.) Aehnlich sind es nur unwesentliche Einzelnheiten, die an anderen Stellen vorkommen z. B. Briefe z. B. der Humanität III. (ed. 1794.) p. 13. Metakritik u. s. w. ed. 1799. I. p. XXV. p. 15. p. 65. („Platonische Dichtung") II. p. 25. bemerkt er nicht ohne Grund gegen

seinen schönen, jugendlichen Auffassungen, seinen treffenden Gleichnissen, Fabeln u. s. w. zu bewundern, aber der ganzen Philosophie desselben widerstrebt Herders Empirismus, Naturalismus, Dilettantismus. Aus Hamann und Jacobi stammt ihm Manches, was in seinen Gedanken eine grosse Rolle spielt, aber er entwickelt das von Hamann Empfangene entweder überhaupt gar nicht weiter, oder doch jedenfalls nicht in einer mit der ursprünglichen Anlage desselben übereinstimmenden Weise, wie bei Gelegenheit der beiden Erkenntnissstämme, des Ursprungs der Sprache und öfters hervortritt; gegen Jacobi aber tritt er sehr in den Schatten sowohl was Originalität der Auffassung, Energie der Diction als auch was Kenntniss der Geschichte der Philosophie betrifft. „Zum Philosophen als solchem fehlt es ihm zu sehr an Strenge der Methode, und an Gründlichkeit der Forschung". „Die Auflösung des Zusammengesetzten in seine Elemente ist nicht seine Sache, und wenn Andere sie vornehmen, beschwert er sich, dass sie metaphysische Dichtungen an die Stelle der Wirklichkeit setzen" [1]). Aus diesem Grunde allein stammt seine gereizte Bekämpfung Kants, seine befremdliche Vernachlässigung des Platonischen. Wenn es sein Grundgedanke ist, Alles auf die Humanität zu beziehen, und dieser das Natürliche als Voraussetzung, das Göttliche zum Abschluss zu geben, so stimmt derselbe ganz mit Platonischem, und hätte von dieser Seite her noch reichere Nahrung an sich zu ziehen vermocht. Das Gleiche gilt mit Beziehung auf die so oft erörterten Themata der Unsterblichkeit, Palingenesie u. s. w. sowie nicht minder auf die schriftstellerische, von Herder mehr-

Kant, aber doch ohne selbst etwas Besseres an die Stelle zu setzen: „Bewahre uns Platos Genius vor Begriffen aus Notionen, die die Möglichkeit aller auch innerer Erfahrung übersteigen; in den lieblichen Dichtungen seiner Phantasie dachte Plato an solche nicht; seine Ideen waren schaffend, wirkend". Herder ist übrigens selbst oft als Plato bezeichnet worden, wie z. B. von Gleim (Von und an Herder Leipzig 1861. I. p. 114. vgl. 129. 130.) wie er auch seinerseits nicht grade spärlich mit der Ertheilung dieses Prädicats war, z. B. an den Evangelisten Johannes als Plato Christi (Gespräch über Klopstocks Messias Werke ed. 1827. II.), Friedrich der Gr. (von u. a. Herder p. 120.) Shaftesbury (s. o.) u. A. Ueber Herders Dichten nach Plato vgl. von u. an Herder I. p. 262.

[1]) Zeller Deutsche Philosophie p. 532.

fach benutzte Form des Dialogs. Aber auch nicht nach einer einzigen Seite hin legt Herder irgendwie so zu nennende Kenntniss des alten, ächten Platonismus an den Tag, und vollends spätere platonisirende Richtungen gelten ihm nur als eine Hauptquelle verschiedenartigsten Unheils — namentlich auf dem Boden der christlichen Welt und ihrer Theologie. Als aufgeklärter Theologe wie als naturalistischer Philosoph entbehrt Herder zu sehr des eigentlichen Verständnisses für Platos ganze Sinnesart.

Wenn aber schon die aus Jacobi und Herder zu entnehmenden platonischen Beziehungen von sehr wenig befriedigender Beschaffenheit sind, so gilt dies noch ungleich mehr von der übrigen gleichzeitigen Litteratur. Bei den eigentlichen Kantianern [1]) habe ich Nichts gefunden, was mit Beziehung auf Platonisches über die Stellung Kants hinausginge, oder dieselbe auch nur erreichte. Aber auch die Gegner [2]) und Fortbildner

[1]) Dafür ist u. A. bezeichnend, dass C. Chr. E. Schmid in seinem Wörterbuch zu l. Gebr. der Kantischen Schriften 1786. mit Beziehung auf Plato nur die Stelle von der platon. Republik (Kritik p. 316.) und diejenige, auch von Jacobi besprochene, in der dem Platonismus der Epicureismus gegenübergestellt wird (Krit. p. 471.) anführt, während doch noch einige andere Stellen hätten angeführt werden können, (vgl. oben p. 278. Anm. 1.) wenn der Verf. überhaupt die Zusammenstellung Platos mit Kant für wichtig genug gehalten hätte.

[2]) Von den auf vorkritischem Standpunkte stehenden Gegnern Kants sei hier noch einmal des bereits p. 288. Anm. 1. und p. 322. erwähnten Joh. Geo. Schlosser gedacht, des Freundes und Schwagers Goethes, der nicht nur in verschiedenen Gesprächen (1781. über die Seelenwanderung 1784. Xenocrates 1788. Seuthes 1794. Das Gastmahl. 1796 Fortsetzung des Platonischen Gesprächs von der Liebe. An F. L. Stolberg) Plato nachahmte, beziehungsweise fortsetzte, sondern auch die platonischen Briefe übersetzte, und durch zwei (hinter seinem 2ten Schreiben an einen jungen Mann u. s. w. 1798. p. 133. seq. wieder abgedrukten) Anmerkungen zu denselben Kant zu seinen früher bezeichneten drei Abhandlungen veranlasste, auf die Schlosser mit seinem ersten und zweiten Schreiben an einen jungen Mann der die kritische Philosophie studieren wollte (1797. 1798.) replicirte. Schlosser findet, dass „die alten und neuen Philosophen durch einen Missbrauch des analogischen Raisonnements und unter ihnen sonderlich Plato im Objectiviren oft zu weitgehen", aber zugleich auch, dass „die allerneueste deutsche Philosophie die der Menschheit gesetzten Gränzen durch ihr Subjectiviren ebenso sehr viel zu enge zusammenzieht" (a. a. O. p. 135.). „In Plato's System kann ich freilich

Kantischer Gedanken beschränken sich um so lieber auf das herkömmliche Lob, auf den herkömmlichen Tadel Platons, je mehr sie den Kopf voll von eigenen Gedanken haben, und je mehr sie die Wendung, die die Philosophie in neuester Zeit genommen hatte, für eine Epoche machende, mit allem Früheren schlechthin unvergleichliche ansahen, in Folge davon sie schwerlich zu der Ueberzeugung kamen, dass auch für sie noch von dem alten griechischen Weisen etwas zu lernen sei. Dass in Jacobischen Kreisen Plato getrieben worden, mag unter Anderm das Beispiel Th. Wizenmanns [1]) beweisen. Gegen Eberhard sucht Reinhold eine etwas höher gegriffene Auffassung von der platonischen Praeexistenz zur Geltung zu bringen [2]); Salomon Maimon rechnet Platon unter die „mehr als kultivirten

auch die Göttin nicht mit der Hand ergreifen, aber wenn ich ihr doch so nahe komme, dass ich das Rauschen ihres Gewandes vernehmen kann, so fühle ich wenigstens dass Lebensgeist auf der Stelle webte." Die neue deutsche Philosophie soll aber weder glücklicher, wahrer, besser noch auch nur gewisser machen, „wenn sie neue Schleier auf die alten wirft, oder wenn sie vielmehr gar die Göttin so verschwinden macht, dass es niemand mehr einfallen kann, nur nach ihr zu fragen". Diese Worte zeigen wohl zur Genüge, wie wenig ausreichend das Verständniss war, das Schlosser sowohl von Platon als auch von Kant besass, und wie erfolglos von Anfang an sein Unternehmen war, Ersteren gegen Letzteren zu kehren, so manches wahre Wort im Einzelnen auch bei seinen Warnungen vor der kritischen Philosophie unterlaufen mag.

[1]) Wizenmann nennt in einem Briefe d. d. 15. Juli 1786. Plato an erster Stelle unter den „besten Geistern, mit denen er lebt". (vgl. v. d. Goltz Monographie über ihn Gotha 1859. II. p. 172.) Hier mag auch auf Mathias Claudius und Hippels Freude an Plato hingewiesen werden. Aus verwandten, wenn auch nicht identischen Auffassungen sind die ihrer Zeit vielgelesenen Uebersetzungen von Kleuker Lemgo 1778. und Fr. Leo. Gr. zu Stolberg, Königsberg 3 Theile 1796. 1797. hervorgegangen. Auch des jüngeren Hemsterhuis platonisirende Einwirkungen lassen sich am Füglichsten hier einreihen. Steht doch das Urtheil Wielands (an Jacobi bei Zöpperitz I. p. 65.) der ihn „den Plato unserer Zeit nennt" keineswegs vereinzelt da. Seine Wirkung war keine unbeträchtliche, wie dies Dilthey Leben Schleiermachers I. p. 208 not. mit Recht hervorhebt.

[2]) Briefe über die Kantische Philosophie Leipzig 1790. I. p. 325. Ähnlich II. p. 469. Die weiter unten characterisirten Stellen sind p. 151. (vgl. p. 347.) p. 272. 275. 280. 295. 304. 323.

Menschen" [1]); Heydenreich [2]) und Neeb [3]) citiren ihn gelegentlich; auch Baader, Bouterwek, Fries, Krause und Herbart berühren sich mit einzelnen Seiten des Platonismus. Aber beschränkt man sich auch hier auf die der Schleiermacherschen Leistung voraufgehende, oder doch mit Evidenz von ihr unabhängige Situation, so werden alle positiven Berührungen dieser Art von den negativen weitaus überwogen. Was Reinhold selbst zu Ungunsten des Platonismus und Neuplatonismus vorbringt, ist kaum anders als trivial zu nennen. G. E. Schulze [4]) findet oder nimmt in seinem Aenesidem keine Gelegenheit, auf Platonisches einzugehn, Bouterwek schreibt Dialoge [5]), aber ohne damals eine Ahnung davon an den Tag zu legen, welche Bedeutung diese Form für die Philosophie haben könne und in Platon gehabt habe. Und vollends Fries [6]) ergeht sich in einer recht oberflächlichen Gegenüberstellung der Platoniker als der arbeitsscheuen Philosophen des Witzes und der Aristoteliker als der arbeitsamen Philosophen des Scharfsinns.

Einen ganz analogen Eindruck macht endlich auch die Behandlung Platons in den Geschichten der Philosophie, Monographien, Textausgaben, Uebersetzungen und ähnlichen Darstellungen aus der Zeit zwischen Brucker und Schleiermacher. So gross nämlich der Fortschritt auch ist, den der Fleiss Bruckers im Verhältniss zu Früheren [7]) macht, so viel fehlt doch auch

[1]) Philos. Wörterbuch 1791. s. o. Nachahmung p. 87.

[2]) Natürliches Staatsrecht. 1795. I. p. 102. 207.

[3]) Ueber den in verschiedenen Epochen der Wissensch. allgemein herschenden Geist 1795. p. 3. 56. 67. 73.

[4]) Der Schopenhauer ertheilte Rath, Kant und Plato zu studieren, fällt in spätere Zeit. Der Aenesidem erschien 1792.

[5]) In den Dialogen (1798.) will er nur sogen. Incidentpunkte behandeln, wenn schon in ernsthafter und zusammenhängender Weise (p. VII. VIII.). In der Philos. der Naturwissenschaften 1803. p. 22. kommt ein Lob Platons vor.

[6]) In der Schrift über Reinhold, Fichte und Schelling 1803. in dem Abschnitt „die aristotelische und platonische Abstraction oder Kant und Schelling" p. 231.

[7]) Um Brucker nicht zu unterschätzen, muss man einen Blick auf seine unmittelbaren Vorgänger werfen. Stanley (Gesch. d. Ph. übers. v.

seiner Darstellung Platos noch an einer wahrhaft quellenmässigen Beschaffenheit [1]). Wer die mehr als hundert grossen Quartseiten, die Brucker Plato gewidmet hat, (ed. 1742. I. p. 627—728.) liest, wird darin fast Alles erwähnt oder doch nachgewiesen finden, was die damalige gelehrte Tradition auf Plato Bezügliches enthielt. Aber „Du gleichst dem Geist, den Du begreifst, nicht mir" würde Plato ein Recht haben, seinem gelehrten Geschichtschreiber entgegenzuhalten. Ist es doch nicht allein die Beschaffenheit seiner auf halbem Wege stehen bleibenden Kritik [2]); nicht allein der Mangel an litterarischem Urtheil und Geschmack [3]), was bei Brucker am Meisten befremdet, son-

Olearius Leipzig 1711 (im Original London 1655.) p. 291. seq.) folgt über Gebühr dem Cicero, Alcinous, Picus v. Mirandola u. s. w. Nicht mit Unrecht spricht ihm, als „dem Engelländischen Diogenes Laertius" Heumann (in seinen Actis philos. II. p. 523. seq.) sowohl das judicium historicum als auch philosophicum ab. Aber durch welchen Schutt und Staub der Gelehrsamkeit muss man sich bei Heumann selbst (in seinen Actis philos. Halle 1715. seq.) zuvor durcharbeiten, um nur ab und an die eigene Büste Platons zu Gesicht zu bekommen. Die histoire de la philosophie payenne à la Haye 1724. sucht nachzuweisen, dass keine einzige Wahrheit der natürlichen Theologie, keine einzige tugendhafte Handlung bei den Heiden, insonderheit bei den heidnischen Philosophen ganz unvertreten gewesen sei, zeigt aber dabei mit lächerlicher Gründlichkeit und zum Theil auch Ungründlichkeit, dass Irrthümer bei ihnen vorgekommen seien, dass Keiner unter ihnen vollkommen gewesen sei! Vollends Deslandes histoire critique de la philosophie Paris 1730. ist schon von Hamann (in den Socratischen Denkwürdigkeiten II. p. 15.) treffend als eine chinesische Kaminpuppe für das Cabinet des gallicanischen Geschmacke characterisirt worden.

[1]) Zur Beurtheilung Bruckers vgl. oben p. 47. 218. 220. 284. sowie auch Ueberweg's Grundriss I. p. 9. Zellers Deutsche Philos. p. 275. Etwas zu hart urtheilte wohl Tennemann System der platon. Philos. I. p. X. über ihn.

[2]) Die apollinische Abkunft Platos verwirft Brucker, hält es aber für möglich, dass sie behauptet worden, nicht blos aus Verehrung gegen den Philosophen, sondern auch um eine incorrecte Abkunft desselben zu verdecken. Gegen den Socratischen Schwanentraum wendet er unter Anderm auch ein, dass die Schwäne überhaupt nicht singen. Das Hebraisiren Platons bezweifelt er, auch wegen der unwahren, vom Dualismus corrumpirten Beschaffenheit seiner Lehren.

[3]) Stellen wie p. 655. zeigen, dass Brucker wohl für die Anmuth nicht aber auch für die Erhabenheit Platos Verständniss hatte.

dern vor Allem das Nichtverständniss für die eigentliche Philosophie selbst, deren einzelne Lehrsätze wohl hervorgeholt, nach ihrer Uebereinstimmung untereinander, mit dem Christenthum und einzelnen älteren und neueren Philosophien abgeschätzt werden, aber ohne dass sie als ein relativ selbständiges Glied an dem ihr zukommenden Platz der geschichtlichen Entwickelung, geschweige denn als der Ausdruck einer in gewissem Sinne für alle Zeiten mustergültigen Genialität verstanden würde. Persönliche Motivirung drängt sich an die Stelle sachlicher Erklärung, und greift ausserdem in der unläugbarsten Weise fehl. So tritt z. B. der Sektenehrgeiz und die Originalitätsucht als ein Erklärungsgrund für das Verhalten und die Beschaffenheit Platos auf, auf den Brucker immer wieder zurückkömmt. Um Ruhm zu erlangen, um sich von Andern zu unterscheiden, hat er seine Schriften und seine Reisen unternommen, hat er seine Schule und sein philosophisches System begründet. Desswegen hat er sich der Impietät gegen Socrates, und der Untreue in der Darstellung so vieler Anderer schuldig gemacht; selbst seine Diction hat in Folge davon etwas Gesuchtes und Unnatürliches angenommen [1]). Ein zweiter Grundzug in dem Bilde, das Brucker von Plato entwirft, ist die Geheimnisskrämerei, zu der ihn das Beispiel früherer Weisen inn- uud ausserhalb Griechenlands, die Neigung seines eigenen Trübsinns und die Furcht vor religiöser Verfolgung veranlasst haben, und um deren Willen er auch die dialogische Form [2]), als ein geeignetes Mittel seine Entscheidung zurückzuhalten oder zu verbergen, gewählt haben soll. Zu der absichtlichen Dunkelheit ist dann auch noch eine nicht gewollte hinzugetreten, hervorgehend aus der Einmischung der Mathematik, aus dem bald spitzfindigen bald enthusiastischen Wesen seines Geistes überhaupt. Ohne Frage hätte Plato nach Bruckers Meinung ungleich besser daran gethan, nach Socratischem Vorbilde intra officinas, in conviviis et rure de rebus moralibus zu disseriren, als mit Pythagoras durch die Beschäftigung mit Dingen, die über die Natur und den menschlichen Geist hinaus gehn, sich selbst zu verlieren. So aber ist nun ein System entstanden, das er seinem Ursprunge

---

1) Vgl. z. B. p. 633. 641.

2) Vgl. p. 662.

nach als turpem syncretismum [1]), seinem Inhalte nach als giftigen Dualismus [2]) bezeichnet, und dem er damit also Mangel an Originalität wie an Wahrheit zugleich nachsagt. Kein Wunder, dass dies System bald missverstanden und entstellt, später aber als eine der gefährlichsten Waffen von den Gegnern des Christenthums gegen Dieses gemissbraucht worden ist. Das ist in Kurzem die Auffassung, die Brucker von der Genesis, dem Inhalt und der Nachwirkung des Platonismus besitzt. Die Darstellung der einzelnen Lehren ist aber nicht bloss in mehrfacher Hinsicht dürftig zu nennen, sondern leidet namentlich an dem durchgängigen Fehler eine aus den zerstückelten Dialogen, ja einzelnen Stellen der Dialoge mühsam wieder zusammengesetzte Mosaikarbeit, ohne tiefere innere Einheit, ohne lebendigen Zusammenhang, zu sein.

Tieferen und vortheilhafteren Einfluss als auf Brucker hat das Leibnizische [3]) Zeitalter offenbar auf Tiedemann (Geist der spekulativen Philosophie II. 1791. p. 63—198.) ausgeübt. Die Fesseln der lateinischen Sprache sind abgeworfen, und durchgehends herscht ein sehr anerkennenswerthes Bestreben, das platonische System nach den Urkunden, aus sich selbst, und so wie es wirklich war, zu verstehen. Der theologische Gesichtspunkt drängt sich nicht mehr mit der bisherigen Einseitigkeit vor; das Interesse gilt dem philosophischen Inhalt als solchem. Dieser Inhalt wird mit Fleiss aus den einzelnen Dialogen hervorgezogen, wie dies schon allein die von Tiedemann verfassten, durch den 12ten Band der Bipontiner Ausgabe verbreiteten Argumente beweisen. Aber freilich soweit reicht nun doch auch bei Tiedemann weder Fleiss noch Einsicht, seis um Geschmacklosigkeiten im Einzelnen zu vermeiden, sei's um hinsichtlich der Hauptbegriffe Platos zu haltbaren Auffassungen zu

---

1) Vgl. p. 640o.

2) Vgl. p. 638.

3) Zusammenstellungen mit Leibniz kommen oft vor, z. B. in dem Plato betreffenden Abschnitte p. 79. 83. 128. 165. 166. 176. Vergl. dazu das oben p. 258. not. 1. Bemerkte. Dass Tiedemann u. A. auch einen „Theaetet“ schrieb (oder über das menschliche Wissen, ein Beitrag zur Vernunftkritik“. Frankfurt a. M. 1794.) ist bekannt. Vgl. Ueberweg I. p. 9. III. p. 135. Erdmann's Grundriss I. p. 6. II. p. 357.

gelangen. Als Beispiel aus der ersten Kategorie mag die p. 65. vorkommende Wendung dienen, dass Plato aus Aegypten einen „pietistischen“ Zug mitgebracht habe; der Grund des Zweiten liegt aber offenbar in der auch bei Tiedemann noch nicht gehörig geschärften Aufmerksamkeit für den besonderen Gedankengang jedes einzelnen Dialogs. Nicht einmal von dem ebenso wichtigen wie auffallenden Unterschiede einleitender, ausarbeitender und construirender Dialoge kommt das Verständniss in Tiedemann. Er legt vorzugsweise die Darstellungen der letzten Klasse zu Grunde, und mischt dabei in sein Schema völlig fremdartige Massstäbe, wie z. B. wenn er von den Beweisen für das Dasein Gottes, von Gottes Eigenschaften u. s. w. redet.

Während Brucker und Tiedemann unter allen Umständen den Ruhm aufrichtiger und bescheidener Forschung haben [1]) steigert sich dagegen in dem schreibseligen Meiners die absprechende, wenn auch zum Theil elegante Oberflächlichkeit nicht selten bis zu wahrer Frivolität. Schon seine „vermischten Schriften“ enthalten I. 1775. „Betrachtungen über die Griechen, das Zeitalter des Plato, über den Timaeus dieses Philosophen und dessen Hypothese von der Weltseele,“ „über die Männerliebe der Griechen, nebst einem Auszuge aus dem Gastmahle des Plato“, „über die Natur der Seele, eine platonische Allegorie“ VII. 1778. über den Genius des Socrates. Die hieraus erkennbaren Themata werden aber auch in seinen späteren Schriften [2])

[1]) Ähnliches gilt auch von der Verbreitung fremder auf Plato bezüglicher Arbeiten, wie z. B. derjenigen Garniers (I. Character der sokrat. Philos. II. v. Gebrauch den Plato von den Fabeln gemacht durch den zweiten, und (über den Kratylus) durch den fünften Band von Hissmann's Magazin für die Philosophie und ihre Geschichte 1780. 1782.; sowie von Fülleborns Beyträgen zur Geschichte der Philos. 1791. seq. (wo das Register im 3ten Band die Berücksichtigungen Platos nachweist.) Durch Fülleborn wurden auch Garvens Bemühungen um die Geschichte der Philosophie, die vom Alterthum, speciell vom Plato, z. B. von Theaetet, ihren nächsten Ausgangspunkt nahmen, in weitere Kreise verbreitet. (IX. p. 148. XI. p. 88—132. p. 133—196.) Ueber Garve vgl. Schleiermachers W. I. p. 508.

[2]) Histor. doctrin. de vero Deo 1780. p. 394—419. Gesch. der Wissensch. in Griechenl. u. Rom. II. 1782. p. 683—808. Grundriss d. G. d. Wiss. Lemgo 1786. p. 83—91. (ed. 2. 1789.) G. d. weibl. Geschlechts Hannover 1788. I. p. 320. Gesch. der Ethik 1800. I. p. 196—211.

immer wieder mit Vorliebe und in der gleichen Tonart discutirt, in die später höchstens durch die hinzutretende Erbitterung gegen die Kantianer ein neues Element hinzukommt.

Diese Erbitterung [1]) richtet sich vorzugsweise gegen Tennemann, im Allgemeinen ohne tiefere Berechtigung, da die eigenen Arbeiten Meiners mit den Leistungen Tennemanns auch nicht im Entfernten den Vergleich aushalten, insofern aber allerdings nicht ohne Grund, als die Kantianisirung Platos bei Tennemann nicht selten zu einer völligen „Entplatonisirung“ desselben führt. Tennemann bezeichnet gleich in der Vorrede seines Systems der platonischen Philosophie [2]) p. III. das letztere als einen Versuch, die Erkenntniss der Dinge an sich und die Regeln der freien Handlungen aus Principien a priori herzuleiten; und findet deren Hauptmangel darin, dass dasselbe „vor der Kritik entstanden sei“. So wird also der ganze Werth und Unwerth des Platonismus nach dessen Verhältniss zum Kantianismus bestimmt [3]). In sorgsamen litterarischen, kritischen und chronologischen Untersuchungen bereitet er seine Darlegung des Systems vor: aber der Nutzen dieses methodischen Fundaments verschwindet hernach wieder, nicht nur unter einzelnen, bei dem Fortbau mitunterlaufenden Fehlgriffen — wohin ich namentlich die Vertheidigung der platonischen Briefe rücksichtlich ihrer Aechtheit gegen das in dieser Hinsicht richtiger treffende Urtheil von Meiners [4]) rechnen muss — sondern namentlich auch durch die starken und unredressirbaren Praeoccupationen, die aus den Kategorien Stoff und Inhalt [5]), Practisch

[1]) Vgl. namentlich Gesch. der Ethik p. 197. 199. 209.

[2]) In 4 Bänden Leipzig 1792—95. Vgl. die Gesch. der Philos. II. 1799. p. 188. Dazu Ueberwegs Beurtheilung Tennemanns in seinen Untersuch. über d. Echtheit d. pl. Schr. Wien 1861. p. 7—12.

[3]) Vgl. namentlich die Beurtheilung der platon. Philos. IV. p. 277—301. und den Schluss in der Gesch. d. Ph. II. p. 527.

[4]) Vgl. I. p. 106. 128. Dahin gehört nicht minder Tennemanns Vorstellung von der nur exoterischen und propaedeutischen Beschaffenheit der platonischen Schriften. (I. p. 114. 128. 137. 264.)

[5]) Vgl. I. p. 154. die vorzüglichste Regel beim Gebrauch der platonischen Schriften.

und Theoretisch [1]), Subjectiv und Objectiv [2]) u. s. w. hervorgehn. Auch die Art, wie Tennemann die Dialogen als Quellen des Systems behandelt, (I. p. 84. 115.) ist zwar sorgsam zu nennen, befindet sich aber gleichwohl nicht in völliger Unbefangenheit denselben gegenüber [3]).

Wie die kritische, hat auch die absolute Philosophie ihren Einfluss auf das platonische Studium geübt. Eins der frühsten und zugleich bezeichnendsten Beispiele hierfür knüpft sich an den Namen von Windischmann, der den Timaeus als eine ächte Urkunde wahrer Physik übersetzte und erläuterte, und Schelling als dem Wiederhersteller der ältesten und wahren Physik dedicirte (Hadamar 1804.) [4]). Doch weder bei dieser noch bei irgend einer andern Erscheinung der damaligen Platolitteratur würde es zweckmässig sein, noch ausführlicher zu verweilen: die bezüglichen Notizen über dieselben finden sich in der neuesten Litteratur mit grosser Vollständigkeit gegeben; die beherschenden Gesichtspunkte aber möchten durch das Beigebrachte ausreichend vertreten sein. Dasselbe wird genügen, um einerseits ein allgemein vorhandenes Bedürfniss nach gründlicher Reformation des platonischen Studiums zu constatiren, anderseits aber auch die Unmöglichkeit, aus den bisher zur Sprache gekommenen Voraussetzungen heraus, dieselbe zu vollziehn.

---

1) Vgl. p. 212.

2) Vgl. p. 221. Nach platonischer Eintheilung der Philosophie beschäftigt sich die Dialektik mit dem Denken, der speculative Theil mit der Erkenntniss der Gegenstände, vorzüglich des allerhöchsten Wesens, der practische mit dem Handeln (p. 249.). Vgl. auch p. 256. den „allgemeinen Blick“ der auf die platonische Philosophie geworfen wird.

3) An Tennemann schliesst sich Buhle (Lehrbuch der Gesch. d. Ph. II. 1797. p. 1–275.) für Plato fast unbedingt, an, wie schon aus der Bemerkung in der Vorrede hervorgeht.

4) Sehr interessant ist es, Schellings Stellung zu Windischmann nach den neuerdings mitgetheilten Briefen zu verfolgen. Vgl. aus Schellings Leben II. p. 40. 53. 73. 119.

Siebtes Buch.

Der Platonismus und die Neueste Zeit.

Siebtes Buch.

Der Platonismus und die Neueste Zeit.

§. 27.

Die Wiederherstellung des platonischen Studiums durch Schleiermacher.

Die Wiederherstellung des platonischen Studiums durch Schleiermacher beruht auf den drei grossen Leistungen seiner Uebersetzung, den dieselbe begleitenden Einleitungen, und der Verwerthung platonischer Gedanken in seinem eigenen wissenschaftlichen System. Jede derselben lässt eine von den grossen Eigenschaften Schleiermachers in einem besonders hellen Lichte erscheinen: den gewissenhaften Fleiss, die philologische Genialität, die Reife seiner philosophischen Bildung. Jede für sich würde ausgereicht haben, um Schleiermacher einen ehrenvollen Platz in der Geschichte des Platonismus zu sichern. Erst zusammen, und in ihrem Zusammenhange aufgefasst, nach welchem die Einleitungen den Schlüssel zum rechten Gebrauch der Uebersetzung enthalten, und Beide eine der Voraussetzungen für die systematische Verwerthung bilden, bezeichnen sie aber doch das ganze grosse Interesse, das wir hier an ihm zu nehmen haben.

Im Jahre 1804 begannen „Platons Werke von F. Schleiermacher“ im Verlag der Realschulbuchhandlung zu Berlin zu erscheinen. Es ist schon früher (Band I. p. 33. not. 1.) darauf hingewiesen worden, welche Bedeutung die Ausarbeitung derselben für Schleiermacher und die Geschichte seines inneren Lebens besessen hat: in einer der trübsten Perioden seines Lebens ist Plato für Schleiermacher der Quell gewesen, aus dem er seine ursprüngliche Kraft und Frische wiedererhalten hat: er

hat die höchste Anstrengung an die Vollendung dieser Arbeit gesetzt; die Arbeit selbst hat aber auch in segensreicher Weise auf ihn zurück und durch sein ganzes späteres Leben erkennbar fortgewirkt [1]).

Angeregt von Eberhard und F. A. Wolf [2]) trieb Schleiermacher auf der Universität platonische Studien, deren Spuren und Nachwirkungen in den Briefen und „Denkmalen" dieser und der nächstfolgenden Zeit deutlich zu erkennen sind. Dass in diesen Studien noch mehr ahnungsvolle Liebe und Bewunderung als klares Verständniss für Plato geherscht habe, würden wir annehmen dürfen, auch wenn Schleiermacher es uns nicht in einem späteren Rückblick ausdrücklich sagte [3]). Immerhin ist es von Interesse zu sehen, wie früh Schleiermacher mit Plato „zusammengewachsen" ist; wie früh er auch den Zug gehabt hat, Andere in seine Begeisterung hineinzuziehn. Wie er früher einem in Barby zurückgebliebenen Freunde [4]) räth, sein Geld zum Ankauf eines Plato zu verwenden so correspondirt er später über Platonisches mit dem etwas kühler gestimmten Vater [5]), mit Henriette Herz und Andern [6]), die er für seinen

1) Zu allem Nachfolgenden vgl.: Aus Schleiermachers Leben. In Briefen. 4. Bände 1860—63. ed. 2. Leben Schleiermachers von Dilthey I. 1870. Mit welchem Danke wir die bisherige Leistung Diltheys benutzt haben, mit welcher Spannung wir deren Fortsetzung — schon nach den p. 364. 533. gegebenen Andeutungen — entgegensehen, wird unsere Darstellung von selbst ergeben.

2) Vgl. Diltheys Leben I. p. 33. 84. 86.

3) Briefwechsel I. p. 312. IV. p. 65. 72. I. p. 327.

4) III. p. 20. 21.

5) Während der Sohn die „so oft missverstandene Republik" eine der herrlichsten Compositionen des Alterthums" nennt, (Dilthey Denkmale, p. 15.) stellt der Vater sie mit den unausführbaren Gedanken der französischen Politik zusammen. (Briefw. I. p. 111.) Dem platonischen System, von dem der Vater sich vom Sohne eine concentrirte Darstellung erbittet, traut der Erstere von vorneherein nicht so viel Consequenz zu, wie dem aus Jacobi kennen gelernten Spinozismus. (Briefw. I. 128.)

6) Briefwechsel I. p. 196. 200. 213. 220.: „Das hatte ich gewusst", schreibt er an H. Herz. „dass der Platon, vorzüglich diese Art von Gesprächen, zu denen der Kriton gehört, Sie sehr gross und schön afficiren würde. Gern, gar gern wäre ich Zeuge gewesen von dem ersten Opfer

Meister zu erwärmen sucht. Im Einzelnen beschäftigen ihn, wie wir noch jetzt verfolgen können, Platos Gedanken von der menschlichen Natur [1]), die Verwandschaft seiner Ethik mit der Kantischen [2]), die Nachahmung der dialogischen Form [3]), der Character des Socrates [4]), aber auch das „Schwärmerische" und „Ungereimte" [5]), des (Neu-) Platonismus und Aehnliches [6]). Eine festere Gestalt nehmen diese Studien an, seitdem Friedrich Schlegel „den grossen Coup", die „göttliche Idee" das „heilige Unternehmen' in ihm anregt [7]), den Plato gemeinsam mit ihm zu übersetzen, und fortan zieht sich diese Angelegenheit in sehr anschaulicher und interessanter Weise durch Schleiermachers Briefwechsel hindurch [8]), bis Letzterer allein — post

Ihres Gefühls für den hohen Geist; denn dies erste kommt doch so nicht wieder. An das Griechische sind Sie nun gefesselt, der Plato bindet Sie auf ewig, und viel fester als der Homer".

1) Dilthey Denkm. p. 5.

2) In der Schrift v. höchsten Gut (1789.) heisst es (D. Denkm. p. 15.): Plato erst sonderte den Begriff der Glückseligkeit nicht nur vom Sittengesetz, sondern auch gewissermassen vom höchsten Gut. „Wenn er uns das Bild des Vernunftgesetzes auch nicht so vollendet und mit so lebhaften Farben hinstellt, wie Herr Kant, so findet man doch mit leichter Mühe die Hauptzüge desselben in seinem Gemälde, und man sieht, dass sie seiner Seele tief eingeprägt waren. Der ganze Zweck seiner — Republik ist zu zeigen, dass es schlechterdings nothwendig sei uns selbst zu regieren u. s. w. wozu schon Dilthey auf Kritik d. Sittenl. p. 246. verweist.

3) Vgl. die Gespräche über die Freiheit D. D. p. 19.

4) D. D. p. 5. Dilth. Leben p. 144.

5) D. D. p. 17.

6) Vgl. Diltheys Leben p. 84. 86. 87.

7) Briefw. III. p. 152—155. I. p. 220. (d. d. 29. April 1799. Zu dem Nachfolgenden vgl. Dilthey p. 533—35. wo namentlich auch die durch Boeckh (vgl. 509.) erhaltene Nachricht, dass Schleiermacher „nur eine einzige ordentliche Unterredung über Platon" mit Schlegel gehabt habe, sehr bemerkenswerth ist.

8) Vgl. Briefw. III. p. 157. Schlegels Gedanke einer historischen Ordnung der wichtigsten Dialoge. p. 161. 163. Schleierm.'s Elemente zu einer Construction des platon. Geistes. p. 168. 171. IV. p. 65. Mittheilungen an Brinkmann. III. p. 172. Heindorfs Erinnerungen p. 174. desselben Zustimmung und Theilnahme. IV. 72 schreibt Schleierm.: „Was für Studien werde ich noch machen müssen, um Schlegels würdiger Ge-

tot discrimina rerum — von Stolpe aus im April 1803 seine Vorrede zum ersten Bande zu unterzeichnen im Stande war. Die beiden an Begabung und Character, in ihrem ganzen Denken, Handeln und wissenschaftlichen Arbeiten so verschieden-

nosse im Uebersetzen des Plato zu sein! — es giebt gar keinen Schriftsteller, der so auf mich gewirkt". III. p. 193. 195. Heindorfs Fleiss und die zu überwindenden Schwierigkeiten. p. 199. Schlegel steckt bis über den Kopf in Plato p. 200. schreibt über die Gattungen und Ächtheit der Gespräche p. 202. 204. 210. Ächtheit des Theages u. s. w. 211. Gesetze 216. (225.) p. 226. Schleierm. wünscht von Schl. Ausführlichkeit und Gründlichkeit. p. 229. p. 233. Schleierm.: Plato und Lucinde, Lucinde und Plato ist die Losung! p. 236. 241. 245. Schlegel hält nicht Wort p. 247. übersendet den ganzen Complexus von Hypothesen. IV. p. 76. III. p. 251. Phaedrus u. s. w. p. 255. p. 258. über den philosophischen Dialog, in dem Schleiermacher Hemsterhuis Mittelmässigkeit übertreffen zu können hofft p. 259. 263. 264. Schleierm. übersendet den Phaedrus 267. 269. 270. Schlegel lobt Ast, dessen Schrift de Phaedro (1801) erschienen war. p. 271. Schleierm. beklagt sich über Schlegel. p. 274. kritische Bemerkungen und Zögern Schlegels. I. p. 266. Schlegel lässt bereits drucken (17. Mai 1801.) III. p. 287. I. p. 279. 282. III. p. 288. Aushängebogen. p. 289. 293. 294. 296. Schleierm. wünscht Umdruck. p. 302. Schlegel verspricht Wunder an seinem Fleiss (4. Febr. 1802.). p. 304. beabsichtigt nach Paris zu reisen. 306. 307. Schlegels Anordnung 308. 312. 313. 315. Frommann der Verleger wird unruhig. 316. (Heindorfs Dialogen sind im Erscheinen 1802.) 317. 319. I. 306. (an Eleonore G.) 312. 317. Plato als Lehrer in der katechetischen Kunst. 321. 326. Schleierm. findet das Verstehen Platos ungleich schwerer als das Uebersetzen 328. 329. 334. Schleierm. erwartet Frommans Uriasbrief. III. 321. Wolf lässt Pariser codices conferiren, für dieselben 4 Dialoge, die Heindorf edirt hat. Schlegel beurtheilt Schellings Bruno, fordert historische Personen und reizt Schleierm. an seine Lieblingskunst (Dialog.) Hand anzulegen. 323. I. 345. III. 326. 329. I. 357. (Reimer) III. 339. I. 364. III. 340. neue Proposition Schlegels 349. Schleierm. schreibt dass Fromman sich mit ihm nicht allein einlassen will, und hofft, dass in 50 Jahren ein Anderer es besser machen wird, als er es gemacht hätte. I. 371. III. 350. Schleierm. verhandelt mit Reimer. 353. Spalding gratulirt zum selbsteignen Plato. 356. I. (373.) 375. III. 358. I. 379. Schleierm. (20. Aug. 1803 an Eleonore) hat den Platon allein übernommen, „in der besten Aussicht auf den Tod, ein Werk, das wenigstens 10 Jahre Leben erfordert". III. 359. 362. „Vieles im Plato wird eine Vermittlung zwischen der alten und neuen Ansicht der Philosophie sein". 365. A. W. Schlegel erbietet sich die Uebersetzung vor dem

artigen jungen Männer konnten sich durch ihr Zusammentreffen in der Verehrung für Plato, in so mancher anderen sachlichen Hinsicht, und namentlich in ihrer Freundschaft zueinander für besonders befähigt grade zu diesem Unternehmen und der gemeinsamen Arbeit an demselben halten. Aber — wie es wohl bei gemeinschaftlichen Arbeiten zu gehen pflegt — der weitere Verlauf liess ihre Differenzen doch immer schärfer heraustreten, und mit einer gewissen Nothwendigkeit kam es zum äussern und innerlichen Auseinandergehen in dieser Sache, mit einer gewissen Nothwendigkeit verschwand der geistreiche aber unstetige Genosse vom Schauplatz, den allein der gewissenhafte und der Sache selbst ausschliesslich hingegebene zu behaupten im Stande war [1]). Doch das Nähere hierüber zu verfolgen müssen wir den auf beide Männer bezüglichen biographischen Darstellungen überlassen; uns liegt es hier mehr ob, die Bedeutung Schleiermachers für das platonische Studium, als diejenige des platonischen Studiums für Schleiermacher darzustellen. Für diesen Zweck aber wird es das Angemessenste sein, zuerst die Einleitungen einer genauen Erwägung zu unterziehen.

So oft ich mich auch mit diesen Einleitungen beschäftigt habe, sie haben in mir stets denselben bedeutenden und wohlthuenden Eindruck hervorgebracht, mit dem sie mich bei ihrer

Druck durchzusehn. IV. 80. III. 367. 369. I. 382. 386. Schleierm. „will sterben, wenn der Plato vollendet ist" (wegen des Verhältnisses zu Eleo.) IV. 83. 90. bescheidene Aeusserungen Schleierm.'s über seine Leistungen in der Philologie, mit Bezug auf Plato und im Vergleich mit Wolf und Schlegel. III. 373. (Frommann-Reimer) 375. 366. Spalding lobt Schl. Einleitung. 378. 379. 380. A. W. Schlegel lobt Schl. Einl. 382. 384. 388. 389. 393. 395. 396. Biester billigt Schleierm. Platonica. 399. 401. 404. I. 397. IV. 100. Spätere Stellen s. in Band II. und IV. p. 104. seq. Sehr interessant sind auch die aus den Tagebüchern mitgetheilten Details, zur Characteristik von Schleiermachers sorgfältiger Art zu arbeiten. Denkmale bei Dilthey p. 110. 113. 122. 124. 127. 132. 141.

[1]) Was ihnen am Plato wiederfuhr, die Durchführung und der Erfolg auf der einen, der Mangel an Concentration und Resultat auf der andern Seite, ist typisch für Schleiermachers und Schlegels ganze Persönlichkeit und Wirksamkeit. Ich verweise auf die vollständigste und überzeugendste Characteristik F. Schlegels in Diltheys Leben Schleiermachers I. besonders p. 205. seq. 354. seq. p 468. seq.

ersten Lecture erfüllten. Diese unverwelkliche Frische eignet ihnen nicht bloss wegen des warmen Tones der Begeisterung, in dem sie gehalten sind, oder wegen der überzeugenden Beschaffenheit ihres Inhalts, oder wegen mancher anderen Vorzüge, die sie sonst noch haben, sondern vor Allem, wenn ich nicht irre, wegen der vollständigen Angemessenheit, die man zwischen der Person und den persönlichen Eigenschaften des Redenden und den Eigenschaften und Anforderungen der zur Sprache kommenden Sache wahrnimmt. Der Forscher ist ganz und gar nur der Sache selbst hingegeben, und die Sache erhält ihr vollkommenstes Recht grade auch durch die seltene Vereinigung verschiedenartigster Eigenschaften, die das Characteristische der forschenden Persönlichkeit ausmacht. In Folge dessen fühlt man sich eben so lebhaft angeregt, wie sicher überzeugt. Man hat den Genuss, Augenzeuge einer wichtigen Entdeckung zu sein: man glaubt die Arbeit des Entdeckers, seine Freude am erzielten Erfolge in vollem Maasse theilen zu dürfen, und zu theilen, und die Entdeckung selbst ist so sicher begründet, wie ein dauernder Besitz, den man schon lange erprobt. Dabei ist sich der Entdecker des Neuen, Epochemachenden seiner Leistung allerdings wohlbewusst, aber zugleich ist er von einer grossen, objectiv gemessen, selbst zuweitgehenden Bescheidenheit erfüllt, die in Verbindung mit dem frischen Eifer für die Sache selbst, doppelt wohlthuend wirkt.

Ich glaube hiermit die Stärke der Schleiermacherschen Leistung im Allgemeinen angedeutet zu haben: vielleicht erräth man darnach aber auch schon einige kleine Schwächen, die die Kehrseite dieser Stärke bilden. Grade das Neue seiner Entdeckung, die persönliche Wärme, die ihn bei derselben erfüllt, veranlasst es auch, dass er sich bei seinen Mittheilungen zu ausschliesslich mit der Hauptsache, nicht ohne eine gewisse Vernachlässigung von Nebenbeziehungen beschäftigt, und dass er sich gelegentlich auch wohl in der Wahl seiner Ausdrücke vergreift, oder dieselben doch wenigstens übertreibt. Kaum würde ich es für geboten halten, hier auch auf solche Mängel und Fehler, hinzuweisen, die eine einigermassen wohlwollende Auslegung mit Leichtigkeit ersetzt und verbessert, wenn mich nicht dazu der Hinblick auf die spätere Litteratur bestimmte,

in der grade sie die meisten, zum grössten Theile nicht vollständig berechtigten, zum andern Theile aber auch nicht ganz grundlosen Einwendungen veranlasst haben. Doch, was es sowohl mit den Vorzügen als den Schwächen Schleiermachers auf sich hat, wird sich erst an der Einzelbetrachtung vollständig nachweisen lassen.

Man kann sich Schleiermachers allgemeine Einleitung in drei Abschnitte zerlegen, die ich als Eingang, Hauptstamm und Consequenzen characterisiren möchte.

In dem Eingange sucht er sich und seinen Lesern den unmittelbaren Zugang zu den platonischen Schriften zu sichern. Um in diesem Sinne sofort in medias res zu kommen, schiebt er alle Erörterungen über die platonische Biographie, über den vorplatonischen Stand der Philosophie und philosophischen Sprache, über die Philosophie des Platon selbst vorläufig von der Hand. Seine Rechtfertigung dieser Unterlassungen modificirt sich natürlich nach der Verschiedenheit dieser drei Beziehungen. Aber gemeinsam durch alle zieht sich die Absicht hindurch, möglichst Alles zu beseitigen, was noch zwischen ihm und den Lesern einerseits und der unmittelbaren Ansicht der Platonischen Werke anderseits in der Mitte stehen könnte.

In der ersten Beziehung erklärt Schleiermacher zunächst die platonische Biographie des Diogenes Laertius einer Uebertragung für unwürdig; dagegen in der Sammlung und Sichtung der biographischen Nachrichten überhaupt glaubt er, dass vorläufig keine Hoffnung vorhanden sei, die Leistung von Tennemann weit hinter sich zu lassen. Vor Allem aber verlangt er von einem würdigen Leser des Plato, dass Dieser nicht sowohl aus diesen Nachrichten, deren Kleinlichkeit, Lückenhaftigkeit und Unzuverlässigkeit er hervorhebt, über Platos Gesinnungen ein Licht anzünden wolle, das seine Werke bestrahlen könne, als vielmehr aus den Werken selbst diese Gesinnungen zu erkennen unternehme.

Die Erörterungen der zweiten Art erkennt er dagegen als „näher zum Zwecke gehörig" an, zumal bei der mangelhaften Beschaffenheit der dahin gehörigen Litteratur, und bei der besonders beziehungsreichen Art der platonischen Schriften. Allein innerhalb der Gränzen seiner Einleitung findet er die be-

zeichneten Erörterungen doch unausführbar, nach ihrem vollem Umfange sogar unangemessen, und er bescheidet sich daher damit, Einzelnes „am bestimmten Orte“ vortragen zu wollen, „für das Allgemeine und Bekannte“ aber auf die zweckmässige Darstellung in den Deutschen Berichterstattern über die Geschichte der alten Philosophie zu verweisen.

Endlich von der Philosophie des Platon selbst will er absichtlich, und wäre es auch noch so leicht abgethan, Nichts voraufschicken, indem der ganze Endzweck dieser neuen Darlegung seiner Werke grade dahin geht, durch die unmittelbare genauere Kenntniss derselben allein jedem eine eigene — sei es ganz neue oder doch vollständigere — Ansicht von des Mannes Geist und Lehre zu ermöglichen.

Schon dieser Eingang der Schleiermacherschen Einleitung ist höchst characteristisch für dieselbe. In allen drei Beziehungen wird man Schleiermacher der Hauptsache nach nur zustimmen können. Wenn man sich genau und ausschliesslich in den Standpunkt einer solchen Einleitung versetzt, wird man es von dieser nicht fordern können und dürfen, dass sie auch eine kritische Biographie des Schriftstellers, eine Darstellung der ihm voraufgegangenen oder seiner eigenen Philosophie enthalte. Und um so mehr wird man die Absicht, die volle Aufmerksamkeit allein und unmittelbar auf die platonischen Werke zu richten, nur loben können, wenn man erwägt, wie sehr es grade daran aller früheren Beschäftigung mit Plato gefehlt hatte. Wir haben vielfach gehört, wie man Plato gelobt und auch getadelt hat: aber seinen Urkunden gegenüber ist man fast durchgängig mit unverzeihlicher Ungründlichkeit verfahren, an sie heran ist man fast nie ohne Praeoccupationen der einen oder anderen Art getreten. Man hatte in der Regel Fragen bereit, die man von den verschiedenartigsten Standpunkten aus, die aber alle nicht der eigene Standpunkt Platos waren, an diesen richtete; und die Antworten, die man sich so holte, klangen dann nur zu sehr wie der Wiederhall des Fragenden. Schleiermacher dagegen will dafür sorgen, das Plato seine eigene Sprache führen, und das Wort zuerst ergreifen darf. Doch so anerkennenswerth auch im Ganzen dies von Schleiermacher beabsichtete Verfahren ist, ganz frei ist die Ankündigung desselben

doch auch nicht von einer gewissen Uebereilung, wenigstens was die beiden ersten der von ihm zurückgeschobenen Aufgaben betrifft. Wir haben soeben erst bemerkt, dass wir ihn zu dieser Zurückschiebung im Interesse der eigentlichen Hauptangelegenheit, vom Standpunkte seiner nächsten Aufgabe aus für berechtigt halten: aber nichts destoweniger glauben wir an der Stellung, die Schleiermacher dabei im Einzelnen einnimmt einen inneren Widerspruch, beziehungsweise einen Mangel zu erblicken; sofern er nämlich einerseits sowohl über Tennemanns biographische Leistung als auch über die biographische Tradition selbst doch noch immer milder urtheilt, als Beide es verdienen, anderseits aber den möglichen Nutzen biographischer Erläuterungen zu den platonischen Schriften im Allgemeinen zu niedrig anschlägt; und sofern er ferner einerseits treffend genug hervorhebt wie wenig die damaligen Geschichten der Philosophie den für die Festsetzung der in den platonischen Schriften vorkommenden Beziehungen an sie zu richtenden Forderungen genügen, und anderseits uns doch wieder, wenigstens was eine zusammenhängendere Betrachtung betrifft, auf eben diese Geschichten und ihre „zweckmässige“ Darstellung verweist. Offenbar geht Schleiermacher in der ersten Beziehung nach der Einen Seite nicht weit genug, nach der andern zu weit. Denn besseren biographischen Nachrichten gegenüber würde auch ein würdiger Leser Platos doch gewiss den Gedanken fassen dürfen und müssen, dieselben zum Zweck wechselseitiger Erläuterung mit den platonischen Werken in Verbindung zu setzen. Aber allerdings fast alle auf uns gekommenen sind noch weiter von eigentlicher Glaubwürdigkeit entfernt, als wie es Tennemann seinerseits und sogar Schleiermacher durchschaut hat. Wegen ihrer Kleinlichkeit, Lückenhaftigkeit, Unzuverlässigkeit, und Entstellungen tadelt Schleiermacher die biographische Ueberlieferung, aber bei den letzteren scheint er doch vorzugsweise nur an die sich unwillkührlich einschleichenden, nicht auch an solche, die von tendentiöser Seite herrühren, und daher die gefährlichsten sind, gedacht zu haben. Einigermassen heben diese entgegengesetzten Fehler allerdings einander auf: das im Allgemeinen ausgesprochene Verwerfungsurtheil wird factisch wieder eingeschränkt dadurch, dass Schleiermacher selbst

mit einzelnen biographischen Datis operirt, von deren uneingeschränktem Gebrauch ihn anderseits jenes allgemeine Verwerfungsurtheil zurückhält. Aber auch so noch scheint mir Schleiermacher wenigstens in letzter Beziehung nicht zu einer ganz fehlerfreien Stellung zu gelangen, wenn er z. B. von den Reisen Platos zwar urtheilt, dass über sie, „so wenig Genaues mit Gewissheit auszumitteln ist, dass daraus nicht sonderlicher Gewinn für die Schriften zu machen ist", sie aber doch immer zu den bekannteren Vorfällen des platonischen Lebens rechnet, von denen er wenigstens wahrscheinlich machen zu können glaubt, wo sie die Reihe der platonischen Schriften unterbrechen. Mir scheint es ausgemacht, hätte Schleiermachers grosses kritisches Auge überhaupt länger auf dem biographischen Material verweilt, er würde zu einer durchgreifenderen und befriedigenderen Behandlung desselben, als wie er sie jetzt besitzt, gelangt sein. Und ebensowenig scheue ich mich in jener zweiten Beziehung eine Lücke in dem zwar nicht unerlässlichen aber doch wünschenswerthen Zusammenhange der Einleitung zu constatiren, da grade Schleiermacher selbst es in späterer Zeit gewesen ist, der mittelbar und unmittelbar für die Geschichte der alten Philosophie den Anstoss gegeben hat, die Fragen der vorplatonischen Philosophie, auf die sich platonische Andeutungen beziehen, in ungleich befriedigenderer Weise zu berücksichtigen, als wie es in den damaligen Darstellungen der Fall war, auf die uns doch Schleiermacher wie auf einen Lückenbüsser verweist. Oder würde nicht wirklich das Bild Platos, das Schleiermacher sich vor unsern Augen aus den Dialogen entwickeln lassen will, an Bestimmtheit und Schönheit gewonnen haben, würde es uns nicht noch bestimmter den Eindruck historischer Treue aufgenöthigt haben, wenn Schleiermacher gleich von Anfang an mit wenigen Zügen, die Vorgänger characterisirt hätte, die Plato als Philosoph und Künstler hinter sich gelassen hat. Dass auch dies keine leere Vermuthung ist, zeigt die weitere Geschichte der platonischen Litteratur, in der die Gegner Schleiermachers — wie aus der Biographie, so auch aus der Geschichte der vorplatonischen Philosophie ihre wirksamsten Einwendungen entnommen haben.

Was der Eingang der Einleitung versprochen hat, hält der

Hauptstamm derselben durchaus. Ihn bildet die Characteristik Platos als philosophischen Künstlers; Dieser folgenreiche Begriff wird zuerst ganz unvermerkt eingeführt, nachdem er aber einmal da ist, mit grosser Sorgfalt bestimmt. Es geschieht Dies zunächst durch die genaue Abgränzung der bei Plato herschenden Mittheilungsart von den beiden sonst vorkommenden Hauptarten der philosophischen Darstellung; und sodann durch die Heranziehung der Phaedrusstelle, in welcher die Mängel schriftlicher Mittheilungen besprochen werden. Als die gewöhnlichsten philosophischen Mittheilungsarten unterscheidet Schleiermacher nämlich die systematische und die fragmentarische, die er beide auf das Treffendste, — rücksichtlich ihrer Beschränktheit sogar nicht ohne Humor, — characterisirt, deren Voraussetzung bei Plato aber als die Hauptquelle der zwiefachen unrichtigen Urtheile erwiesen wird, die von jeher über Plato gefällt worden sind. Denn weder für systematisch kann man die Art Platos gelten lassen, schon weil bei ihm die verschiedenen Aufgaben überall mannigfaltig untereinander verschlungen sind, noch auch für fragmentarisch, da er sich so selten buchstäblich ausspricht. Geschieht das Eine oder das Andere aber dennoch, so können nur die unhaltbarsten, mit sich selbst und der urkundlichen Beschaffenheit der platonischen Werke in Widerspruch befindlichen Auffassungen hervorgehen. Man bewundert Plato und beschuldigt ihn doch des Mangels an Selbstständigkeit, Zusammenhang und Consequenz. Man ist im Ungewissen darüber, unter welcher seiner Personen Plato wenigstens über Dies und Jenes seine eigene Meinung vortrage, und erklärt damit also die dialogische Form für eine ziemlich unnütze mehr verwirrende als aufklärende Umgebung der ganz gemeinen Art, seine Gedanken darzulegen. Man zieht sich auf die Voraussetzung einer esoterischen Weisheit zurück, deren Anwendbarkeit auf Plato doch in keinerlei Sinn und Weise zu erweisen ist. Am Besten ist es noch immer, wenn man den Versuch macht, den philosophischen Inhalt aus den platonischen Werken zerlegend herauszuarbeiten, und ihn so zerstückelt und einzeln seiner Umgebungen und Verbindungen entkleidet, möglichst formlos aber doch immer als baare Ausbeute vor Augen zu legen. Aber freilich auch dieser Versuch zerreisst

die bei Plato stets vorhandene Unzertrennlichkeit von Form und Inhalt; zu einem vollen Verständniss Platos kann es dabei nicht kommen, und jedenfalls unerreicht bleibt dessen Absicht, nicht nur seinen eigenen Sinn Andern lebendig darzulegen, sondern eben dadurch auch den ihrigen lebendig aufzuregen und zu erheben. In dieser Weise lässt Schleiermacher sich die irrthümlichen Auffassungen wie an ihrer eigenen Unwahrheit zerreiben, indem er sich dabei zugleich das wahre Bild des platonischen Schriftenthums wie von selbst aus den Trümmern jener erheben lässt. Plato ist weder Fragmentist noch Systematiker, sondern Philosoph und Künstler zugleich; an seinen Werken ist Form und Inhalt unzertrennlich; und seine künstlerische Absichtlichkeit erstreckt sich zunächst auf die Composition der einzelnen Werke und dann auf deren natürlichen Zusammenhang untereinander, in beiden Beziehungen aber auf das mit Schärfe und Nachdruck erfasste Verhältniss zum Leser. Und an dieser Stelle greift denn nun auch zweitens, bestätigend und ergänzend, die Heranziehung der Phaedrusstelle ein. Denn dass die platonischen Schriften überhaupt den soeben fixirten Character tragen, und dass es in denselben insonderheit wirklich einen solchen bestimmten und einheitlichen, von Plato gewollten und an sich natürlichen Zusammenhang zwischen den verschiedenen Dialogen giebt, geht unläugbar aus den im Phaedrus gegen die schriftliche Mittheilung geäusserten Bedenken zusammengehalten mit der Thatsache, dass er so Vieles geschrieben hat, hervor. Er musste es darnach versucht haben, diese seine Schriften so viel als möglich von den allgemeinen Mängeln schriftlicher Mittheilung zu befreien, und mit den Vorzügen der im mündlichen Gespräch erreichbaren Wechselwirkung zu versehen. Er musste hiernach streben, und dass er es wirklich nicht nur überhaupt sondern auch mit überraschendem Erfolge gethan hat, zeigt nun eben die Beschaffenheit seiner Schriften in vielfachen, allein hieraus zur Genüge verständlichen Eigenthümlichkeiten. Sie sind nicht bloss gewagt worden, aufs Ungewisse und um desswillen, was sie für den Schreibenden sind; sondern der Schreibende tritt uns darin mit grosser Absichtlichkeit, und mit einem auf seine verschiedenartigen Leser berechnenden methodischen Plane entgegen. Sie eignen sich nicht bloss zu einer äusserlichen Gedächtnisshülfe für den bereits Wissenden, sondern gestatten Demselben mit der Erinnerung an das Erworbene auch zugleich diejenige an den ursprünglichen Act des Erwerbs zu verbinden. Und sie versetzen den Nochnichtwissenden entweder wirklich in den Zustand der eigenen inneren Erzeugung des beabsichtigten Gedankens, oder drängen ihm auch auf das Lebhafteste das Gefühl des noch nicht Gefundenhabens, der eigenen Unwissenheit auf. Auf diese Weise erreicht Plato fast mit Jedem, was er wünscht, oder vermeidet wenigstens, was er fürchtet. Die einzelne Untersuchung, nach ihrem Anfang und Ende, nach ihrem eigentlichen Inhalte und ihrer letzten Absicht schliesst sich ebenso gewiss für den thätig theilnehmenden Leser auf, als wie sie sich dem oberflächlichen zu dessen Verdruss verschliesst; und die einzelnen Dialogen bilden zusammen eine einzige alles in sich befassende Reihe, deren spätere Glieder immer die in den früheren beabsichtigte Wirkung als erreicht voraussetzen.

Dies ist der eigentliche Hauptstamm der Schleiermacherschen Einleitung. Im Eingang galt es die platonischen Werke selbst mit Zurückschiebung aller störenden, oder auch nur aufhaltenden Umgebungen in den eigentlichen Mittelpunkt der Beobachtung zu bringen, jetzt spricht diese Beobachtung die Haupteigenthümlichkeit aus, die an jenen wahrzunehmen ist. Mit Absicht habe ich den Inhalt dieser Beobachtung nur nach seinen allgemeinsten Grundzügen wieder zu geben versucht, da grade in dieser einfachen Allgemeinheit, die doch in sich alle entscheidende Gesichtspunkte enthält, die unbestreitbare Evidenz und die folgenreiche Bedeutung der Schleiermacherschen Darlegungen am sichersten heraustritt; grade so erkennt man am Besten, welchen ungeheuren Fortschritt Schleiermacher über alle früheren platonischen Auffassungen hinaus macht, und zugleich wie seine ganze besondere persönliche Entwickelung ihn dazu befähigte, einen solchen Fortschritt zu machen. Denn so einfach auch die von Schleiermacher an die Spitze gestellte Forderung, Plato als philosophischen Künstler zu begreifen, sein mag; so einfach, dass ihr allgemeinster Sinn wohl zu keiner Zeit hat ganz verfehlt werden, ihre Erfüllung zu keiner hat ganz

unversucht bleiben können [1]): nach ihrer vollen Bedeutung hat doch keiner der Früheren diese Forderung auch nur erhoben, geschweige denn erfüllt. Der Beweis hierfür liegt in unserer ganzen bisher vorgetragenen Geschichte, von den Tagen des Aristoteles an bis zu denjenigen Kants hinunter. Es ist darin oft von der Stellung Platos zur Kunst und von der Kunst in Plato die Rede gewesen; aber Beide hat man nie mit der erforderlichen Gründlichkeit studirt, man hat insonderheit zu solchem Studium nicht in erforderlichem Maasse Tiefe und Umfang der eigenen Vorstellungen von Kunst und Philosophie hinzugebracht. Dies gilt selbst von den grössten, von den Plato verwandtesten Namen, mit denen wir uns zu beschäftigen hatten. Wie unvermeidlich aber bei solchem Verfehlen des eigentlichen und höchsten Gesichtspunktes, unter den Plato zu bringen ist, das ganze Heer halber und falscher Beurtheilungen war, die wir zu allen Zeiten angetroffen, mit einer seltenen Unausrottbarkeit immer wieder angetroffen haben, das ist gleichfalls leicht zu ermessen. Ich hebe aus ihrer grossen Zahl nur zwei hervor, auf die auch Schleiermacher selbst schon gebührende Rücksicht genommen hat: einmal die in den verschiedensten Modificationen immer wieder auftretende, und doch in jeder so unhaltbare Voraussetzung von einem absichtlichen Verbergen oder Zurückhalten entscheidender Wahrheiten auf Seiten Platos, und sodann jene „unreife Zufriedenheit“, die Plato besser verstehen zu können glaubt, als wie er sich selbst verstanden hat. Jene Voraussetzung hat uns, wie ein neckender und verwirrender Geist durch alle früheren Abschnitte unserer Geschichte des Platonismus hindurch begleitet, und sie verblasst doch zweifellos in demselben Maasse, in welchem es gelingt, viele und grosse Erkenntnisse als in den platonischen Schriften niedergelegt nachzuweisen. Der zweite Anspruch aber ist uns gleichfalls oft, und noch zuletzt wieder bei Keinem Geringeren als Kant [2]) begegnet, ohne dass wir ihn als gerechtfertigt anzuerkennen vermocht hätten. Diese und ähnliche Missverständnisse waren ebensowenig vermeidlich, so lange man noch nicht, wie aufrecht erhaltbar, sobald man in dem Begriff der philosophischen Kunst den höchsten Gesichtspunkt für Beurtheilung der platonischen Schriften gefunden hatte. Schleiermacher aber erfasste als der Erste und verfolgte zugleich auf das Vollkommenste diesen folgenreichen Gesichtspunkt, weil auf denselben nicht bloss alle Einwirkungen, die seine bisherige Entwickelung von anderer Seite her erfahren hatte, sondern namentlich auch die unveräusserlichsten Züge seiner eigenen, freilich mit jenen Einwirkungen coincidirenden Geistesart hinführten [1]).

[1]) Auch die Phaedrusstelle hat Schleiermacher keineswegs als der Erste ans Licht gezogen, aber freilich keiner der Früheren hat so viel daraus zu machen gewusst wie er.

[2]) Vgl. oben p. 273 not. 1.

Nach den religiösen Eindrücken der Jugendzeit hat Nichts so früh und so intensiv auf Schleiermacher gewirkt, wie Plato. Ungefähr gleichzeitig mit Plato lernte er Kant kennen, aber ohne dass dieser in der unbedingten Weise mit ihm „zusammenwuchs“, wie dies von Seiten Platos der Fall war; es kann daher auch nicht überraschen, dass Schleiermacher Anfangs nur an Einem Hauptpunkte, später aber in wachsendem Maasse sich von Kant schied. Ueber die Auffassungen der Deutschen Aufklärung wie des französischenglischen Empirismus erhob er sich mit Kant, was ihm zuerst von Diesem schied, war der Freiheitsbegriff. Es ist schwer zu entscheiden, ob man in dieser Entfernung von Kant zugleich eine solche von der platonischen Auffassung dieses Punktes zu erblicken hat, da in der That aus dem Platonismus die entgegengesetzten Behandlungen desselben schöpfen konnten und geschöpft haben. Sicher ist, dass eben dasselbe, was ihn von Kant entfernte, ihn an Spinoza fesseln musste, der zuerst durch Jacobi, und durch den zumeist Jacobi auf ihn wirkte. Mit Jacobi aber eröffnete sich ihm zugleich der Kreis der von Kant ausgehenden, und über Kant hinausstrebenden Philosophen, eines Fichte und Schelling zumal; und mit diesem wiederum trafen von verschiedener Seite her kommend, in verschiedenem Maasse und auf verschiedene Weise die Dichter, Kritiker und Historiker der romantischen Schule zusammen. Mit den hier genannten scheint mir der

[1]) Vgl. Diltheys Darstellung besonders I. p. 87. 97. 129. 147. 229. 238. 298. seq.

Kreis der tiefsten Einwirkungen auf Schleiermacher erschöpft [1]) zu sein, unter ihnen ist aber jedenfalls keine, die nicht bis in die Tiefe seines eigensten Wesens hineingedrungen wäre, eben weil ihr von dieser Tiefe seines eigensten Wesens aus eine ganz gleichartige Tendenz entgegen kam. Er fand sich selbst in Plato, Kant, Spinoza, der absoluten Philosophie und der Romantik wieder, darum allein wirkten alle diese Grössen nicht bloss zuerst so zündend, sondern zugleich so intensiv und ausdauernd auf ihn. Er fand aber eben auch nur sich selbst in ihnen, und behauptete daher auch ihnen allen gegenüber, bewusst und unbewusst, das Recht der eigenen Selbstständigkeit, so dass auch keinem einzigen unter ihnen gegenüber von einer eigentlich so zu nennenden Abhängigkeit die Rede sein kann [2]). Ja! eine wahrhaft rhythmische Gesetzmässigkeit scheint mir sogar auf dem Grunde dieser ganzen Entwickelung zu ruhen. Der Zeitfolge entspricht offenbar das Gewicht der positiven Einwirkungen, wenn wir auf die religiösen Jugendeindrücke Plato [3]),

---

[1]) Den Bezeichneten zunächst, aber nicht auf gleicher Stufe stehen Leibniz und Aristoteles. Vgl. wegen der Ersteren Dilthey bes. p. 326. wegen des Zweiten p. 298. not. und in den Denkm. p. 145.

[2]) Die beiden im Texte hervorgehobenen Seiten erkennt auch Dilthey ausdrücklich an; die erstere z. B. mit besonderer Beziehung auf die Romantiker p. 147.; die andere u. A. p. 249. wo sehr treffend bemerkt wird, dass Schleiermacher in seiner Entwickelung „beinahe Nichts zurückzunehmen gehabt habe“. Vgl. auch die p. 321. angeführte Stelle aus dem Briefe III. p. 285.

[3]) Dilthey bezeichnet I. p. 87. Kant im Gegensatz gegen den Empirismus als den Ausgangspunkt für Schleiermachers Entwickelung und rechnet Plato mit unter die zwar einflussreichen, aber doch erst später hinzutretenden Einwirkungen. Auch p. 298 redet er nur von „Mitbenutzung“ Platos, und hebt als Platonisch Einzelnes hervor, wie u. A. die Lehre vom „Fluss der endlichen Dinge“ in der Darstellung des spinoz. Systems (Gesch. der Philos. p. 287.) Erst von 1800 an wird ein beständiges „Wachsen Platos“ angenommen (p. 320.) bei dem aber auch keineswegs sofort die eigentliche Verknüpfung seiner Weltansicht und der Ideenlehre gefunden sein soll (p. 327.). Ohne Letzteres bestreiten zu wollen, möchte ich den Platonismus im Allgemeinen doch als den eigentlichen Hintergrund für die ganze wissenschaftliche Entwickelung Schleiermachers bezeichnen, der an sich vorhanden ist, auch wo er nicht im Einzelnen stärker hervortritt. Schleiermacher selbst scheint es mir so ange-

Kant, Spinoza, Jacobi, die absolute Philosophie und die Romantik folgen lassen: genau in umgekehrter Reihe scheint mir aber auch die erfolgreiche Auseinandersetzung der eigenen Natur Schleiermachers mit diesen von Aussen kommenden Eindrücken zu folgen. In den Reden über die Religion [1]) scheint mir Schleiermacher am Meisten als Romantiker dazustehen, sein consensus mit den genannten Schülern und Gegnern Kants [2]) sich auf die innerlichsten Seiten zu erstrecken, und seine Bewunderung für Spinoza ihren Culminationspunkt erreicht zu haben. Aber zugleich schreibt er sich frei von der Herrschaft des Spinozismus, wenigstens nach dessen eigentlicher historischer Gestalt, die er durch Amalgamirung mit seinem eigenen Wesen auf das Wesentlichste umgestaltet [3]), zugleich mehren sich fortan die Differenzen [4]) von jenen drei, untereinander ja auch vielfach so verschiedenartigen Philosophen, zugleich überwindet er von der Romantik wenigstens deren gefährlichsten Abwege [5]). Die Monologen characterisirt sodann eine zwar durchaus selbständige aber auch ebenso unleugbare Wiederannäherung an Kant [6]). Und endlich die durch einen so langen

---

sehn zu haben nach den oben angeführten Stellen, und der Gesammteindruck von der Continuität der Schleiermacherschen Entwickelung dafür zu sprechen.

[1]) Vgl. Dilthey bes. p. 302. seq. p. 365. seq.

[2]) Vgl. Dilthey p. 306. 327. 329. seq.

[3]) Vgl. Dilthey p. 306. p. 312. (von 1800 ab nimmt der Einfluss Spinozas ab bis zu der beinahe feindlichen Auseinandersetzung in der Geschichte der Philosophie) p. 320. 321. 328.

[4]) Vgl. Dilthey p. 329. seq.

[5]) So z. B. wollte Schleiermacher doch wenigstens keine „neue Mythologie machen“ helfen, keine „Moral stiften“ u. Ä.

[6]) Bei der Ausarbeitung der Reden „stimmte“ Schleiermacher sich nach seinem bezeichnendem Ausdruck am Plato. Dilthey p. 375. leitet daher einen nachtheiligen Einfluss auf die Darstellungsart. Derselbe hebt p. 327. mit Recht hervor, „wie die Mythen der Reden an Plato anknüpfen, und wie neben das Spinoza geweihte Todtenopfer die dem künstlerischen Geiste des Alterthums, der in Plato lebendig war, dargebrachte Huldigung tritt“. (Vgl. p. 398.) Uebrigens und im Einzelnen zeigen die Reden kein starkes Hervortreten des platonischen Vorbildes, ja einzelne Auffassungen wie z. B. die hier und in den Monologen ausgesprochene in Betreff der Unsterblichkeitsfrage (Dilthey p. 394. not. 41.) bewegen

Zeitraum und in ernster Energie fortgeführte, auf das Einzelne gerichtete und von Methode geleitete Arbeit an Plato führt ihn in reifster Weise zu den frühesten Eindrücken zurück, mit denen ihn die Wissenschaft empfangen hatte, sobald er über den Kreis der religiösen Jugendeindrücke herausgetreten war. Plato scheint mir darnach den Kreis der so bedeutsamen Entwickelung, den Schleiermacher ungefähr während der Jahre 1787—1799 durchlief sowohl zu öffnen als zu schliessen [1]). Für das platonische Interesse förderte ihn aber auch wirklich Alles, was er in diesem Kreise durchlebt hatte. Es war die Stärke und die Schwäche der Romantik zugleich, dass sie sich unter allen Völkern und Zeiten wie in der Heimath, wie in der Gegenwart, ja mehr als in Beiden einzuleben wusste; überall trachtete sie das Einzelnste, Nächstliegende, Persönlichste und Eigenthümlichste zu erfassen, und zugleich das Allgemeinste, Entfernteste, Alles Umfassende über sich auszuspannen; das zwischen Beidem Liegende übersprang sie aber muthwillig, und wenn es sich doch zur Geltung zu bringen suchte, so verachtete sie es, oft unbarmherzig und ungerecht. Schleiermacher ist, wenn auch vielleicht nicht ganz, so doch in hohem Maasse frei geblieben, frei geworden von den hierin angedeuteten Schwächen der aesthetischen und historischen Auffassung. Dagegen zeigen sich die Lichtseiten, die damit verbunden zu sein pflegten, sehr hell an seinem Plato, wenn er so grosses Gewicht darauf legt, die Dialoge so ganz nach ihrer eigensten Natur, nicht nach fremden Maasstäben und Voraussetzungen und nicht als eine histo-

sich eher in abwärts gehender Richtung. In den Monologen scheint mir im Ganzen die platonische Einwirkung stärker hervorzutreten, aber doch mehr nach der Seite des Gedankeninhalts — wie die von Dilthey p. 461. 510. hervorgehobenen Einzelnheiten beweisen — als grade nach derjenigen der mehr lyrischen als dramatischen Kunstform. Vgl. Dilthey p. 451. 452.)

[1]) Ausserhalb dieses ganzen Kreises von Einwirkungen und Entwickelungen wissenschaftlicher Art, früher und später als dieselben, und daher denn auch unabhängig von ihnen liegt das religiöse Leben Schleiermachers nach seinen innersten Grundzügen. Vgl. Dilthey I. p. 301. 379. „Religion war der mütterliche Leib u. s. w.“ heisst es ja in den Monologen.

rische Vergangenheit, sondern als eine für uns zum Genuss und zur Nacherzeugung bestimmte Gegenwart, als eine noch immer fliessende Quelle der höchsten Kunst und Weisheit, zugleich als die besondersten Eigenthümlichkeiten und als Typen von allgemeinster Bedeutung aufzufassen [1]). In keinem Punkte berührte die Romantik sich so sehr mit der absoluten Philosophie, als im Demjenigen, was Diese, namentlich seit Schelling, von dem hohen Werthe der Kunst [2]), von deren Bunde, ja! sogar Identität mit der Philosophie zu lehren wusste. Auch an diese Gedanken schloss sich manche Uebertreibung, Unklarheit und Ungenauigkeit, und wir können es hier unterlassen, genauer zu erörtern, welche Stellung Schleiermacher im Uebrigen dazu eingenommen hat, aber soviel liegt doch jedenfalls nahe, dass in diesen Gedanken das eigentliche Zauberwort bereits gegeben war, mit dem wir Schleiermacher die volle Bedeutung des platonischen Schriftenthums enträthseln, mit dem wir ihn die Forderung, Plato als philosophischen Künstler zu verstehen, aufstellen sahen. Aber freilich dies Zweite führt dann auch unmittelbar weiter zu dem Dritten, was Schleiermacher aus seiner bisherigen Entwickelung als fördernde Voraussetzung für ein Platostudium mitbrachte. Die Kunstform Platos hätte er nicht in dem Maasse erkennen können, wie es geschehn ist, wenn ihm Platos philosophischer Gehalt nicht mehr gewesen wäre, als was derselbe selbst noch einem Kant war; den Dialog hätte er nicht so begriffen, wenn er nicht mit und aus der nachkantischen Philosnphie die Ideen, das Absolute tiefer zu erfassen gelernt hätte. Hierauf hatte aber die ganze nachkantische Phi-

[1]) Vgl. die drei Hauptberührungen zwischen Schleiermacher und der Romantik, die Dilthey p. 296. hervorhebt, und was p. 297. über die Wiederbelebung früherer Poesie und Philosophie durch „diese Generation“ gesagt wird sowie Dasjenige, p. 265. über Schleiermachers Streben und Virtuosität, die Individualität eines Werkes zu verstehen. Vieles, was so recht im romantischen Kreise heimisch war, der Freundschaftscult, das συνενθουσιάζειν, die Stellung der Frauen ist zugleich platonisirend, wie z. B. das Sonnett Briefw. I. 378. beweist. Hieher gehören auch Schlegel's Lucinde und Schleiermachers Briefe über dieselbe. (Dilthey p. 499. 500.)

[2]) „Das Wesen dieses Geschlechts war aus dem Geiste der Kunst geboren“. Dilthey p. 263.

losophie [1]), wie auch schon aus unserer früheren Darstellung hervorgegangen sein wird, auf das Stärkste hingedrängt; so stark, dass es weniger der Erklärung zu bedürfen scheint, warum es Schleiermacher nahe liegen musste, auf Plato zurückzugehen, und ihn als den grossen Entdecker der Ideen Andern zum Verständniss zu bringen, als warum nicht etwa auch schon Jacobi, Fichte oder Schelling solche Frucht gebrochen haben. Doch auch hierfür liegt die Erklärung in dem früher über diese beiden Männer von uns Beigebrachten: Beide waren zu energisch in die eigene systematische Production vertieft, zu weit bereits in ihrer selbständigen Entwickelungsbahn vorgeschritten um Zeit und Geduld für einen solchen historischphilologischen Rückblick auf Plato übrig zu haben. Grade dass Schleiermacher nach dieser Seite hin — wenigstens damals [2]) — jenen Beiden noch nicht völlig ebenbürtig zu nennen ist, ist die für uns so erfreuliche Ursache gewesen, dass er sich von dieser Arbeit festhalten liess. Was Friedrich Schlegel fallen liess, führte er aus, weil es ihm noch mehr als ein „litterarischer Coup", er führte es aus, weil es für ihn nicht sowohl ein historischer Rückblick von der Höhe eines bereits erreichten Standpunktes aus war, sondern die gewissenhafte Vorarbeit, um einen solchen zu erreichen, die wirksamste Förderung zu der vollkommenen Darlegung seines eigensten Wesens.

Soll ich an dieser Stelle neben meiner zustimmenden Bewunderung für Schleiermacher auch noch ein Bedenken geltend machen, so beschränkt sich dies doch auf eine Seite seiner Darstellung, die mir zwar richtig aber gegen Missverständniss nicht ausreichend sicher zu sein scheint. Es betrifft die beiden von uns unterschiedenen Hauptpunkte: die dialektische Art, in welcher der Begriff des philosophischen Kunstwerks aus der Widerlegung der unzulänglichen Auffassungen vom platonischen Schriftenthum gewonnen wird, so anziehend sie auch an sich ist, hätte doch vielleicht ein solideres Ansehn gewinnen, und dadurch leichter in ihrer vollen Wahrheit erkannt werden können, wenn dieser Begriff, durch schärfere Hervorhebung der

[1]) Dilthey p. 351.
[2]) Vgl. Dilthey p. 303.

in ihm freilich schon gesetzten Mittelglieder und zugleich durch umfassendere Heranziehung der Modificationen, in denen er sich an den einzelnen platonischen Schriften zeigt, diesen noch näher gebracht wäre, als wie es wenigstens in der ersten, allgemeinen Einleitung der Fall ist. Und eben dadurch hätte zweitens auch der jetzt gleichfalls leicht entstehende Schein vermieden werden können, als ob die Gültigkeit der ganzen Schleiermacherschen Auffassung so sehr an die Benutzung der Phaedrusstelle und somit an die Voranstellung des Phaedrus gebunden wäre, dass ihre Gültigkeit, mit der letzteren die doch erst später ihre Erörterung findet, zusammenstehe und falle. Nach diesen beiden Seiten hin habe ich es im ersten Buche versucht, die zwar unläugbar vorhandenen aber vielleicht nicht handgreiflich genug hervortretenden Intentionen Schleiermachers durchzuführen. (Vgl. §. 1. seq. bes. p. 33. not. 1.) Wäre dasselbe bereits von Schleiermacher selbst geschehen, vielleicht wäre manche der später erhobenen Einwendungen dadurch von vorneherein abgeschnitten gewesen.

Den „Schluss" der Einleitung bilden die drei Erörterungen über frühere Anordnungsversuche, über die Aechtheitsfrage und zur näheren Darlegung des Grundrisses der platonischen Schriften.

In der ersten Beziehung kann es Schleiermacher nur leicht sein, das Zurückbleiben alles Früheren hinter dem von ihm gewonnenen neuen Gesichtspunkt zu zeigen. Er führt diesen Nachweis durch mit Beziehung auf Thrasylls Tetralogien und Aristophanes Trilogien, die dialektischen Eintheilungen bei Diogenes Laertius und die Syzygien des Serranus, die Auffassungen des Schotten Geddes und Eberhards, sowie die auf die Chronologie gegründeten Bemühungen Tennemann's.

Aber auch auf die Aechtheitsfrage fällt aus dem Bisherigen ein ganz neues Licht. Allerdings hebt Schleiermacher ausdrücklich und sehr mit Recht die Nothwendigkeit hervor vor aller Anordnung zu entscheiden, welche Schriften wirklich des Platon sind, und welche nicht; und demgemäss erörtert er ausführlich die solchen Entscheidungen entgegenstehenden Schwierigkeiten, um zuletzt als den kritischen Grund, auf welchen jede weitere Untersuchung bauen muss ein durch den grössten Theil

der ächten Schriften des Aristoteles sich hindurchziehendes System der Beurtheilung des Platon, dessen einzelne Theile jeder bei einiger Uebung leicht unterscheiden lernt, zu bezeichnen. Auf diese Weise erhalten wir einen Stamm „beurkundeter“ Gespräche, von welchem alle übrige nur Schösslinge zu sein scheinen, sodass die Verwandschaft mit jenen das beste Merkmal abgiebt, um über ihren Ursprung zu entscheiden. Zugleich auch müssen in diesem Stamm alle wesentlichen Momente des allgemeinen Zusammenhangs, nach welchem die platonischen Gespräche geordnet werden sollen, gegeben sein. Aber wie von dieser Seite her die Aechtheitsfrage die Anordnung bedingt, so unterstützt doch anderseits wieder diese jene, so dass wir nach Schleiermacher hier also auf ein Wechselverhältniss stossen, das er im Einzelnen zu erweisen sich angelegen sein lässt.

Denn die — hinsichtlich der Aechtheit wie Wichtigkeit — erste Rangordnung platonischer Werke umfasst den Phaedros, Protagoras, Parmenides, Theaetet, Sophist und Politikos, Phaedon, Philebus und den Staat nebst dem damit in Verbindung gesetzten Timaeus und Kritias. Vergleicht man nun mit diesem Stamm andere der Beglaubigung noch erst bedürftige Schriften nur hinsichtlich der Sprache oder ihres Inhalts allein, so wird man zu keinen so gesicherten und zulässigen Resultaten gelangen, als wenn die Vergleichung unter demjenigen Gesichtspunkte erfolgt, in welchem sich auch jene beiden vereinigen, nämlich dem der Form und Composition im Ganzen in deren eigenthümlichplatonischer Gestaltung, die überall angetroffen werden muss, wo es sich um Platonisches handelt, eben weil sie die unmittelbare Ausübung jener methodischen Ideen ist, die aus Platons erstem Grundsatz über die Wirkungsart der Schrift entwickelt worden sind. Das Aeussere dieser platonischen Form ist der mimischdramatische Dialog; zu derem Innern aber gehört Alles was für die Composition aus der Absicht die Seele des Lesers zur eigenen Ideenerzeugung zu nöthigen folgt. Wobei denn freilich offenbar ist, dass dieser Character nur im Verhältniss mit der Grösse des Inhalts sich in seinem vollen Lichte zeigen kann, und mithin das Wechselverhältniss zwischen Aechtheit und Anordnung klar heraustritt. „Denn je vollkommener in einem Gespräche, welches sich schon durch seine Sprache empfiehlt, und

welches offenbar platonische Gegenstände behandelt, diese Form sich ausgeprägt findet, um desto sicherer nicht nur ist es ächt, sondern weil alle jene Künste auf das frühere zurück und auf das weitere hindeuten, muss es auch um so leichter werden zu bestimmen, welchem Hauptgespräch es angehört, oder zwischen welchen es liegt, und in welcher Gegend der Entwickelung platonischer Philosophie es einen aufhellenden Punkt abgeben kann. Und ebenso umgekehrt, je leichter es wird, einem Gespräch seinem Ort in der Reihe der übrigen anzuweisen, um desto kenntlicher müssen ja eben durch jene Hülfsmittel diese Beziehungen gemacht sein, und um desto sicherer eignet es ja dem Platon. Nach diesem Maasstabe ordnet sich also eine zweite und dritte Klasse von Werken der ersten Rangordnung wichtiger und ächtplatonischer Schriften bei und unter; und zugleich ist die kritische Berechtigung gewonnen, die ersten Grundzüge der Anordnung im Allgemeinen vorzuführen.

Sie besteht in der Unterscheidung von drei Klassen: einerseits der objectiv wissenschaftlichen Staat Timaeos und Kritias, für die Alles zusammenstimmt, um ihnen die letzte Stelle anzuweisen, Ueberlieferung, Altersreife, ihr unvollendeter Zustand dem Zusammenhange nach, und vor Allem ihre Stellung zu den übrigen; anderseits der als elementaren bezeichneten Phaedros, Protagoras und Parmenides, sowie endlich der zwischen beiden stehenden Mittelgruppe, die den Rest der ersten Rangordnung umfasst. Aus der zweiten Rangordnung schliesst sich im ersten Theil an den Protagoras Laches und Charmides; im zweiten sind der Gorgias, Menon und Euthydem sämmtlich vom Theaetet aus Vorspiele auf den Politikos; und zum dritten gehören die Gesetze. Die dritte Rangordnung wird nach ihren einzelnen Gliedern den drei Theilen beigegeben, und auch die innerhalb der letztern bezeichnete Reihenfolge in motivirter Weise festgestellt.

Auf diese Weise verwerthet der Schluss der Einleitung den in ihrem Stamm gegebenen Hauptbegriff, um drei Hauptfragen, die die frühere Litteratur zwar vielfach behandelt hatte, aber ohne einen Stichhaltigen Abschluss zu erreichen, zu demselben hinzuführen. Die Inferiorität früherer Anordnungen [1]) im Ver-

[1]) Vgl. oben §. 17. p. 179. seq. Die dort p. 180. not. 3. geäusserte

gleich mit dem neugewonnenen Princip hätte Schleiermacher sogar noch stärker betonen können, als er es zum Theil gethan hat. Ebenso ist das Verdienst sehr hoch anzuschlagen, dass er das Wechselverhältniss zwischen jenen beiden andern Fragen aufgedeckt, und auf Grund desselben die Grundzüge beider entworfen hat. Damit ist freilich wie für Schleiermacher die Nothwendigkeit weiterer Durchführung und Ergänzung so für nach ihm kommende Forschungen die Möglichkeit gelegentlicher Abweichungen im Einzelnen nicht sowohl ausgeschlossen als vielmehr gegeben. Unsere eigene Darstellung im ersten [1]) und zweiten Buch hat bereits von dieser Möglichkeit einen umfassenden Gebrauch gemacht, und denselben in durchaus berechtigter Weise wird auch die Betrachtung der auf Schleiermacher folgenden Litteratur uns vielfach zur Kenntniss bringen. Aber wie jener nach keiner Seite, die von irgend welcher grösseren Bedeutung wäre, mit Schleiermachers leitenden Principien in Widerspruch steht, so haben diese letzteren sich auch der späteren Litteratur gegenüber stets als die überlegenen erwiesen.

An das erste grosse Verdienst um den Platonismus, das sich Schleiermacher in den Einleitungen erworben, schliesst sich das zweite der Uebersetzung und das dritte der Verwerthung durch die eigenen philosophischen Leistungen. Zur Characteristik des Ersteren muss vor Allem der schon von Schleiermacher selbst betonte Gesichtspunkt beachtet werden, dass sie als eine Gesammtübersetzung der ächten platonischen Werke, wenn auch nicht völlig durchgeführt [2]), so doch angelegt worden ist. Als solche, die zwar einerseits durch Bildung eines eigenen

Bemerkung über Schleiermacher vermag ich gegenwärtig nicht mehr in vollem Umfange aufrechtzuhalten.

1) Vgl. bes. p. 60. seq.

2) Nachdem 1804. zu Ostern und Michaelis die beiden Bände des ersten Theils erschienen waren, folgten die 3 Bände des zweiten bis 1810, der Staat als Anfang des dritten aber erst 1828. Eine zweite Auflage wurde 1817. (nach Schleiermachers Aeusserung in der Vorrede „fast zu früh"), eine dritte 1855. begonnen. Ueber die im Wesen einer Gesammtübersetzung liegende Aufgabe spricht er sich ausser in der Vorerinnerung auch gegen Reimer mit Bezug auf Süverns Ausstellungen aus. (Aus Schl. Leben IV. p. 115.)

Sprachgebrauchs das Recht und die Möglichkeit grösserer Freiheiten, anderseits aber auch wegen der unerlässlichen Einheit des Tons und Consequenz der termini ungleich grössere Aufgaben zu lösen hat, als wie Beides dem Uebersetzer einzelner Werke zukömmt, verdient sie im vollen Maasse die Bewunderung, die ihr fast ausnahmslos von allen competenten Kritikern zu Theil geworden ist. Mag immerhin Einzelnes leicht zu tadeln, schon etwas schwerer besser zu machen sein: dem Totaleindruck nach reiht sie sich den grössten Leistungen der Uebersetzungskunst an, die es je gegeben hat. Eine genauere Vergleichung von Schleiermachers Leistung mit anderen, früheren oder gleichzeitigen Uebersetzungen, unter denen namentlich Joh. Heinrich Voss'ens Homer und der Schlegel-Tiecksche Shakespeare höchst anziehende Berührungspunkte bieten, müssen wir uns indessen an dieser Stelle ebenso versagen, wie diejenige mit den geistvollen Grundsätzen und Auffassungen, die Schleiermacher in seiner 1813 vorgelesenen academischen Abhandlung [1]) „über die verschiedenen Methoden des Uebersetzens" (phil. Werke II. p. 207. seq.) niedergelegt hat.

In der Fortentwickelung des Schleiermacherschen Philosophirens begegnen uns zunächst die Weihnachtsfeier und die Dialektik als Zeugen von der entscheidenden Einwirkung des Platonischen auf Schleiermacher, erstere vorzugsweise nach der Seite der litterarischen Form, letztere nach der inhaltlichen. An ersterer bewundern wir mit Schelling [2]) das „zarte Kunstwerk", „die künstliche Einheit des mit äusserster Feinheit ausgearbeiteten Ganzen", das „zierliche Maass" und die „Anmuth", sowie die Fülle anregender und treffender Gedanken, die sich überall hindurchzieht. Auch nicht so ganz eigentlich möchte Schellings Unterscheidung zwischen dem Werke und den Gedanken seines „selbst nicht erscheinenden" Verfassers zu nehmen, vielmehr auch darin eine hohe Annäherung an das platonische Muster anzuerkennen sein, dass die völlig objective Darlegung der verschiedenen Denkweisen uns einen sicheren Schluss auf die zwar nirgends direct ausgesprochene, indirect

1) Vgl. aus Schl.'s Leben II. p. 300. IV. p. 144

2) In dessen früher angeführten Recension.

aber überall heraustretende Meinung und Absicht des Verfassers gestattet. Aber allerdings gegen den Verfasser selbst, soweit seine Stellung aus diesem Werke hervortritt, ist manche Einwendung nach der inhaltlichen Seite berechtigt, wie gleichfalls auch schon aus der Schellingschen Recension zu entnehmen ist. Das Verhältniss Platos zu griechischer Religion und griechischem Cult ist in mehrfacher Beziehung ein positiveres zu nennen, als wie hier dasjenige Schleiermachers zu christlicher Festfeier heraustritt. Dass auch nach der formellen Seite das platonische Vorbild nicht immer [1]), — selbst nicht in dem Grade, wie wir es bei Schelling finden — erreicht worden ist, kann selbst ein warmer Verehrer der Schleiermacherschen Weihnachtsfeier zugeben.

In einem ähnlichen Verhältniss wie zur Weihnachtsfeier der Dialog über das Anständige [2]), steht die Kritik der Sitten-

[1]) Als eine bemerkenswerthe Abweichung von der platonischen Regel erscheint es mir, dass die Weihnachtsfeier in der unmittelbaren Gegenwart ihres Verfassers spielt. Vgl. u. A. das vom „grossen Schicksal" Gesagte (p. 40. in der kl. Ausgabe von 1850.) worauf sich auch die Vorerinnerung der zweiten Ausgabe bezieht. Auch Schelling verfuhr hierin ähnlich. Fr. Schlegel forderte historische Figuren. (Briefw. III. p. 322. wo auch Schlegels ungünstiges Urtheil über den Bruno steht.) Vgl. auch den Brief a. H. Herz II. p. 50. 58. sowie die Bemerkungen II. p. 229. IV. 122. 124. besonders 151.

[2]) Ueber diesen vergleiche die Nachweisungen im Briefw. IV. p. 501 —533. (mit den Randbemerkungen); Diltheys Leben p. 496. not. 5. p. 503. 504. Denkmäler p. 121. 60.; p. 122. 67.; p. 127. 43. 45. (41.) Briefw. III. p. 178. IV. p. 503. und Diltheys treffendes Urtheil Leben p. 504. Ueber seine Lieblingskunst, wie F. Schlegel das Dialogische (Briefw. III. p. 322.) nennt, hat Schleiermacher sehr treffende Reflectionen angestellt. Ich verweise u. A. auf Denkmäler p. 107. 120. 127. 128. 129. 130. 141. u. s. w. über Mythisches in einem Dialoge Diltheys Leben p. 310. Hemsterhuis erschien ihm auf die Dauer doch nur als ein schlechter Dialogist. Gegenüber der Fülle, in welcher Schleiermacher die verschiedenartigsten andern Formen der litterarischen Mittheilung zur Anwendung gebracht hat — Rhapsodien, Reden, Monologe, Briefe, Kritiken, Essais, Predigten und Vorlesungen — hat er sich in hohem Grade von seiner Lieblingskunst zurückgehalten, offenbar in dem für Schleiermachers Character so ehrenvollen Bewusstsein von den Mängeln seiner Kunst-Auffassung und -Production, über die Dilthey p. 290. seq. zu vergleichen. Vergleiche aber auch die Bemerkung in der Kritik der Sittenlehre p. 337.

lehre zur Dialektik, sofern das spätere Werk auch hier das reifer entwickelte und zugleich das platonischere ist. Des Platonischen besitzt freilich auch schon die Kritik der Sittenlehre genug, wie sich gleich bei der Bestimmung und Anordnung der in ihr verfolgten Aufgabe zeigt; sowol da, wo die Forderung aufgestellt wird (p. 4.) dass zur wissenschaftlichen Form, Alles was den Namen der Philosophie verdienen soll, hingeführt werden müsse, und als das Wesentlichste an dieser Form die Durchdringung von Kunst und Erkenntniss hingestellt wird; als auch da, wo die Idee einer ausschliesslich auf die wissenschaftliche Form gerichteten Kritik durch den für die Wissenschaft wie für die Kunst geltend gemachten Grundsatz von der gegenseitigen Bewährung von Gehalt und Gestalt begründet wird (p. 8.); als auch endlich da wo die kritische Aufgabe nach ihren drei Hauptseiten auseinandergelegt wird. Denn in wie grossem Umfange dies Alles als platonisch zu bezeichnen ist, bedarf höchstens noch in Betreff des dritten Punktes eines ausdrücklichen Beweises, der aber auch durch den Hinweis auf den Philebus, die übrigen ethischen Dialoge, und die Republik als Repräsentanten der drei von Schleiermacher unterschiedenen Seiten leicht zu erbringen ist. Und dem entspricht es denn auch nur, wenn wir bei Schleiermacher in seiner Kritik der Sittenlehre eine ganze Reihe ausdrücklicher und rühmender Erwähnungen Platos finden. Derselbe wird mit Spinoza zusammen, ja! über denselben gestellt, und Beiden nach den entscheidendsten Seiten hin die grösste Bedeutung zuerkannt [1]). Da-

[1]) Pag. 10. heisst Plato beispielsweise „einer der ersten und trefflichsten Arbeiter dieses Feldes, obschon er keine zu Ende geführte und vollständige Darstellung seiner Ethik hinterlassen hat". Pag. 32. werden Spinoza und Plato gerühmt, weil Beide eine Ableitung der Ethik versucht haben; ihre Gemeinschaft hinsichtlich dieses Unternehmens, ja! zum Theil auch hinsichtlich der Art seiner Ausführung wird hervorgehoben, dabei aber dem Plato eine noch festere Anknüpfung der Ethik an die oberste Wissenschaft zuerkannt. Pag. 38. wird Kant getadelt, dass er in seiner Aufzählung der höchsten ethischen Grundsätze die sinnvollere platonische Formel der Verähnlichung Gottes durch die neuere und inhaltsleere des göttlichen Willens verdrängt habe. Weitere Characterisirungen Platos stehn p. 56. 57. 66. 67. 71. an letzter Stelle in bezeichnender Gegenüberstellung mit Spinoza. p. 93. Pag. 106. wird das Resultat dahin

neben fehlt es aber doch auch nicht an einem, wie Schleiermacher selbst hervorhebt, freilich esotorisch gehaltenen Tadel, wie gegen Spinoza so auch gegen Plato gerichtet, in der Kritik der Sittenlehre. Als das frühste auch entscheidendste Beispiel sehe ich die Art an, wie im ersten Abschnitt (p. 39.) zwar von der Alternative zwischen Lust und Tugend ausgegangen, und dadurch unabweislich an den Philebus erinnert, dann aber doch der Deduction eine diesen wichtigen Dialog durchaus verläugnende Richtung gegeben wird, wenn jene Alternative auf die allgemeinere von Sein oder Thun einerseits und Bewusstsein von einem solchem anderseits zurückgetrieben, und dabei Platos Formel von der Verähnlichung Gottes dem ersten Gliede zugerechnet wird, während doch die von Schleiermacher wohlerkannte Pointe des Philebus sowol dieser Subsumption als jener Verallgemeinerung und Umdeutung der ursprünglichen Alternative durchaus widerspricht. Denn der Philebus bezeichnet ja die auf Wissenschaft begründete, uud mit der Lust innerlich verbundene Tugend als das Abbild des in Gott urbildlich vorausgesetzten höchsten Gutes. Ein ergänzendes Seitenstück zu diesem frühsten Beispiel kann ferner in dem Beschluss der Kritik (p. 339.) erblickt werden, der in Beziehung auf die Ethik nur ein Werden, aber keine Vollendung anerkennt, und daher jedenfalls deutlich zeigt, wie wenig auch selbst der Platonismus im Sinne Schleiermachers als dazu geeignet erscheint, die eigentliche, erste und bleibende Grundlage der Ethik abzugeben. Der erste von den beiden Gründen, durch welche Schleiermacher diese Behauptung unterstützt, betrifft den Mangel „einer höchsten Wissenschaft, welche für alle übrigen den gemeinschaftlichen Grund des Daseins enthält“; eben diese betrifft aber auch die Schleiermachersche Dialektik, deren Verhältniss

---

gezogen, dass „alle Fehler, welche in den Systemen der Thätigkeit aus der beschränkenden Natur der Sittlichkeit und aus der ungünstigen Beschaffenheit der die Anwendung vermittelnden Begriffe entstehen, in den Darstellungen des Platon und Spinoza am Besten vermieden werden“. Aehnlich erhalten Spinoza und Plato ein gemeinsames Lob p. 108. 111. 158. (mit Aristipp als Drittem) 230. 244. 267. 288. und Plato insbesondere p. 164. 176. 234. 285. 307. 336. sowie auch vielfach dessen Beziehungen zu andern Philosophen, Aristoteles (p. 114. 172. 333.) Cicero und Shaftesbury (p. 115.) Stoikern (p. 156. 264.) u. A. zur Sprache kommen.

zum Platonismus abzuschätzen; daher für uns noch von grösserer Bedeutung ist, als dasjenige der Kritik der Sittenlehre.

Ausdrückliche [1]) Erwähnungen von Platonischem begegnen uns freilich in der Dialektik selten. Ihrer Haltung als systematischer Vorlesung gemäss, behandelte Schleiermacher das Historische darin, wie er selbst sagt, „sehr untergeordnet, Plato, Aristoteles am Liebsten ungenannt“. (p. 610.) Aber nicht an Berührungspunkten fehlte es desswegen der Sache nach, ihre besondere Hervorhebung musste vielmehr — wenigstens, was das Platonische betrifft — im Gegentheil als überflüssig erscheinen. Denn nach Namen und Gehalt ist die Schleiermachersche Dialektik eine Frucht von platonischem Stamm, wie sie freilich auf diesem erst nach dessen Verpflanzung in den Boden der modernen Welt gezeitigt werden konnte. In diesem Sinne äussert sich auch Schleiermacher selbst [2]): „Ein positives Einlenken muss sich an das Alte anschliessen mit beständigem Festhalten des unterscheidenden modernen Factum“. Unter dem Alten versteht Schleiermacher vorzugsweise Socrates, den Dialog der Socratischen Schule, die Platonische Dialektik. Vor Socrates galt ein poetisches Philosophiren, das sich in freierer Composition [3]) bewegte. Mit oder doch nach Aristoteles schied sich in der Logik und Metaphysik das nothwendig zueinander Gehörige. Zwischen Beiden in der Mitte aber steht die socratisch platonische Dialektik, „als Kunst des Gedankenwechsels“, „der Gesprächsleitung“, „als Kunst mit einem andern in einer regelmässigen Construction der Gedanken zu bleiben, woraus ein Wissen hervorgeht“, „als Kunst, von einer Differenz im Denken zur Uebereinstimmung zu gelangen“. In vollkommner, bis auf

---

[1]) Wie z. B. diejenige des Kallikles im Gorgias p. 5. 363. oder des Theaetet p. 201. (coll. p. 130.) des Trugschlusses vom Hunde p. 287; die Widerlegung der Scepsis p. 381. oder die Characteristik hebammender Philosophen p. 362.

[2]) Vgl. Band IV. §. 17. coll. p. 270. §. 44. coll. p. 377. 443. 444. 480. 482. 609.

[3]) „Als man die Principien des Philosophirens fand wurde diese freiere Composition zur Willkühr, und aus dieser zu befreien kam der Dialog der sokratischen Schule auf“. (p. 17. v. J. 1811.) Vgl. p. 8. die Bemerkung (v. J. 1818) über die jenseit der Trennung von Logik und Metaphysik liegende Zeit; sowie p. 480. Beilage E. Anm., auch p. 529. 534.

den Namen selbst, sich erstreckender Uebereinstimmung hiermit unternimmt Schleiermacher also seine Dialektik. Was aber mit dem unterscheidenden modernen Factum gemeint sei, wird gleichfalls auf das Bestimmteste ausgesprochen in den inhaltsvollen §§. die dem ausgehobenen Satze vorangehn. Nach Schleiermacher kann man nämlich sagen, dass in der Philosophie Kunst und Wissenschaft in einer gegenseitigen Approximation zu einander sind, aber auch, dass Beides zwei verschiedene Arten sind, dasselbe Princip zu haben". Ursprünglich waren sie miteinander gemischt. Aus diesem Zustande kann die Philosophie nun mehr als Kunst oder mehr als Wissenschaft heraustreten. Darauf gründet sich der wesentliche Unterschied zwischen der alten und der neuen Zeit. Im Alterthum entwickelten sich aus diesem Zustande zunächst Elemente der realen Wissenschaft durch Thätigkeit der philosophischen Kunst, und aus Reflexion über diese die Dialektik, welche also nichts Anderes war als die Theorie der wissenschaftlichen Construction. Die absolute Wissenschaft war nur in dieser Trias, und nicht für sich. In der neueren Zeit, wo Alles durcheinander geworfen wurde, und aus einzelnen Elementen wieder neu zusammengehen musste, entwickelte sich vom religiösen, durch das Christenthum vollendeten Triebe aus ein unmittelbares Losgehen auf Philosophie als Wissenschaft. Diese Versuche trennten sich daher als Metaphysik je länger je mehr von der Kenntniss der Combinationsgesetze, von denen man glaubte, dass sie Nichts mit göttlichen Dingen zu schaffen hätten. Da die metaphysischen Disciplinen selbst Combinationen waren, so schickte man also die Combinationsregeln voran, die aber Nichts combinirten. Auch dies wäre gut gewesen, wenn man nichts gewollt hätte, als zeigen, wie in allem realem Wissen das höhere enthalten sei. Da man aber mehr wollte, musste Alles in Missverständniss ausgehen. Das hypothetische Verfahren in den realen Wissenschaften wurde viel willkührlicher, nachdem man die höchste Wissenschaft ausgeschieden hatte, und die metaphysischen Disciplinen wurden selbst hypothetisch, weil sie sich gleichförmig mit den andern Disciplinen gestalten wollten. Das Letztere wollte Kant heben durch den Unterschied zwischen constitutiven und regulativen Principien, aber durch neuen Missverstand. Ein positives Einlenken muss sich an das alte anschliessen, mit beständigem Festhalten des unter-

scheidenden modernen Factum. Also das einwohnende Sein Gottes als das Princip alles Wissens, aber dies Princip nicht anders haben wollen, als in der Construction des realen Wissens. So bestimmt Schleiermacher die Aufgabe seiner Dialektik näher durch einen die ganze geschichtliche Vergangenheit der Philosophie nach ihren Hauptgestalten umfassenden Rückblick [1]). Derselbe lässt deutlich erkennen, dass dieselben Grundideen, denen Schleiermacher seine grosse platonische Leistung verdankt, ihn auch bei Grundlegung seiner Dialektik, und damit seines philosophischen Denkens überhaupt geleitet haben. Es ist vor Allem die Idee der Philosophie als Kunst, die er in Plato verwirklicht gefunden hatte, und nun selbst — unter beständigem Festhalten des unterscheidenden modernen Factums — von Neuem zu verwirklichen gedachte. Von dem alleinigen Gesichtspunkte dieser Ideen aus constatirt er ein langes Interregnum zwischen der Zeit des platonischen Unternehmens in der Philosophie und seiner eigenen. Aber die Wahrnehmung desselben schlägt ihn nicht sowohl nieder, als wie sie ihn vielmehr, ermuthigt, auch nach den Epochemachenden Leistungen der kritischen und absoluten Philosophie noch mit einem neuen und eigenthümlichen Versuche herauszutreten. Die Grundlage des Letzteren findet er nämlich schon so gut wie ganz bei Plato, was er aber darauf baut, scheint ihm nicht ohne Grund, sich mit einer bestimmten Eigenthümlichkeit auch neben diese grossen Erscheinungen der neuesten Philosophie wagen zu können. Offenbar ist die eigentliche Grundlage der Schleiermacherschen Dialektik nämlich doch jene Characterisirung des Wissens nach jenen beiden, in dem Bisherigen bereits bestimmt genug angedeuteten Merkmalen, nach welchen es dasjenige Denken ist, welches sowohl mit der Nothwendigkeit, dass es von allen Denkensfähigen auf dieselbe Weise producirt werde, als auch einem Sein, dem darin gedachten, entsprechend vorgestellt wird. (§. 87.) Dass Plato diese beiden Merkmale als solche kennt und anerkennt, beweist schon der einzige Theaetet. Auch Aristoteles läugnet sie nicht, und überhaupt liegen sie so unverkennbar in der Natur des Wissens, dass sie in der ganzen späteren Zeit,

[1]) Vgl. p. 376.

vereinzelt oder zusammen, oft genug vorkommen. Aber die Art, wie Schleiermacher sie seinerseits mit seinem Begriff der Dialektik und mit ihnen anderseits den ganzen transcendentalen und technischen Theil derselben verknüpft, war doch erst möglich, nachdem das Ganze der nachplatonischen Entwickelung der Philosophie bis zu deren entscheidenden Wendepunkten im Kriticismus und Absolutismus dazwischen gelegen hatte. Denn erst nachdem der ganze Baum des realen Wissens sich in allen seinen vielen und verschiedenen Zweigen aus den platonisch-aristotelischen Impulsen, die mit jener doppelseitigen Characterisirung des Wissens in gewisser Weise schon ganz und gar gegeben waren, entwickelt hatte, nach allen Seiten gewachsen war, und auch für alle Zukunft noch ein unabsehbares Wachsen angekündigt hatte; erst nachdem die mehr in als neben diesem mächtigen Baum bestehende Philosophie sich innerhalb der durch das Christenthum umgestalteten Welt durch die Abhängigkeit von allen jenen Zweigen wiederum zu jener Selbstständigkeit ihres eigenen Berufes, die wir in Kant und in der absoluten Philosophie, wenn auch bei Ersterem noch mehr angestrebt als erreicht, in Dieser aber sogleich wieder mit einer gewissen Ueberspannung antreffen, hindurch gearbeitet hatte; erst nachdem sich in dieser langen aber vielfach gewundenen Bahn ihrer Entwickelung die verschiedensten Gegensätze des antiken Objectivismus und modernen Subjectivismus, des Idealismus und Materialismus, Intellectualismus und Sensualismus, Dogmatismus und Scepticismus, Empirismus und Rationalismus, Kriticismus und Absolutismus ausgewirkt hatten; vermochte die Philosophie mit wissenschaftlicher Berechtigung und Aussicht auf fruchtbaren Erfolg auf jene uralten Grundideen von Neuem zurück zu greifen, die den ganzen Process — zum wenigsten theilweise mit — hervorgerufen hatten, innerhalb desselben aber mehr, als billig, zurückgetreten waren. Analoge Tendenzen sind uns ja auch sonst mehrfach, namentlich bei Kant und allen nachkantischen Philosophen begegnet. Was aber Schleiermacher vor ihnen Allen voraus hat, ist die grössere Sicherheit der historischen Einsicht in die frühste Herkunft der bezeichneten Ideen, verbunden mit der philosophischen Einsicht in die volle Tragweite derselben. Kants kritischer Subjectivismus trat

dem zweiten, die absolute Philosophie dem ersten der beiden Merkmale zunahe. Schleiermacher wollte sie beide gleichmässig zur Geltung gebracht sehn. Darum machte er denn „auch weder mit Kant die logischen Formen zum Grunde der ontologischen Kategorien, noch mit Hegel die objective Logik zum Grunde der subjectiven“ [1]). Mit Letzterem hängt auch die Art zusammen, wie sich Schleiermacher p. 95. gegen die „im Idealismus hängende“ ausschliessliche Setzung des Wissens in der Form des Begriffs, gegen die Entfremdung zwischen der ὀρθὴ δόξα [2]) und der ἐπιστήμη nicht weniger erklärt als gegen die entsprechende gegensätzliche Behauptung des Realismus [3]), oder gegen die beide Positionen läugnende Scepsis. Mit Beidem hängt die Art zusammen, wie er sich der angeborenen Begriffe, der Bezeichnung des Lernens als Erinnerung, der Lehre von den Ideen annimmt [4]). Er acceptirt diese Auffassungen nur, nach-

---

[1]) Ritter christl. Philosophie p. 755.

[2]) Vgl. p. 187. 379. 439. 540. u. a.

[3]) Vgl. auch p. 111. 2. a.

[4]) Vgl. p. 105. seq.: „Dieses zeitlose Vorhandensein aller Begriffe in der Vernunft ist das wahre in der Lehre von den angeborenen Begriffen, in sofern diese der Lehre entgegentritt, welche alle Begriffe nur als secundäre Producte aus der organischen Affection ansieht. Aber falsch ist der Ausdruck, insofern darin liegt, dass die Begriffe selbst vor aller organischen Function in der Vernunft gesetzt sind, sondern Begriffe werden sie erst im Zusammentritt beider Functionen. — Falsch oder unzureichend ist auch das unter diesem Ausdruck enthaltene, insofern man nur einige Begriffe für angeborne will gelten lassen. Theils nämlich nur ethische nicht physische, theils nur höhere nicht niedere“. Vgl. dazu die Parallelstellen (auch p. 515.) und Zusätze, darin u. A. die Polemik gegen Leibniz. P. 107. seq.: „Das Wahre darin ist, dass es kein Lernen giebt. Das Erinnern setzt die angeborenen Begriffe voraus. Dies hat aber Platon nie auf doctrinale, sondern auf mythische Weise gesagt, und an seine mythische Darstellung knüpft sich der positive Ausdruck, dass das Empfangen der Begriffe ein Erinnern sei, kein Lernen. Das Negative aber, dass es kein Lernen der Begriffe giebt, ist die reine Wahrheit“. P. 111. seq.: „Soll es ein Wissen unter der Form des Begriffs geben —: so muss im Sein auch wie im Begriff ein Gegensatz des Allgemeinen und Besondern Statt finden. — Diese Lehre ist die Lehre von den Ideen oder dem Realismus der Begriffe. — Denn wenn die absolute unbestimmte Mannichfaltigkeit nicht das ganze Sein ist, so muss es, da jene unter

dem er sie durch Zurückführung auf ihre ursprüngliche Gestalt und wissenschaftliche Absicht berichtigt hat. Diese Berichtigung war nur einem möglich, der so wie er durch die Schule der neuesten Philosophie hindurchgegangen war. Aber als letztes Resultat dieser Entwickelung ergiebt sich dabei doch immer ein so vollständiges Wiedereintreten [1]) in die platonischen Voraussetzungen, wie wir es — abgesehen von der einzigen Ausnahme Schellings — nicht zum zweiten Male in der neuesten Philosophie, gefunden haben. Von diesen Voraussetzungen aus kommt Schleiermacher zu originalen Deductionen, die ganz über den Horizont des antiken Platonismus hinausgehn, aber er erreicht auch diese doch eben nur von diesen Voraussetzungen aus, oder doch mit ihnen [2]). Den Werth oder Unwerth dieser Deductionen abzuschätzen, müssen wir den vollständigen Darstellungen der Schleiermacherschen Philosophie überlassen, für uns genügt die Constatirung der Thatsache, dass eine sehr bedeutsame Verwerthung des Platonismus innerhalb des eigenen Philosophirens sich an denselben Namen anschliesst, dem das philologische Studium die Einleitungen, das ganze lit-

dem Begriff liegt, ein dem Begriff gleichgestelltes oder auch über ihn gestelltes Sein geben". Dazu über den Sprachgebrauch von εἶδος, ἰδέα, γένος. Vgl. p. 320. Ueber Schleiermachers Stellung zur Ideenlehre vgl. Dilthey p. 289. p. 308.

[1]) Die wesentlichste Differenz zwischen Schleiermacher und Plato scheint mir das Verhältniss zur Physik zu betreffen, über das man Ritters christliche Philos. p. 775. vergleiche. Zu den originalen Deductionen rechne ich das Meiste von dem, was bei Schleiermacher mit der Entgegensetzung von Natur und Vernunft zusammenhängt, — und was hinge damit in seiner Ethik nicht zusammen? — die Auffassungen seiner Güterlehre, der Unterschied organisirender und symbolisirender Thätigkeit, und so vieles Andere.

[2]) Den Schlusssatz der Schleiernacherschen Dialektik, dass in jedem realem Denken soviel Wissenschaft ist, als darin ist Dialektik und Mathematik kätte Plato unterschreiben können. Ueber Schleierm.'s Verhältniss zu Plato vgl. Ritters christl. Philos. p. 747. 749. 755. Welche Bedeutung Das, was „Platon sich unter der Dialektik dachte", und Schleiermacher sich ganz aneignete, für seine tiefsten Ueberzeugungen hatte, zeigt der schöne Brief an Jacobi (Aus Schl. Leben II. 352. und vollständiger bei Zoeppritz Jacobi's Nachl. II. 144. Vgl. Bratuscheck und Hülsmann über Schleierm. in den Philos. Monatsheften II. p. 1. seq.

terarische Publikum aber, sofern es ernsterer Lecture fähig ist, die Uebersetzung verdankt [1]).

§. 28.

Die Fortentwickelung der platonischen Frage.

Schleiermachers Verdienst lässt sich in den Einen Ausdruck zusammenfassen, dass er eine platonische Frage geschaffen hat,

[1]) Mit den Einleitungen verknüpfen sich die zahlreichen und zum Theil meisterhaften Abhandlungen zur Geschichte der Alten Philosophie sowie die Geschichte der Philosophie (Bd. II. III. IV.) Die systematischen Monographien bilden den Uebergang zu den zusammenhängenderen Darstellungen in der Psychologie (VI.) Ethik, (V) Lehre vom Staat (IIX.), Paedagogik (IX.) und Aesthetik (VII.). Ich hebe von allen diesen Leistungen an dieser Stelle nur noch den bedeutsamen Aufsatz „über den Werth des Socrates als Philosophen" hervor. (v. J. 1815. II. p. 286.) Beiläufig mag auch als auf ein Beispiel für den Zusammenhang zwischen Schleiermachers historischen und systematischen Forschungen auf den Aufsatz „über Platons Ansicht von der Ausübung der Heilkunst" (v. J. 1825. III. p. 271.) vgl. mit II. p. 428.; sowie auf denjenigen „über eine Glosse des Timaeus" (1826. III. p. 334.) und auf die Heindorf u. Wolf betreffende Erklärung (I. p. 795. v. J. 1816.) hingewiesen werden. Auf Weiteres einzugehn, scheint mir ohne grosse Ausführlichkeit nicht möglich, für unsern nächsten Zweck aber auch nicht nöthig, da das im Text Gesagte nur bestätigt werden dürfte, durch Alles, was jene anderweitigen Leistungen Schleiermachers betreffend, hinzugefügt werden könnte. Zur Vergleichung sind auch hier die Briefe herbeizuziehn: bes. II. p. 18. 27. 48. 56. 69. 72. 73. 82. 172. 182. 208.: („wenn ich nur drei Bücher, die Bibel ungerechnet, aus dem Alterthume retten sollte, so würden es doch keine andern sein als der Homer, der Herodot und der Platon") 215. 231. 246. 433. 502. (Schleiermachers Aufenthalt in Kopenhagen: „Die Weisheit lud wieder die Söhne zum Gastmahl des Platon herein".) IV. p. 104. 105. 109. 110. 113. 114. 115. 117. 119. 124. 131. 133. 134. 135. 136. 144. 147. (wo Boeckh über seine bekannte treffliche Recension des Schleiermacherschen Plato in sehr liebenswürdiger Weise spricht) 167. 187. 214. 217. 300. 306. 311. (326. über Cousin.) 330. 337. 340. 344. 346. 351. 376. 385. 387. Diese Briefe zeigen auch für diese spätere Lebenszeit, mit welcher Treue Schleiermacher die einmal ergriffene Aufgabe, trotz mancher innern und äussere Hindernisse, auf die er stiess, durchzuführen bemüht war.

wenn anders man nach der Analogie des politischen Lebens auch in der Wissenschaft ein solches Verfahren damit bezeichnen darf, das zur Beseitigung von Uebelständen oder zur Erreichung eines positiven Zieles neue Gesichtspunkte mit solchem Nachdruck geltend macht, dass ein Ignoriren derselben fortan zur Unmöglichkeit, vielmehr eine feste Entscheidung nach der einen oder der anderen Seite damit zur Nothwendigkeit wird. Das Uebel, das Schleiermacher bekämpfte, war der seit mehr denn zwei Jahrtausenden nie überwundene Mangel an unbefangener, vollständiger und eindringender Auffassung der platonischen Urkunden: das Ziel, das er anstrebte, die volle Auswirkung des in ihnen niedergelegten Ideengehalts zum Besten moderner Bildung, Wissenschaft und Philosophie. Dass ein so umfang- und beziehungreiches Unternehmen Gegner fand, kann nicht überraschen: und wären Diese auch nur Solche gewesen, die entweder rücksichtlich des Plato längst einen völlig ausreichenden Besitzstand nachweisen, oder auch desselben für ihre eigene Arbeit, namentlich an der philosophischen Aufgabe ganz und gar entbehren zu können glaubten. Beiden Arten musste Schleiermachers Plato ungelegen kommen. Aber auch sie und alle Aehnlichen, sofern sie genöthigt wurden, sich überhaupt an der Discussion der von Schleiermacher angeregten Fragen zu betheiligen, trugen nichts destoweniger zur Fortentwickelung der von Schleiermacher geschaffenen Frage bei. Auch ohne und wider ihren Willen förderten sie dessen tieferliegende und eigentliche Absicht. Denn wahrlich! diese ging nicht dahin, das platonische Studium ein für alle Male fertig zu machen und abzuschliessen: er hat dasselbe vielmehr nur wieder hergestellt, um es neu zu eröffnen, und in vertieften Bahnen zu einer wirksameren und vielseitigeren Entwickelung zu befördern.

Innerhalb der 70 Jahre, die seit Schleiermacher verflossen sind, ist die platonische Litteratur zu einem Umfang erwachsen, auf den in erhöhtem Maasse das alte Bekenntniss des Origenes eine berechtigte Anwendung finden wird: Nemo nostrum — audebit profiteri, se nosse Platonis omnia, quum tantopere inter se discrepent etiam scriptorum ejus interpretes. (adv. Cels. I. p. 11.) Alle oder auch nur die wichtigsten der auf Plato bezüglichen Schriften an dieser Stelle sei es einfach

aufzuzählen sei es in irgend welcher Weise zu reproduciren und zu beurtheilen, würde ich nicht als innerhalb meiner gegenwärtigen Aufgabe liegend anerkennen zu dürfen glauben, auch wenn ich mich dazu für befähigt ansehen könnte. Mein Bestreben concentrirt sich auf die Herausstellung derjenigen allgemeinen Gesichtspunkte, unter denen mir eine Fortentwickelung der platonischen Frage als solcher Stattgefunden zu haben scheint.

Nach drei Seiten scheint mir dies aber der Fall gewesen zu sein, die ich als die allgemein-philosophische, die religionsphilosophische (oder theologische) und die philologische von einander unterscheiden möchte, ohne damit natürlich ein mehrfaches Durcheinandergreifen der drei Gebiete in Abrede stellen zu wollen.

Ich beginne mit den Philosophen, und zwar zunächst mit der Wiederaufnahme von Schellings Entwickelung an demjenigen Punkte, auf welchem wir sie p. 317. verlassen haben. Dieser Punkt ist in der Schrift von der Freiheit gegeben, und zwar nicht bloss wegen der allgemeinen Bedeutung, die dieselbe innerhalb der Schellingschen Entwickelung besitzt, sondern insonderheit auch, weil in ihr, so viel ich wenigstens zu finden vermocht habe, die erste bestimmte Beziehung auf Schleiermachers Plato vorliegt. Denn jener „treffliche Erklärer des Plato", der VII. p. 374. in der Anmerkung mit, vor und doch auch in gewissem Sinne nach dem „wackern Boeckh" erwähnt wird, kann doch kein Anderer als Schleiermacher sein, auf dessen erst in längerer Zeit zu erwartende Bearbeitung ich das „Einst" und „Noch früher" bei Schelling beziehe. Wir können also von dieser Zeit an, jedenfalls noch bestimmter, als es schon früher [1]) der Fall sein mochte, die Kenntniss der Schleiermacherschen Leistung bei Schelling voraussetzen, deren Werth er vollständig begriffen haben musste, wenn er sich von ihrer Vollendung Licht auch über die dunkelsten Partien des Platonismus ver-

[1]) Von der Spannung, mit welcher in Schellings Kreise der Schleiermachersche Plato erwartet wurde, siehe die Beispiele in: Caroline ed. Waitz II. p. 37. 41. 109. 127. 177. 206. 207. (auch über F. Schlegels Angelegenheit.)

sprach. Hieraus erklären sich auch wohl am Einfachsten die sonst auffallenden Gegensätze in Schellings Plato gegenüber eingenommener Haltung, die grade in den philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (VII. p. 330. seq.) stärker noch als in den ihnen zunächst voraufgegangenen Schriften vorhanden zu sein scheinen: sofern nämlich einerseits bei den wichtigsten Veranlassungen Platos mit Verehrung gedacht wird, anderseits aber ein detaillirteres Eingehen auf denselben wie mit einer gewissen unsicheren Scheu vermieden zu werden scheint. Die wichtigen [1]) Veranlassungen, Platos zu gedenken, liegen auch für diese Schrift wieder besonders in den Begriffen der Materie und des Bösen. Jene, die Materie des Plato wird schon p. 360. mit jener ursprünglichen Sehnsucht verglichen, die als der noch dunkle Grund die erste Regung des göttlichen Daseins sein soll, und im Zusammenhange damit heisst p. 362. auch die in dem geschiedenen Grunde verborgene Einheit Idea [2]). Weiter heisst es dann p. 373. von dem berühmten *μὴ ὄν* der Alten, dass dasselbe sowie die Schöpfung aus dem Nichts durch die von Schelling entwickelte Unterscheidung zwischen dem Existirenden und dem, was Grund von Existenz ist, zuerst eine positive Bedeutung bekommen möchte. P. 374. wird die Auslegung der platonischen Materie, als eines ursprünglich Gott widerstrebenden und darum an sich bösen Wesens, zwar für richtig erklärt, ein weiteres Urtheil aber doch mit der oben bezeichneten Bezugnahme auf Schleiermacher und Boeckh, wegen des noch von diesem Punkte nicht gehobenen Dunkels, zurückgehalten. Nur für das platonische Wort, „das Böse [3]) komme aus der alten Natur", — denn alles Böse strebt in das Chaos, d. h. in jenen Zustand zurück, wo das anfängliche Centrum noch nicht dem Lichte untergeordnet

[1]) Weniger bedeutend sind die Beziehungen p. 337. auf die bei Plato angetroffene Lehre von der Erkenntniss des Gleichen durch Gleichen, sowie p. 542. in einer Anführung Reinholds u. s. w.

[2]) Vergl. denselben Ausdruck p. 389. Ueber Schellings Ideenlehre in dieser und der späteren Zeit siehe Heyder a. a. O. p. 164. seq.

[3]) P. 371. heisst es: „Von der platonischen Ansicht" (über die Möglichkeit des Bösen), „soweit wir sie beurtheilen können, wird besser bei der Frage nach der Wirklichkeit des Bösen die Rede sein".

war, und ist ein Aufwallen des Centri der noch verstandslosen Sehnsucht — soll aus dem Bisherigen schon die Erklärung sich ergeben [1]). Man sieht also wohl, Schelling ist sich der nahen Berührung seiner Auffassungen mit den platonischen bestimmt genug bewusst geworden: aber auch jetzt noch misst er mehr das Platonische an seinen Gedanken als diese an jenem. Er scheint sich in seiner Ueberzeugung von der Wahrheit seiner eigenen Auffassungen sicherer zu fühlen, als hinsichtlich seines platonischen Verständnisses, was freilich nicht ausschliesst, dass diesen Gedanken an und für sich auch noch manche Unsicherheit abzufühlen ist. Denn allerdings grade dieser tiefe und mächtige Strom der die Schrift von der Freiheit durchfluthenden Gedanken ist von jeher als eine der characteristischsten Lebensäusserungen des Schellingschen Geistes anerkannt worden — nicht bloss nach Seiten seines inneren Reichthums und seiner Tiefe, sondern auch nach Seiten der beweglichen [2]), wie über sich selbst noch wieder hinausweisenden Beschaffenheit seines Inhalts. Auf das Unverkennbarste offenbart sich schon hier diejenige Tendenz, die in der Philosophie der Mythologie und Offenbarung ihr letztes Ziel erreicht; aber vor Erreichung dieses Ziels wird sie doch noch mehr als Eine wichtige Umgestaltung zu durchlaufen haben. Wie ein Fels unter allen den verschiedenen Wogen ab- und aufströmender Gedanken steht dabei aber die alte platonische Grundüberzeugung, wie von der Schuldlosigkeit Gottes, dem *θεὸς ἀναίτιος*, [3]) so von der Iden-

[1]) Vgl. auch p. 390. das *λογισμῷ νόθῳ* aus dem platon. Timaeus unter Zurückweisung auf Tim. Locr.

[2]) „Der Verfasser hat nie durch Stiftung einer Sekte Andern, am wenigsten sich selbst die Freiheit der Untersuchung nehmen wollen, in welcher er sich noch immer begriffen erklärte, und wohl immer begriffen erklären wird. Der Gang, den er in gegenwärtiger Abhandlung genommen, wo, wenn auch die äussere Form des Gesprächs fehlt, doch Alles wie gesprächsweise entsteht, wird er auch künftig beibehalten. Manches konnte hier schärfer bestimmt und weniger lässig gehalten, manches vor Missdeutung ausdrücklicher verwahrt werden. Der Verfasser unterliess es zum Theil absichtlich. Wer es nicht so von ihm nehmen kann oder will, der nehme überhaupt Nichts von ihm, er suche andre Quellen". P. 410. Anm.

[3]) P. 382. „Jede Creatur fällt durch ihre eigene Schuld".

tität von Freiheit und Nothwendigkeit anderseits [1]. Die mythische Darstellung von einem diesem Leben vorausgegangenen Zustande der Unschuld und anfänglichen Seligkeit wird p. 385. in Schutz genommen. Von einer That ist die Rede, durch die des Menschen Leben in der Zeit bestimmt wird, die aber selbst nicht der Zeit sondern der Ewigkeit angehört. Kurz Schelling platonisirt hier und an mehreren andern Stellen [2]) noch ungleich mehr, als wie er selbst zu wissen scheint oder doch zu bekennen wagt. Ich meine dies nicht in dem freilich oft, aber nur mit Unrecht behauptetem Sinne, als ob Schelling so hochmüthig oder unehrlich und zugleich so kurzsichtig wäre, um seine Beziehung zum Plato entweder überhaupt zu verkennen oder auch geflissentlich zu verdecken: wie könnte davon wohl die Rede sein Angesichts der ganzen Zahl und Art der von uns angeführten Erwähnungen Platos: Schellings Lage scheint mir vielmehr diejenige eines begeisterten Schülers zu sein, der die ihm verkündigte Wahrheit so sehr mit eigenstem persönlichen Gefühl und Geiste in sich aufgenommen, und eben daher auch nicht ohne Versetzung mit neuen Elementen bewahrt hat, dass er sich dadurch zu einer genauen Auseinandersetzung zwischen seinem Eigenthum und demjenigen seines Meisters gar nicht mehr befähigt findet; seine Lage scheint mir nicht unähnlich derjenigen zu sein, in der sich einst Plato selbst dem Socrates gegenüber befand. Die Schrift von der Freiheit kann von Niemanden als ein einfacher Platonismus bezeichnet werden: dazu wirken schon die christlichen Grundideen sowie die Hauptideen des neuesten Idealismus zu mächtig in ihnen, und das Ganze in seiner eigenthümlichen Fassung gehört Schelling selbst ausschliesslich an. Nicht eine unbedingte Herrschaft, sondern nur überhaupt das Vorhandensein der platonischen Elemente in ihr ist daher für sie zu constatiren; aber freilich findet sich dies Vorhandensein in einer noch bedeutsameren, intensiveren Weise vor, als wie wir es bisher bei Schelling gefunden haben.

Es wird nicht nöthig sein, die verschiedenen zwischen der

[1]) P. 385. „Nothwendigkeit und Freiheit stehen ineinander als Ein Wesen, das nur von verschiedenen Seiten betrachtet als des Eine oder Andere erscheint, an sich Freiheit, formell Nothwendigkeit ist".

[2]) Z. B. auch in Dem, was p. 393. gegen den falschen und für den wahren Enthusiasmus gesagt wird.

Schrift von der Freiheit und der positiven Philosophie liegenden Schriften rücksichtlich ihres Verhältnisses zum Platonismus mit gleicher Ausführlichkeit zu würdigen. Mehr nur beispielsweise mag das Folgende hervorgehoben werden, bevor wir auf die aus dem Nachlass mitgetheilten Schriften übergehen.

In den Stuttgarter Privatvorlesungen findet sich VII. p. 462. die richtige Erinnerung: Plato sagt nicht, einen solchen Staat, als ich hier beschreibe, führt aus, sondern, wenn es einen absolut vollkommenen Staat geben könne, so müsste er so sein d. h. so setzt er Freiheit und Unschuld voraus, seht nun selber, ob ein solcher möglich ist".

Das Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen vergleicht VIII. p. 48. die „Unzugänglichkeit" Jacobis mit derjenigen von Plato geschilderten des Sophisten. P. 72. wird an Jacobis Berufung auf Plato hinsichtlich der wesentlichen Wesenlosigkeit des Unendlichen und der Bezeichnung Gottes als Desjenigen, der das Maass giebt und es selbst ist, bemerkt: „Diese Stelle ist eine von den anklingenden, da man meint das Rechte zu hören, und ist doch kein Ernst darin. — Hätte der Weise unserer Zeit nur das Eine Wort verstehen lernen, dem Unendlichen widersteht das Dasein, und ernstlich Anstalt gemacht, eine wahrhafte Endlichkeit, etwas Negatives in Gott zu setzen, so braucht es all das Gezänke nicht. Aber davor erschrickt die Leerheit seiner abstracten Begriffe". Aehnlich wird p. 75. der nach Plato von Jacobi gebrauchte Ausdruck von der „Gewalt des Guten" gegen diesen selbst gekehrt; und auch p. 76. mit Plato gegen Jacobi argumentirt. P. 79.: „Nach der Philosophie, welche unser durchaus klarer Theolog bekennen muss, verhält sich in der Schöpfung die Gottheit, wie die Sonne, die Wolken zusammenzieht, sie erst macht; nach der Philosophie, die ihm ein Gräuel ist, wie die Sonne, die schon daseyende Wolken zertheilt". Und dabei steht nicht bloss die Anmerkung: „Dieses ist auch wahrhaft platonische Lehre" — sondern hinzugefügt wird noch die unbarmherzige, aber allerdings auch nach dem von uns über Jacobi Angeführten, nicht als unbegründet zu bezeichnende Bemerkung: „Wer den Platon erst aus der Lateinischen Uebersetzung geradebrecht, dann aus der Stollbergschen, ja Kleukerschen Uebersetzung, seit ein Paar

Jahren aus der (noch nicht vollendeten) Schleiermacherschen kennen gelernt, der sollte sich billig nicht herausnehmen, über Platon mit zureden" [1]). P. 103. wird Jacobi eine Art von Parteimacherei aus Lebenden und Todten zum Vorwurf gemacht; denn wenn man Sie hört, so spricht wirklich Jacobi ganz wie Plato, Plato ganz wie Jacobi". (Und noch stärker p. 112.) P. 124. wird dem platonischen θαυμάζειν die Jacobische Angst, dass durch Wissenschaft das Bewundernswürdige zerstört werde, entgegengesetzt [2]). Man sieht hieraus also wohl, wie unter diejenigen Gegenstände, um die der Kampf zwischen Jacobi und Schelling sich ergeht, nicht an letzter Stelle auch das Verständniss Platos und die Uebereinstimmung mit ihm gehört.

In der Antwort an Eschenmayer VIII. p. 163. wird Das, was Plato das Nichtseyende nennt, gleichgesetzt Demjenigen, was bei Schelling irrational heisst, dem Geiste am Meisten entgegengesetzt, das Sein als solches [3])

Die Aeusserung von Hülsen: „es geht jeder Geschichte eine Ewigkeit voraus, die noch lange durch sie hindämmert als eine heilige Sage" wird VIII. p. 192. als ein wahrhaft platonisches Wort gerühmt.

Aus den Weltaltern hebe ich das über die Dialektik Gesagte p. VIII. p. 201. hervor: „Diese Scheidung, diese Verdoppelung unserer selbst, dieser geheime Verkehr, in welchem zwei Wesen sind, ein fragendes und ein antwortendes, ein unwissendes, das aber Wissenschaft sucht, und ein wissendes, das aber sein Wissen nicht weiss, dieses stille Gespräch, diese innere Unterredungskunst, das eigentliche Geheimniss des Philosophen ist es, von welcher die äussere, darum Dialektik genannt, das Nachbild, und wo sie zur blossen Form geworden, der leere Schein und Schatten ist". In diesen Worten [4]) wird auch das

[1]) Vgl. auch p. 101. die Bemerkung über ἰδιοτεύων.

[2]) Aehnlich IX. p. 229. wo „der sanftere Ausdruck des milden Platon" gerühmt wird. II. Abth. IV. p. 12.

[3]) Vgl. auch das p. 161. über öffentliche philosophische Gespräche Gesagte.

[4]) Vergl. die Parallelstelle in dem Vortrag über die Natur der Philosophie als Wissenschaft IX. p. 238.

eigentliche Wesen der platonischen Dialektik treffend beschrieben, daher es denn auch nicht überraschen kann, wenn nachher p. 205. für die in Aussicht genommene Verwandlung der Dialektik in Historie gewissermassen das Vorbild des göttlichen Plato herbeigezogen wird [1]) — P. 266 ist von der Neidlosigkeit Gottes; p. 270 von Platos Berufungen auf das Alterthum die Rede.

Ueber die Gottheiten von Samothrake p. 362. wird Plato, als übereinstimmend mit dem Heraklitfragment vom Namen des Zeus und in seinem Gegensatz zu dem sogenannten mahommedanischen Monotheismus bezeichnet. Unwichtigere Erwähnungen enthält der VIII. Band noch: p. 454. vom Kratylus; p. 457. von Platons Gesprächen, als die das erste Muster akademischer Philosophen sein sollten; p. 461. über Academien, die so genannt würden a non Platonisando.

Ebenso übergehen wir in der Clara IX. p. 24. die Erwähnung der Akademie, das p. 77. vom Armenier Er [2]) und p. 98. mit Beziehung auf den oberen und unteren Ort im Phaedon Gesagte, um desto bestimmter auf die Raisonnements hinzuweisen, die sowohl über die Schreibart philosophischer Bücher als auch über den Werth und die Schwierigkeit dialogischer Darstellungen angestellt werden. Da heisst es p. 87. „Das Tiefste muss das Klarste sein". „Dass Ewige der Sache nach sucht immer zuletzt auch das Ewige dem Ausdruck nach". Und p. 91. „Wer die Sache in einem gemüthlichen und äusserlich kunstlosen Gespräch darstellen kann, der muss sie wirklich innehaben, sie durchdringen und ganz von ihr durchdrungen sein". Diese Bemerkungen, denen nach dem Vorwort des Herausgebers (p. V) noch eine viel weitere Ausführung zugedacht war, zeigen das lebhafte Wiedererwachen der einst schon im Bruno bethätigten Ueberzeugungen. Schleiermachers Einleitungen haben hierzu ohne Frage mitgewirkt. Aber auch im Innern Schellings muss wiederum eine grössere Consolidirung, und damit zugleich die Lust zu künstlerischer Production eingetreten sein, die eine Zeitlang durch den mächtigen Drang der unaufhörlich fortschrei-

[1]) Vgl. II. Abth. III. p. 100.

[2]) Vgl. dazu auch IX. p. 480.

tenden Forschung zurückgedrängt sein mochte. Dem Inhalte nach findet ja auch in der Clara eine sehr bemerkenswerthe Annäherung an den platonischen Phaedon Statt.

Aus den Erlanger Vorträgen IX. p. 207. seq. seien die characteristischen Stellen hervorgehoben: p. 209. „Dies Alles musste vorausgehen, ehe im Plato auch nur die wahre Idee eines Systems erscheinen konnte; p. 218. die philosophische Entscheidung, die Plato mit dem Tode verglichen; p. 229. u. s. w.

Der IX. Band bringt ausser der Auslegung von de legibus IV. p. 716. (p. 312.) [1]) namentlich noch die beachtenswerthe Characteristik von Socher und Schleiermacher [2]), „die beide auf höchst verschiedene Weise und mit sehr ungleichem Erfolg sich mit den Schriften Platons beschäftigt hatten“.

Auch der X. Band enthält mehrfache Platonica, wie z. B. da, wo die Philosophie als Anamnese beschrieben (p. 95.); wo Cousins als geistvollen Uebersetzer Platos gedacht wird (p. 222.) wo Schelling den platonischen Sophisten seinen Zuhörern mit den Worten empfiehlt: „Dieses Werk wird Sie überzeugen, dass zu den Präliminarartikeln einer wahren Philosophie, die Jeder bei sich festsetzen muss, ehe er es unternimmt, in der Philosophie irgend etwas Allgemeines aufzustellen, auch dieser gehört, jenes Seyende geringerer Art ebenfalls als zu seiner Art seyend anzunehmen“ (p. 236.) wo der Philebus nicht nur mit Anerkennung sondern auch mit Zustimmung erwähnt wird (p. 246. 253.) bei welcher letzteren Gelegenheit mit Bewunderung auf das Wiederaufleben der ältesten Philosophie in der neuesten

[1]) Vgl. II. Abth. II. p. 83. not. 1. sowie III. p. 275. an welcher letzteren Stelle der platonische Ursprung der Gesetze mit folgenden Worten behauptet wird: „ich sage Platon, ich will mich damit nicht anheischig machen, gegen Diejenigen zu streiten, die dieses Werk dem Platon absprechen; mir scheint es platonisch, und ich getraue mir es im System der platonischen Werke wohl zu begreifen; überhaupt scheint es mir nicht recht, den Geist eines grossen Schriftstellers so an sich gebunden zu denken, dass er überall und durchaus sich selbst gleich sein müsste, am wenigsten scheint mir dies dem Schriftsteller angemessen, dem die Verehrung der Nachwelt seit 2 Jahrtausenden schon den Namen des göttlichen (divinus) eigenthümlich beigelegt hat.

[2]) Vgl. dazu die Mittheilungen Eichhorns in Schellings Leben III. p. 79.

hingewiesen (p. 253.); auch Schleiermacher „der sonst allen Ruhmes werthe deutsche Uebersetzer des Platon“ genannt, dessen Uebersetzung des *νοῦς* z. B. *βασιλικός* durch Vernunft aber bedauert wird: „die Vernunft ist das allgemein Menschliche, und hat nichts Auszeichnendes oder Königliches; was aber ein königlicher Verstand sagen will, begreift Jeder“ (p. 254.); ferner p. 255. 265. 268. 418.

Ungleich gewichtiger aber gestaltet sich unsere Ausbeute noch, wenn wir uns jetzt der zweiten Abtheilung Schellingscher Schriften zuwenden. Die historisch krit. Einleitung in die Philosophie der Myth. erwähnt die im Phaedrus und in der Republik geschilderten Deutungsversuche der Mythologie (I. p. 32.) sowie wiederholt der bedeutsamen Erzählung des Politicus p. 272b. (I. p. 102. 111. 175.) [1]). Die philosophische Einleitung sagt p. 156.: „Das Gefühl eines Zukünftigen, nothwendig Bevorstehenden und doch jetzt nicht Erkennbaren, mag man in einzelnen Aeusserungen bei Platon zu erkennen glauben, und darin, wenn man will, Ahndungen des Christenthums sehen“. Pag. 265. wird die platonische Eintheilung [2]) von *νοῦς* (*ἐπιστήμη*) und *διάνοια* (*δόξα*), darunter *πίστις* und *εἰκασία* nach Republ. VI. u. VII. erörtert, und darnach die ältere und neuere Metaphysik, entsprechend der Stellung, die Plato der Mathematik zuweist, der *διάνοια*, ja sogar dem Glauben und der Muthmassung zugerechnet, die Philosophie seit Descartes aber als *νοῦς, σοφία, φιλοσοφία* „im Sinne Platons“ characterisirt. Im Zusammenhange damit wird p. 273. bei Malebranche ein wichtiger Fortschritt in der Bestimmung des Gottesbegriffs anerkannt, und Gott mit dem platonischen Ausdrucke aus der Republ. V. p. 477 a. „das vollendet Seyende“ (*παντελῶς ὄν*. vgl. p. 299.) genannt. Eben davon als von dem *μέγιστον μάθημα* ist p. 296. die Rede. P. 314. vertheidigt Schelling sowohl nach Seiten der Sache wie des Ausdrucks seinen Begriff des *αὐτὸ τὸ ὄν* mit Plato (Rep. VI. p. 509 b. coll. Leg. XII. p. 966 d.) gegen Solche die in Ausdrücken wie die von Schelling gebrauch-

[1]) Eine Einzelnheit aus dem Theaetet I. p. 106.

[2]) In Betreff deren der Sprachgebrauch des Phaedo noch weniger scharf bestimmt sein soll.

ten das reine Denken, „was sie nämlich so nennen", gefährdet sehen wollen. Pag. 316. wird das Geschauetwerden Desselben mit Republ., Tim., Phaedrus und Phaedon (zugleich unter Verweisung auf Brandis Darstellung II. p. 222 k.) entwickelt. Die Hauptauseinandersetzung Schellings mit Platon erfolgt aber erst seit p. 322. wo Schelling anderweitigen „Usurpationen des Antiken", die „ohne dessen wahren Sinn" geschehen, seinen eigenen Anspruch mit den Worten gegenüberstellt: „Wenn wir aber sagen, dass der von uns zur Ermittlung des Princips eingeschlagene Weg genau übereintrifft mit der Beschreibung Platons — so ist dies keine Anmassung, denn die Uebereinstimmung liegt am Tage, dass sie nicht zu verkennen ist". In der klassischen Stelle [1]) (Ende des VI. Buches der Republ.) wird die dialectische Methode als solche genannt, und bestimmt, als eine inductive, d. h. durch Voraussetzungen hindurchgehende, und zwar als in dem besonderen Sinne inductiv, wo die Vernunft, d. h. das Denken selbst es ist, welches diese Voraussetzungen bildet. — Alles dieses angeblich in vollkommenster Uebereinstimmung mit Schellings vorgetragener Darstellung der reinrationalen Philosophie. Die Voraussetzungen, um die es sich dabei handelt werden dem ersten, zweiten und dritten Möglichen, d. i. dem reinen Subject, reinem Object, reinem Subject-Object, von denen Schelling redet, zur Seite gestellt, da unter ihnen weder die Ideen noch gar die Voraussetzungen des unphilosophischen Denkens, die weder einfach noch nothwendig seien, gemeint sein könnten; und diese Voraussetzungen, „die zuerst Principe scheinen", werden zu Nichtprincipen herabgesetzt, (p. 330), „gesprächsweise", „versuchsweise", durch ein Verfahren, das von der formalen Denknothwendigkeit aus-, aber zur materialen übergeht. „Muster und Meisterstücke dieser Methode", heisst es p. 330. „sind die platonischen Gespräche, wo immer gewisse Annahmen vorausgehen, die im Verlauf aufgehoben werden; wo das Vollkommenste in dieser Gattung erreicht ist, — was man freilich nicht in allen platonischen Gesprächen suchen muss — verwandeln diese Annahmen sich in stetig zusammenhängende Voraussetzungen des allein wahrhaft und bleibend zu

[1]) Ausser derselben wird Rep. VII. p. 532. 533. p. 167. angeführt.

Setzenden, in das sie zuletzt eingehn. — — Die dialectische Methode ist wie die dialogische Methode nicht beweisend, sondern erzeugend; sie ist die, in welcher die Wahrheit erzeugt wird. Von der demonstrativen Wissenschaft ist der Versuch ausgeschlossen, oder nur in sehr untergeordneter Art zugelassen. Aber um zu wissen, was das Seyende ist, (und darum handelt es sich zuletzt allein) muss man wirklich versuchen es zu denken, so wird man erfahren, was es ist. Tentandum et experiendum est". „Bemerkenswerth", heisst es dann im weiteren Verlauf p. 334., „wird es immer bleiben, dass die Methode, welche zum Gesetz ihres Fortschreitens eben dieses hatte, dass was im ersten Anlauf als Subject oder Princip erscheint, im folgenden Moment zum Object geschlagen Nichtprincip wird, dass diese Methode, die sich nicht auf die Natur beschränkt, sondern nach gleichem Gesetze in die geistige Welt fortsetzte und so Alles umfasste, und die in Platon wohl zu erkennen ist, aber nicht aus ihm zu nehmen war, dass diese durch eine Art von Nothwendigkeit fast eher angewendet, als in ihren letzten Gründen verstanden, unmittelbar hervortrat, sowie dem philosophischen Geist der neueren Zeit das Joch der mittelalterlichen Metaphysik — abgenommen, und dadurch die Möglichkeit gegeben war, wieder die freien Bahnen der Alten zu betreten". Durch diese Methode, die auch „der einzige eigentliche Fund der nachkantischen Philosophie genannt wird, soll auch zuerst Philosophie als eine wirkliche Wissenschaft möglich geworden sein, die Stoff und Inhalt nicht überall her zusammen zu suchen hatte, sondern sich selbst erzeugte, und die Gegenstände nicht kapitelweise abhandelte, sondern in stetiger ununterbrochener Folge, jeden folgenden als hervorgehend aus dem vorhergegangenen im natürlichen Zusammenhange behandele [1]).

[1]) Hieran schliesst sich die Vergleichung der aristotelischen Auffassung von der Dialektik mit der platonischen (p. 337. seq.), die eine gewisse Analogie anerkennt zwischen Dem, was Dialektik, auch der höchsten Function dem Platon, und was sie dem Aristoteles ist: zugleich aber den blossen Worten nach die schneidendste Dissonanz. Eine weitere Beziehung auf Aristoteles s. p. 362. P. 368. wird die im Charmides p. 166 c. von der Sophrosyne gegebene Characteristik auf die Philosophie angewandt. P. 376. der Sophist p. 247 a. angeführt.

Diese Hauptauseinandersetzung Schellings mit Platon erhält dann auch noch eine nachdrückliche Bestätigung durch des Letzteren Vergleichung mit Aristoteles. P. 380.: „Der beste Verlauf eines der Philosophie geweihten Lebens möchte sein, mit Platon anzufangen, mit Aristoteles zu enden. Scheint es hiernach, dass ich mir wenig verspreche von dem der das Umgekehrte versucht, so bin ich desto entschiedener überzeugt, dass Derjenige nichts Dauerhaftes schaffen wird, der sich nicht mit Aristoteles verständigt und dessen Erörterungen als Schleifstein seiner eigenen Begriffe benutzt hat. Platon und Aristoteles sind selbst erst zusammen ein Ganzes; die Metaphysik ein Gewebe, dessen Aufzugsfäden dem Platon gehören: in der That, was wäre sie ohne die platonische Grundlage? — In Platon erreicht reine hellenische Wissenschaft ihren höchsten Blüthenstand — auch Aristoteles musste an der Zerstörung des Specifischen der griechischen Philosophie arbeiten. Eine Erscheinung wie Platon konnte, wie das Höchste in griechischer Kunst und Poesie, nur Moment sein, wie er selbst auch jenen Gipfel der Wissenschaft, wie er begeistert ihn nennt, nur an Einer Stelle und wie im Flug berührt hat. Man hat Plato oft den Dichter unter den Philosophen genannt, nicht mit Unrecht, denn die Poesie geht voraus, sie schafft die Sprache, die zuvor nur ein elementarisches Seyn hat — der Poesie folgt die Grammatik, welche die goldene, unter dem Sonnenschein des Himmels und dem befruchtenden Einfluss der Nacht herangewachsene Frucht in die Scheunen sammelt, und zum allgemeinen Gebrauch verarbeitet. Es geschieht dem Aristoteles — gewiss kein Unrecht, wenn man ihm zu Platon das Verhältniss des Grammatikers zu dem Dichter giebt. Es ist in Aristoteles etwas Widerwilliges [1]) gegen Platon, aber diese Antipathie ist ihm keine persönliche, sie ist der Drang seiner Bestimmung, die Wissenschaft frei von aller Eigenheit zur allgemeinverständlichen zu machen. — Mit Leidenschaft verfolgt er jeden Auswuchs oder, was ihm so scheint; beseelt von dem ihm eigenen Eifer für Reinhaltung des Hauses, das ihm zur Verwaltung anvertraut ist, fährt er zerstörend durch die platonische Ideenlehre, als wäre sie Spin-

[1]) Vgl. p. 413.

nenwebe. — Gross war in allen Zeitaltern Platons Wirkung, der eigentliche Lehrer des Morgen- wie des Abendlandes war Aristoteles [1]).

Dieser schönen, für ihren Gegenstand wie für ihren Urheber gleich characteristischen Erklärung entsprechen nun auch alle weiteren bei Schelling vorkommenden Erwähnungen Platons. Seine „drei Ursachen“ [2]) „parallelisirt“ Schelling mit den platonischen (p. 391.) und der Philebus gilt ihm daher „als Kern platonischer Weisheit“, wie der Sophist als „der wahre Weihegesang zu höherer Wissenschaft“ (p. 393.) [3]). Der „berühmten“ Brandisschen Diatribe de perditis Aristotelis libris. 1823. und der Aufnahme, die dieselbe „bei dem Zustande des philosophischen Denkens in Deutschland finden musste, wird eine eingehende Aufmerksamkeit geschenkt [4]). Die Ideenlehre wird für die Philosophie Dasselbe genannt, was die Jugend für das Le-

[1]) Hieran knüpft sich p. 382. die Bemerkung, dass Nichts antiaristotelischer sich denken lässt, als die Lehre, die sich neuerlich am Meisten des Aristoteles berühmte. Vgl. die Ausführung dieses Gedankens mit Bezug auf den von Hegel gelehrten Kreislauf des Göttlichen III. p. 106. (wo auch über Herder und Jacobi als die Deutschen „Platone“ gespottet wird.)

[2]) Ueber das *ἄπειρον* und *ἐξιστάμενον* vgl. p. 388. Rücksichtlich des „Dritten“ wird dem Aristoteles ein Vorzug vor Platon zugesprochen (p. 397.) und auch von „seltsamen“ Ausdrücken des „weiter zurückgreifenden“ Platon ist (ebenda.) die Rede. Zum *ἄπειρον* vergleiche auch das später Gesagte: II. p. 269. III. p. 226.

[3]) Auch III. p. 31. in einem Zusammenhang, der überhaupt viel Wahres und Beherzigenswerthes über academische Studien und Vorträge u. s. w. enthält, heisst es: „Ein einziger Dialog des Platon, wie der Sophist, der Philebus bis auf den Grund und in der ganzen Tiefe erschöpft, wird gewiss Jedem ein weit bedeutenderes Resultat gewähren, als ein ganzes Heer von Commentaren. Aus den eigentlichen Originalwerken kommt uns zugleich immer ein eigenthümlich belebender Geist entgegen, der unsere eigenen produktiven Kräfte stärkend anregt, während sie bei anderen einschlafen“.

[4]) P. 392. 423. 434. Vgl. dazu über die *ἀοϱίστος δύας* II. p. 59. sowie III. p. 61. mit dem bezeichnenden „Vielleicht“; über Platos mathematische Auffassungen II. p. 433. Wie hoch Schelling Brandis verehrte, zeigen die an ihn gerichteten Briefe (III.)

ben [1]). Ebenso begegnet uns Platon wieder bei Gelegenheit der Weltseele (p. 415.) der von einander unterschiedenen metaphysischen und physischen Materialität (p. 423. vgl. p. 442.) der Unsterblichkeitstheorie (p. 474. vgl. p. 430.) u. s. w. [2]). Der Platonismus, der z. B. im Timaeus von dem *ὅδε ὁ κόσμος, ὁ νῦν κόσμος,* rede wird dessen ungeachtet von dem eigentlichen Idealismus unterschieden, der ganz der neueren Welt angehören, und dem erst das Christenthum die zuvor verschlossene Pforte aufgethan haben soll (p. 467.) In der Lehre vom *νοῦς* soll Plato mit Aristoteles zusammengetroffen und durch Beide der eigentliche Abschluss der antiken Philosophie hervorgebracht sein (p. 460.). Noch bestimmter wird p. 559. (vgl. III. p. 106.) der Punkt bezeichnet, bis zu welchem die alte Philosophie gekommen sei, nämlich bis zu Gott als Finalursache, bis zu A° im reinen Selbstsein, nach der Unterscheidung desselben von dem das Seyende Seyn. „Gott ist also hier, wie es die Deutsche Philosophie ausgedrückt hat, das seyende, bleibende, nicht mehr von sich wegkönnende Subject-Object. Die in der Philosophie überall nur Willkühr sehen, wissen nicht, wie übrigens ganz verschiedenen Individuen in ganz verschiedenen Zeiten unter völlig verschiedenen Formen doch wieder dieselben Begriffe entstanden sind, die so ihre Nothwendigkeit erweisen, denn Die, welche jene Philosophie gefunden, in der Gott als Subject-Object stehen bleibt, wussten weniger, als man ihnen vielleicht zugetrauet, von Aristoteles". Endlich die Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten behandelt in neuer Form ein altes, seiner letzten Wurzel nach aus dem Platonischen entsprungenes Problem.

Aus der Philosophie der Mythologie hebe ich als das Bedeutendste hervor [3]) die Parallele zwischen Socrates und Dionysos einerseits (II. p. 283.) sowie anderseits das, was p. 320. gesagt wird, über den zwar gestörten, erst der Zurechtstellung bedürfenden Widerschein christlicher Ideen im Heidenthum, der grade die Nothwendigkeit und Ewigkeit der Ideen des Christenthums beweisen soll.

Die Philosophie der Offenbarung gedenkt u. A. auch der Reisen des Plato und Pythagoras, da wo sie von dem hohen Alter und der Allgemeinheit des philosophischen Bedürfnisses redet (III. p. 8.), und da wo sie das Joch auch der Philosophie als leicht und sanft bezeichnet heisst es: „Platon zerkreuzigt sich nicht, wie mancher neuere Philosoph; er bewegt durch die blossen Töne seiner Musik und bezähmt die wildesten Ungeheuer in der Philosophie" (p. 19.). Der Unterschied rationaler und positiver Philosophie wird p. 94. schon im Alterthum nachgewiesen, in dem Heraclit, Eleaten und Sophisten der ersten, Socrates und Platon aber sowie in gewisser Weise Aristoteles der zweiten Seite zugerechnet werden. Als innerlich verwandt sollen dem Platon daher auch Sophisten und Eleaten gelten (p. 97.); der Geist des Socrates schwebte auf der Gränze des Logischen und Positiven (p. 99.). Plato geht aus dem Dialektischen ins Historische über (p. 100.). Socrates und Platon verhalten sich zu dem Positiven prophetisch; das Prophetische scheidet erst Aristoteles ganz von der Philosophie, aber dem ihm erreichbaren Positiven, dem Empirischen wendet grade er sich zu; dem, bei welchem das Dass das Erste, das Was erst das Secundäre ist [1]). „Der Anfang der Aristotelischen Philosophie ist Erfahrung, ihr Ende das reine Denken, ihr Ganzes aber ein im Feuer der reinsten Analysis bereiteter, aus allen Elementen der Natur und des Menschengeistes abgezogener Geist".

---

1) P. 413. Vgl. III. p. 293. über das schöne Wort *ἰδέα,* den uralten Ursprung und die reellere Bedeutung der platon. Ideenlehre; ferner p. 303. die ideae aeternae.

2) Auch p. 463. redet Schelling platonisch; p. 556. von dem Göttlichen in der menschlichen Natur.

3) Vgl. p. 50. Eros. p. 64. das platonische Wort von Gott: *ἐργάζεται τά τε ἄλλα καὶ ἑαυτόν.* p. 174. die Etymologie der *θεοί* von *θέω* als Meinung Platos im Kratylus. p. 582. des *νοῦς βασιλικός* des Zeus. p. 596. über das Verhältniss des Chaos zur platonischen Materie.

1) In diesem Zusammenhange wird p. 100. gegen Schleiermachers Auffassung von dem Timaeos als Gipfel aller platonischen Werke, im Vorübergehen der Zweifel aufgeworfen: „oder wäre derselbe vielleicht ein Werk, wozu jugendlicher Ungestüm den dichterischen Philosophen hingerissen?" – Auch der Aristotelischen Polemik gegen Platon wird gedacht.

Erst die Neuplatoniker, die aber schon dem Uebergang in eine neue Zeit angehören, „entweder von dem kommenden oder dem bereits daseyenden Christenthum erregt", suchten die Regungen positiver Philosophie, die besonders bei Platon gewesen und durch Aristoteles unterdrückt waren, wieder hervorzurufen. „Aristoteles konnte eine positive Philosophie nicht zulassen, die bei Platon eine blosse Anticipation war. Auch jetzt noch wäre der Weg des Aristoteles vom Empirischen zum Logischen der einzige Weg, ohne eine positive Philosophie zum wirklich existirenden Gott zu gelangen. Wer sich damit begnügte, müsste auch der Aristotelischen Verleugnung fähig sein, bei dem Gott als Ende stehn zu bleiben, nicht ihn wieder als hervorbringende Ursache haben zu wollen. Aber ein solcher Gott würde den Forderungen unseres Bewusstseins nicht entsprechen, vor welchem eine Welt aufgeschlossen liegt, die Aristoteles nicht kannte" (p. 107.) [1]). Ebenso wie diese allgemeine Begriffsbestimmung der positiven Philosophie weist nun aber auch die Erörterung der dogmatischen Begriffe im Einzelnen vielfach auf Platonisches zurück, wie Dies namentlich bei Gelegenheit der Dreieinigkeit, des *λόγος* und anderer damit zusammenhängender Begriffe heraustritt. Die Behauptung, dass die Idee der Dreieinigkeit aus dem Neuplatonismus in das Christenthum übergetragen sei, nennt er ein völlig unhistorisches Vorgehen; die neuplatonische „Ueberlieferung der drei Götter" wäre vielmehr von der schlechtverstandenen oder übelangewandten christlichen Lehre abzuleiten, als umgekehrt. Anderseits geht seine Auffassung dahin, dass jene Idee an sich und abgesehn von der

[1]) Ueber das Verhältniss der Philosophie zum Christenthum vgl. p. 136. über das *παντελῶς ὄν — γνωστόν* p. 149. über die platonischen *ὑποθέσεις* p. 241. über den Begriff eines Mitaufgezogenen der Natur im Platon. Politicus p. 302. Sympos. p. 179. d. wird p. 431; Euthydem p. 277. d. p. 444; de Legib. VII. p. 790e. p. 447. citirt; die Mysterien werden u. A. auch nach Platon und in ihren Beziehungen zur platonischen Philosophie, besonders auch nach dem Phaedo (p. 451. und bes. die schöne Stelle 457.) und Phaedrus (p. 455.) den Gesetzen (p. 493.) dem pseudo-platonischen Axiochus (p. 494.) sowie mit Bekämpfung der neuplatonischen Auffassung (p. 500.) dargestellt. Den von Platon für den Hades gebrauchten Ausdruck *σοφιστής* überträgt Schelling auf den Satan IV. p. 271.

Entwicklung, welche sie allerdings erst durch die Erscheinung Christi erhalten hat, älter als das historische Christenthum ist (p. 314.). Seine Auslegung des *λόγος*, seine Beurtheilung des philonischen und Johanneischen *λόγος* ruht zu nicht geringem Theil auch auf Dem was er über den platonischen Sprachgebrauch von *λόγος* sagt (Vgl. IV. p. 89. 92.). Endlich führt ihn die Evangelienfrage [1]) IV. p. 325. zu den sehr treffenden Aeusserungen über das analoge Verhältniss zwischen dem Platonischen und Xenophonteischen Socrates zurück: „Socrates war gross genug, die ganze Distanz zwischen der Xenophontischen und der Platonischen Darstellung auszufüllen. Die wahre Grösse besteht in der Herablassung — das Geheimniss dieser Herablassung des Socrates, die wir in Xenophons Denkwürdigkeiten bemerken, liegt in der durchgängig sittlichen Bedeutung auch seiner höchsten und speculativen Begriffe".

Mit diesen Anführungen scheint mir meine frühere Behauptung ausreichend bewiesen zu sein, dass Schelling in immer zunehmendem Maasse dem Platonismus Aufmerksamkeit und Bewunderung entgegengetragen hat. Aeusserlich am Stärksten tritt Dies zur Zeit der Abfassung des Bruno sowie nach dem Erscheinen des Schleiermacherschen Platon hervor: aber höher noch als dies nicht ganz leidenschaftslose Platonisiren scheint mir innerlich die ruhige und bestimmte Art [2]) anzuschlagen sein, mit welcher die dem Nachlass angehörigen Schriften die Gränze ziehn, bis zu welcher Plato, die antike Philosophie überhaupt in der Arbeit an der gemeinsamen Aufgabe vorgedrungen sein, jenseits welcher sich der Fortschritt der modernen Welt, das Verdienst des Christenthums, die Entdeckung der neuesten Philosophie und in dieser auch die persönliche Anstrengung Schellings erhoben haben soll. Treffender, als es hierin geschehn ist, scheint mir selbst Schleiermacher nicht die zeitgeschichtliche und die geschichtlich bleibende Bedeutung des Platonis-

[1]) Vgl. die nachdrückliche Bestreitung der mythischen Auffassung vom Leben Jesu IV. p. 232.

[2]) Vgl. Dorners Aufsatz über Schellings Potenzenlehre (in den Jahrb. für Deutsche Theologie) p. 104.

mus bestimmt zu haben. Vielleicht hätte Schelling noch etwas detaillirter, als es bei ihm der Fall ist, auf die Einleitungen Schleiermachers Rücksicht nehmen können: manche seiner Behauptungen würden dadurch noch an Sicherheit gewonnen haben: aber im Ganzen hat Schelling Schleiermachers grosse Leistung doch mit Anerkennung benutzt, und eben dieser Benutzung nur ist es auch wenigstens theilweise zuzuschreiben, dass Schelling Plato noch erfolgreicher und nachdrücklicher als irgend ein Anderer und auch als Schleiermacher selbst an die eigenthümlichsten und entscheidendsten Discussionen der neuesten Philosophie heranzuziehen, für dieselbe noch fruchtbarer zu verwerthen vermocht hat, wie dies namentlich in der Auffassung von der Aufgabe der Dialektik, von der Möglichkeit des Systems und einer wissenschaftlichen Theologie, in der Stellung zur Physik, zur Psychologie, namentlich auch zur Unsterblichkeitsfrage, und nicht zum wenigsten an dem ethischen Grundproblem von der Freiheit heraustritt. Schleiermacher und Schelling bilden daher auch erst zusammen die wahre Grundlage für ein wahrhaft philosophisch-eindringendes Studium Platons, und namentlich, soweit ihre Auffassungen zusammenstimmen, wird man sie von Keinem der andern Philosophen neuester Zeit übertroffen finden.

Dies gilt sogar von Hegel, mit dessen platonischer Stellung wir uns jetzt, unter Wiederanknüpfung an das oben p. 318. Gesagte, zu beschäftigen haben werden. Hegels zusammenhängendste Auslassung [1]) über Platon, in der Geschichte der Philosophie II. p. 147. seq. lässt es an Anerkennung für den griechischen Philosophen nicht fehlen, man spürt sogar ein starkes Gefühl der Congenialität sich geltend machen, und nach

[1]) Wie Hegel in seiner Geschichte der Philosophie sonst nur selten Veranlassung nimmt, Plato heranzuziehen (z. B. I. p. 61. 270. 365. II. p. 61. p. 599. p. 619.) so enthalten auch die anderen Werke nur einen kleinen Kreis derartiger Anführungen, z. B. Encyclopaedie (n. d. Ausg. 3. v. 1830. p. XXII. bei Gelegenheit von Tholucks Behandlung der Trinität; p. 17. Plato als Gegner der Misologie; p. 84. platon. Erinnerung; p. 111. Philebus; p. 422. μαντεία; p. 562. Politik. Rechtsphilosophie (ed. 1821.) p. XV. Sophisten. p. 149. Ironie. Philos. d. Gesch. (ed. 2. 1840.) p. 288. μανία; p. 328. Verbannung des Homers.

manchen Seiten treffen daher die Hegelschen und Schellingschen Aeusserungen zusammen. Aber während Schelling Schleiermacher schätzt, redet Hegel (p. 156.) mit der bekannten Verachtung von dem „Litterarischen und Kritischen des Herrn Schleiermachers“ als einem Ueberflüssigen, beziehungsweise Schädlichem; und diese in persönlicher, wie sachlicher Hinsicht gleich unberechtigte Stellung ist doch nur eine, wenn auch allerdings die bedenklichste Aeusserung von Hegels constructiver Voreingenommenheit überhaupt, die es zu keiner als urkundlich zu bezeichnenden Auffassung Platos kommen lässt. Hegel hat Recht, und sagt nach seiner Weise manches sehr Treffende, wenn er über die unendlichen Hereintragungen und plumpen Behandlungen klagt, die sich Plato habe gefallen lassen müssen; wenn er es als wichtigste Voraussetzung für jede Auffassung Platos bezeichnet, zu wissen, was überhaupt Philosophie sei, und wenn er nur in der Absicht zu Plato zurückzukehren gestattet, „um aus ihm die Idee der speculativen Philosophie wieder zu lernen“, nicht aber, um sich auf dessen Standpunkt zurückzuversetzen. Aber er hat sehr Unrecht, wenn er Schleiermacher mit einem der hier getadelten Irrthümer identificirt, oder, wie es fast den Anschein hat, noch unter die früheren Misshandlungen Platos heruntersetzt. Nur durch Schleiermacher sind wir von allen jenen früheren Irrwegen befreit worden; und um so weniger hätte Hegel Dies verkennen sollen, je bestimmter dem Richtigen, was er selbst über Plato beibringt, die Vereinbarkeit mit, ja selbst die Abhängigkeit von Schleiermachers Einleitungen aufgeprägt ist. Neben diesem Richtigen findet sich daher auch bei Hegel Vieles, was eine unbefangene, historisch-philologische Kritik nur in beschränktem Maasse aushält. Die Zahl der platonischen Dialoge, mit denen Hegel sich beschäftigt, ist nicht gross [1]); schlimmer noch ist, dass er ganz nach der alten, durch Schleiermacher aber abgethanen Weise, mit den einzelnen Stellen operirt, ohne das Ganze der einzelnen, den Zusammenhang der verschiedenen Dialoge gehörig zu berücksichtigen; am

[1]) Vorzugsweise sind es Parmenides, Republik und Timaeus (p. 195.) auf die Hegel zurückgreift. Ueber einige Dialoge urtheilt er zu ungünstig (p. 202.).

aller Schlimmsten aber, dass die von ihm herangezogenen Stellen Dasjenige nicht immer ergeben, wofür Hegel sie braucht [1]) ja! sogar zuweilen etwas ergeben, was Hegel in ihnen zurückdrängen oder gradezu abläugnen möchte. Und bei allem Dem reducirt sich Dasjenige, was Hegel selbst als Hauptinhalt der platonischen Philosophie p. 262. angiebt, auf folgende fünf Hauptpunkte: „Der platonische Standpunkt ist: erstens die zufällige Form des Gesprächs, wo edle freie Menschen sich ohne anderes Interesse, als das des geistigen Lebens, der Theorie unterhalten; zweitens kommen sie dabei fortgeführt durch den Inhalt auf die tiefsten Begriffe und schönsten Gedanken, wie Edelsteine, auf die man, wenn auch nicht in einer Sandwüste doch freilich auf trocknem Gange stösst; drittens findet sich kein systematischer Zusammenhang, wenn auch Alles aus Einem Interesse fliesst; viertens fehlt die Subjectivität des Begriffs überhaupt; aber fünftens bildet die substanzielle Idee die Grundlage". Da offenbar Alles, was vor dem letzten „Aber" steht die Platon von Hegel beigelegten Titel eines „Anfängers der Wissenschaft", eines „Lehrers der Menschheit", eines „welthistorischen Individuum" nicht begründen können, so reducirt sich Alles auf den fünften Hauptpunkt [2]). Wie wenig aber Dieser, wenigstens in dem Sinne, in welchem ihn Hegel meint, von Platon erwiesen

[1]) Als evidentes Beispiel möge die Art dienen, wie Hegel aus dem im Timaeus über die Analogie Gesagten die Dreieinigkeit deducirt (p. 221.).

[2]) Die einleitenden Worte Hegels entwickeln diesen Hauptpunkt namentlich auch unter Vergleichung mit Socrates, Aristoteles und der christlichen Religion: Plato fängt danach die Ausbildung der philos. Wissenschaft zur Wissenschaft an, ermöglicht eine Construction aus dem Princip u. s. w., indem er das Socratische Princip, dass das Wesen im Bewusstsein sei, in seiner Wahrheit auffasste, und zugleich von dem engen Gesichtspunkte, der den an und für sich seyenden Gedanken nur als Zweck für den selbstbewussten Willen auffasste, befreiete. Was er begonnen, vollendete Aristoteles. Eben darin soll auch schon der grosse Anfang bestanden haben, den Plato zu der Organisation des Vernünftigen machte, die die christliche Religion in ihrer eigenthümlichen Weise als die Bestimmung des Menschen zur Seligkeit zum allgemeinen Princip erhob. Nach Platon ist das Absolute im Gedanken, und alle Realität der mit der Realität identische Gedanke, der Begriff und seine Realität in der Bewegung der Wissenschaft als die Idee eines wissenschaftlichen Ganzen.

und erweisbar ist, hat erst neuerdings Bratuschek treffend im Einzelnen gezeigt. (Philos. Monatshefte VII. p. 453. „Wie Hegel Plato auffasst"). [1])

Auch bei allen späteren Philosophen sowohl wie Geschichtschreibern der Philosophie lässt sich die keines weiteren Commentars bedürftige Wahrnehmung machen, dass ihre eigene allgemeine Bedeutung in gradem Verhältniss steht zu der Beachtung, die sie Platon selbst, und folgeweise auch der Wiederherstellung des platonischen Studiums durch Schleiermacher schenken.

Bei der Wechselwirkung, in welcher Baader mit Schelling gestanden hat, kann es nicht überraschen, dass auch seine Stellung zu Plato derjenigen Schellings in einigen Beziehungen ähnlich ist, nur dass auch in dieser besonderen Beziehung der Mangel an strengerer Methode und zugleich an wirklicher Weite des geschichtlichen Umblicks zu Tage tritt, der überhaupt Baader so bestimmt von Schelling unterscheidet. Wie Kant auf Baader nicht mit gebührender Intensität gewirkt hat, so auch Plato nicht. Sehr treffend macht daher auch der neueste Geschichtschreiber der Ideenlehre [2]) es Baader und verwandten Standpunkten zum Vorwurf, dass sie diese wichtige Lehre nicht zum Gegenstande neuer Untersuchungen gemacht, sondern nur nach Weise der früheren Epochen in sich aufgenommen haben.

[1]) In einzelnen Behauptungen, wie z. B. bei Gelegenheit der Dreitheilung des Systems (p. 447. vgl. Trendelenburgs Biographie p. 154.) geht Bratuscheck allerdings zu weit. Ueberhaupt betonen Gegner der Hegelschen Philosophie oft zu wenig, wie Anhänger derselben oft zu viel die Verwandschaft zwischen Hegel und Plato. Mir scheint bei dem Hegel ausschliesslich Angehörigen die Differenz zu überwiegen, Hegels Darstellungen enthalten aber ausserdem auch noch manches, mit Anderen gemeinsame Element, und darunter viel mit Platonischem Zusammentreffendes, oder gar aus Diesem Herstammendes. Vgl. u. A Trendelenburgs Gesch. der Kategorienlehre 1846. p. 356. Heyder Lehre v. d. Ideen p. 222. Cuno Fischers Baco p. 150. Erdmann's Grundriss p. 300. Janet sur la dialectique dans Platon et dans Hegel. Paris 1870. Rosenkranz Hegels Leben (ed. 1844.) p. 201. 288. 386.

[2]) Heyder a. a. O. p. 286. Vgl. das Register in B.'s Werken XVI. p. 388.

Wie Plato der Theosophie zu hell erscheinen muss, so kann er einem Standpunkte, wie Fries ihn vertritt, nur als dunkler, unlogischer, phantastischer Mysticismus gelten. Der oben gegebenen Anführung aus einer früheren Schrift von Fries mag hier die Verweisung auf das erst 1824. erschienene System der Metaphysik zur Seite treten. Darin heisst es freilich p. 2.: „Im Sinne des Platon der Ideen mächtig werden, ist die Weihe, welche die Philosophie ihren Schüler empfangen lassen soll". Aber nur den Namen der Idee, das Wort nicht die Sache, kann ein Forscher aus Platon herübernehmen, der Das, was er den grossen Hauptstreit in der Philosophie, denjenigen zwischen Platon und Aristoteles nennt (p. 141.) nur durch die genaue Beachtung einiger Sätze aus der Logik (p. 143.) beilegen, und zwar in allem Wesentlichen zu Ungunsten Platons beilegen zu können meint. Ihm können Platon und Schelling nur zur Folie dienen für seine eigene „Fortsetzung der Aristotelischen und Kantischen Untersuchungen". Aber ein Aristotelismus, ein Kantianismus, der sich in dem Maasse, wie es bei Fries der Fall ist. von Plato, Hegel und Schelling entfernt, erfasst auch die Vorgänger, deren Werk er fortsetzen will, nicht in ihrer ganzen Tiefe [1]).

Klarer als Baader, tiefer als Fries, hat Herbart auch zum Platonismus ein befriedigenderes Verhältniss als einer jener Beiden. Verrieth schon seine 1805 erschienene commentatio de Platonici systematis fundamento [2]), wie jede Arbeit Herbarts, den gewissenhaften und scharfsinnigen Forscher, so trägt auch die in gewisser Hinsicht den Höhenpunkt der Herbartischen Philosophie bildende Ideenlehre, wenigstens mit grösserem Rechte als diejenige von Fries diesen ursprünglich vom Plato geprägten Namen. Fortdauernd würdigt Herbart das Platonische einer aufmerksamen Beachtung. Aber der unausgeglichene Widerstreit

[1]) Vgl. Gesch. der Philos. 1838. I. bes. p. 28. („das Eigenthümliche unserer Weltansicht") p. 286. seq. (die Darstellung Platos) p. 355. 356. seq. (characteristisch für Fries Verhältniss zu Schleiermacher.)

[2]) Sämmtl. Werke XII. p. 61. Vgl. Hottenrott's Rostock Inauguraldissertation 1874. über Ueberwegs Beurtheilung der Herbartschen Schrift.

des Realismus und Idealismus, der das Herbartische Philosophiren durchzieht, und der in seiner eigenthümlichen Bestimmtheit aus den Beziehungen zu Kant und der Nachkantischen Philosophie wohl historisch zu erklären, aber nicht auch sachlich zu rechtfertigen ist, verwandelt die Beachtung Platos grösstentheils in eine Bestreituug desselben, und lässt die Verwendung des platonischen Namens für eine wesentlich davon verschiedene Sache zum Mindesten als von zweifelhafter Berechtigung erscheinen. Denn wie verschieden die Herbartischen Ideen von den platonischen sind, bedarf kaum erst der Nachweisung. Beide bezeichnen „etwas, das unmittelbar geistig vorgebildet und vernommen wird, ohne der sinnlichen Anschauung oder der zufälligen Thatsachen des Bewusstseins zu bedürfen. Aber weiter geht auch die Verwandschaft nicht. Plato begnügt sich nicht in der Idee nur die zusammenfassende Form harmonischer Verhältnisse zu sehn, welche in dem Zuschauer ein stets gleiches Urtheil des Beifalls über sich erweckt, und dadurch für alle künftigen Verhältnisse derselben Elemente zum Muster wird". „Bei Herbart ruht das Unbedingte der praktischen Ideen eigentlich nur darauf, dass die Menschen unter Menschen gestellt, sich selbst und einander nothwendig Gegenstand des zusammenfassenden Denkens sind" [1]) während bei Plato das Unbedingte in den Ideen an und für sich liegt. „Bei Plato geht die Idee in die Betrachtung des inneren Zweckes zurück; bei Herbart nur in eine psychologische Nothwendigkeit des Beifalls im Zuschauer. Wenn die neuere Deutsche Philosophie den platonischen Begriff der Idee in den wesentlicheren Beziehungen festgehalten hat, so setzt Herbart den Werth ihrer Bedeutung herab". Das Recht hierzu ist aber von Herbart ebensowenig erwiesen, als der Grundgedanke seiner Logik und Metaphysik, durch den auch die ganze Stellung der Aesthetik begründet ist.

Ungleich höher als wie bei einem der bisher Genannten ist das Verständniss für Plato selbst, wie für Schleiermachers

[1]) Worte Trendelenburgs aus seiner academ. Abhandl. „Herbarts practische Philosophie und die Ethik der Alten. 1857. p. 13. seq. vgl. 32. 33. (etwas modificirt in Histor. Beitr. z. Ph. III. p. 139.) Vgl. auch Heyder a. a. O. bes. p. 302.

Behandlung Desselben bei Solger. Da das hierauf Bezügliche bereits Band I. p. 40. ausgeführt worden, so genüge es hier hinzuzufügen, dass Solgers eigene philosophische Leistung durch die fragmentarische Gestalt [1]), über die sie nicht hinausgekommen ist, wesentlich beeinträchtigt ist. Aber auch so characterisirt sie neben der tiefen Wirkung, die sie von Schellings mächtigen Impulsen erfahren hat, eine seltene Besonnenheit des philosophischen Urtheils. Der gediegene Inhalt ist auch in seinen philosophischen Gesprächen nicht zu verkennen, obschon ihre künstlerische Beschaffenheit allerdings von dem platonischen Vorbilde noch weiter absteht, als die Versuche Schellings und Schleiermachers.

Bei Schopenhauer haben wir, wie Heyder (a. a. O. p. 352.) es trefflich ausdrückt, „das merkwürdige Phaenomen, dass ein Philosoph, der den subjectiven Idealismus Kants und seine Lehre von der Erscheinung in pessimistischer und nihilistischer Richtung verwerthete, zugleich glauben konnte für den objectiven Idealismus Platons in seinem System eine Stelle zu finden, somit für einen Idealismus, der von teleologischer Weltbetrachtung und einem auf das Gute und Vollendete gerichteten Geiste der Speculation unabtrennbar war". Mag sich die Entstehung dieses Phänomens in persönlicher Hinsicht [2]) noch so leicht erklären lassen: der der Sache nach darin liegende Widerspruch ist weder abzuläugnen, noch fortzuschaffen. Aber grade auch als solcher zeugt dieser Widerspruch an erster Stelle und direct für die Macht der platonischen Ideen, indirect aber auch

[1]) Vgl. Erdmann Grundriss p. 534. Gegen Hegels ungünstige Beurtheilung, namentlich auch hinsichtlich der Ironie als eines Lieblingsbegriffs von Solger hat schon Tieck (nach Koepckes Leben II. p. 238.) Solger vertheidigt.

[2]) Frauenstädt in Schopenh.'s sämmtl. Werken I. p. CXLV. über den bekannten Rath Schulzes; p. CXLVI. über Schopenhauers Besuch von Schleiermachers und Boeckhs Vorlesungen; nach p. CXLVI. verglich Schopenhauer sich selbst mit der Memnonssäule gegenüber den Strahlen Kants und Platos. Dass Schopenhauer Schleiermacher von seinem bekannten Professorenhass nichts weniger als ausgenommen hat, ist bekannt. vgl. Harms Vortrag über Schopenhauer 1874. p. 9. über die vierfache Wurzel u. s. w. sämmtl. Werke I. p. 117. Vgl. Frauenstädts Schopenhauer-Lexicon.

für die Nothwendigkeit eines solchen methodischen Studiums Platos, wie es Schleiermacher begründet hat. Schopenhauers Begeisterung für Plato ist gross und aufrichtig, betrifft aber nicht sowohl dessen Methode, und das durch diese bestimmte Ganze, oder die in diesem Ganzen sich aussprechende sittliche Gesinnung, als vielmehr nur die künstlerische Darstellung, und einzelne, auch in dieser besonders hervortretende Grundanschauungen. Das Platonische in Schopenhauer empfängt daher auch ein ihm völlig fremdes Licht aus der Combination, in die es versetzt wird.

Mit Schopenhauer vielfach in dem schärfsten Contrast steht Trendelenburg, den in persönlicher Hinsicht Nichts so characterisirt als das musterhafte Streben nach Gerechtigkeit gegen Andere bei grösster Festigkeit des eigenen Standpunktes, in sachlicher Nichts so als die mit so grosser Gründlichkeit vollzogene Wechseldurchdringung aller übrigen Wissenschaften und der Philosophie, sowie der Philosophie und ihrer Geschichte. Die platonischen Studien [1]) erfüllen sein Leben von früher Zeit an, auf die directe oder indirecte Anregung von Dahlmann, Wachsmuth, Reinhold und Berger unter der Einwirkung von Schleiermacher, Boeckh und Brandis, jederzeit aber nicht nur mit hingebendstem Fleisse sondern auch mit selbständigem Urtheile betrieben. Seine Doctordissertation, mit Recht als „eine fundamentale, nicht veraltende Darstellung" zu bezeichnen, betraf schon die Erläuterung des Plato; dem Philebus, dem eine zweite, nicht minder treffliche Monographie [2]) gewidmet ist, entnahm er in methodischer wie sachlicher Hinsicht ein hohes, seiner eigenen Richtung durchaus angemessenes Vorbild; schwerlich möchte es auch nur eine einzige seiner Schriften geben, die ganz beziehungslos zu Platon wäre, und seine eigenthümliche Weltansicht liegt handgreiflich, und seiner eigenen Bestimmung gemäss auf der Seite Desjenigen, was er selbst Platonis-

[1]) Vgl. Bratuschecks schöne Biographie Trendelenburgs bes. 26. 28. 32. 42. 44. 54. 63. 78. 104. 109. 110. und die 4 Hauptleistungen T.'s p. 116. 124. 130. 140.

[2]) Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata. Leipzig 1826. De Platonis Philebi consilio. Berlin 1837. Vgl. oben Band I. p. 187.

mus, Platonismus in etwas weiterem Sinne als dem gewöhnlichen, nennt [1]). Aber freilich eben dieser Zusatz muss uns doch auch an eine gewisse Einschränkung erinnern, die dem eben Gesagten nicht fehlen darf. Der Platonismus, den Trendelenburg seit seiner frühsten Schrift vertritt, ist ein nicht bloss in historischer sondern auch in sachlicher Hinsicht, aus Aristoteles „erläuterter“; nach Trendelenburgs Auffassung also an sich der Erläuterung bedürftig, der Erläuterung aus Aristoteles aber auch eben so fähig wie bedürftig. Die Ideen findet Trendelenburg in Platon, die Bewegung aber erst in Aristoteles. Wiederholt hat er daher auch die Formel gebraucht: „Plato ist ideeller, Aristoteles universeller“. Diese Formel offenbart deutlich das Bestreben, den beiden Meistern gerecht zu werden, indem Jedem von ihnen in einer besonderen Sphäre der erste Platz angewiesen wird. Aber dies Verfahren selbst wendet man doch eigentlich nur an, wenn man in einem Rangstreite lieber nach keiner Seite eine bestimmte Entscheidung abgeben möchte, und genau Das scheint mir Trendelenburgs Lage zu sein. Er ist zu gerecht, um Aristoteles nicht ganz affectlose Kritik Platons unbedingt zu vertreten: aber seine ganze geistige Organisation disponirt ihn doch mehr zum Aristoteliker als zum Platoniker. Wenn er die Bewegung zum mindesten nicht deutlich genug in Plato ausgedrückt findet, wenn er daher durch die Bewegung, die nach ihm gleichsam die Seele der Aristotelischen Philosophie ist, Plato ergänzen will, und wenn er zugleich in eben dieser Bewegung die eigentliche Lösung für das Grundproblem der neuesten Deutschen Philosophie zu besitzen glaubt: so nimmt auf diesem Wege sein ganzes Philosophiren ungleich mehr den Character des Aristotelisirens als des Platonisirens an, ja! wenn man mehr auf den Erfolg als auf die ursprüngliche Absicht Trendelenburgs blickt, so wird man sogar sagen dürfen, dass er weniger noch platonisirt, als wie Aristoteles selbst es thut. Eben darum musste Trendelenburg auch ein so gefährlicher Gegner Hegels werden; ob er aber Schellings Grösse nach ihrem vollen Umfange zu würdigen gewusst hat, ist zum Mindesten als zweifelhaft zu bezeichnen.

[1]) Ueber den letzten Unterschied der philosophischen Systeme. Histor. Beitr. z. Ph. II. p. 1. 1855.

Von einer andern, als der reinphilosophischen Seite her erfolgte die zweite Hauptbewegung, die die platonische Litteratur seit dem Jahre 1835. erfuhr durch die als theologisch oder auch wenn man lieber will als religionsphilosophisch zu bezeichnenden Versuche, die religiöse Bedeutung des Platonismus, nach dem vollen Zusammenhange desselben, zu bestimmen. Durch dies letzte Moment characterisiren sich dieselben der früheren platonischen Litteratur gegenüber als etwas Neues, sofern es ihnen auf das Ganze des Platonismus als solches und an und für sich ankam, nicht bloss auf einzelne Lehren oder Seiten desselben, und auch nicht bloss auf die geschichtlich herausgetretene Wechselbeziehung derselben mit den Gedankenkreisen des Alten und Neuen Testaments, auf die sich in früheren Zeiten die wissenschaftliche Aufmerksamkeit, namentlich von theologischer Seite fast ausschliesslich gerichtet hatte. Auch sogar Schleiermacher gegenüber besitzen diese Bestrebungen eine gewisse Unabhängigkeit, aber allerdings nur eine solche, die ihnen selbst nicht zum Vortheile gereicht hat. Schleiermacher selbst hat nämlich der Vergleichung platonischer und christlicher Gedanken nur eine auffallend geringe Aufmerksamkeit geschenkt — wahrscheinlich, weil er sich durch die nächste Aufgabe seiner Einleitungen zu ausschliesslich festhalten liess, dann aber auch, weil seine eigenthümliche Auffassung von Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie zu einer derartigen, auf einem gewissen Gränzgebiet liegenden Aufgabe keinen lebendigen Impuls enthielt. Dadurch mag es nun aber wenigstens zum Theil mit veranlasst sein, dass auch der Schleiermachersche Plato bei Denen, die in neuerer Zeit Platonismus und Christenthum untereinander verglichen haben, nicht die ihm zukommende Würdigung gefunden hat. Dies ist unläugbar ein sehr erheblicher Mangel der betreffenden Darstellungen, die desswegen in der Auffassung Platos wieder auf das vor-Schleiermachersche Niveau zurücksinken, und von diesem Niveau aus auch die Vergleichung mit dem Christenthum nicht mit demjenigen Erfolg durchzuführen vermögen, dessen sie sonst fähig gewesen wären. Und um so mehr ist dies zu beklagen, da in allgemeinerer Hinsicht die Schleiermachersche Leistung, oder doch wenigstens die ganze grosse philosophische Bewegung, aus deren

Schosse diese selbst doch auch nur hervorgegangen war, nichts destoweniger unter die Voraussetzungen gehört, ohne die jene Vergleichungen selbst nicht zu den wirklich erzielten Erfolgen gelangt wären.

An erster Stelle ist hier das in dem bezeichneten Jahr erschienene Buch Ackermanns zu nennen: Das Christliche im Plato und in der platonischen Philosophie; ein vielgelesenes und vielfach mit freudiger Zustimmung aufgenommenes Buch, dessen Erfolg sich auch wohl begreift, wenn man es mit den früheren Arbeiten ähnlicher Art vergleicht. Eine warme und weitherzige Gesinnung umfasst darin die beiden in Vergleichung gebrachten Grössen; das Ganze des Platonismus wird auf die Wage gelegt, und man gelangt zu dem für Viele erfreulichen Resultate, dass dasselbe nicht zu leicht, sondern in wesentlichster Uebereinstimmung mit dem Christenthum erfunden wird. Dabei fehlt es der Darstellung nicht an einer vielseitigen und auch im Ganzen angemessen und sinnreich verwandten Belesenheit. Aber so gerne ich auch diese und andere Vorzüge Ackermanns anerkenne: ich kann die eigentliche Deduction desselben doch nur als eine misslungene ansehn. Von dem ersten Theile hebt es ja der Verfasser selbst p. 72. (vgl. 293.) hervor. Fast könnte man sich aber versucht fühlen, gegen den Verfasser selbst diesen ersten Theil auf Kosten des zweiten in Schutz zu nehmen. Denn so richtig es auch an sich ist, dass die aus dem Plato herausgelesenen Einzelnheiten des ersten Theils keine entscheidende Bedeutung haben: sie haben doch auch hier denjenigen Werth, den Einzelnheiten, die sich für Nichts als solche geben in allen wissenschaftlichen Untersuchungen besitzen. Dagegen das Resultat der „genetisch entwickelnden Darstellung", welches dahin geht, dass der Platonismus das Heil wohl habe bezwecken, aber nicht bewirken können, leidet nicht bloss an Unbestimmtheit rücksichtlich des terminus Heil, sondern erweist sich auch als gleich unhaltbar, mag man denselben nun in einem engeren oder weiteren Sinn auslegen. Denn im ersteren Fall wird man auch nur als bezwecktes das Heil nicht auf dem Boden des Platonismus anerkennen können, im andern ist es aber gar nicht abzusehn, warum eine so edle Philosophie wie

die platonische nicht doch auch einigen Antheil an der Bewirkung des Heils gehabt haben sollte [1]).

Mit ungleich strengerer wissenschaftlicher Methode verfährt F. C. Baur's nicht minder einflussreiche Monographie: Das Christliche des Platonismus oder Socrates und Christus. Tübingen 1837. Aus einer Kritik der Ackermannschen Schrift erwachsen die beiden Hauptgesichtspunkte, um die sich die eigene Darstellung bewegt, nämlich um die beiden, als von Ackermann vernachlässigt erwiesenen Hauptmomente der Person des Socrates, und der speculativen Seite des Platonismus. In beiden Beziehungen liegt die Hegelsche Auffassang zu Grunde, aber sie wird mit derjenigen Präcision und Selbständigkeit des Urtheils ausgeführt, die überhaupt Baurs wissenschaftliche Arbeiten characterisirt. Ihre volle methodische Würdigung kann sie streng-genommen auch nur innerhalb des ganzen Zusammenhangs dieser religionsgeschichtlichen Arbeiten Baurs finden, deren Kritik aber selbstverständlich jenseits der Gränzen unserer gegenwärtigen Aufgabe liegt. Innerhalb der letzteren liegt allerdings die Entscheidung über die auch bei Baur mit einer gewissen Selbständigkeit vorantretende Haupt- und Grundfrage, ob wirklich der Person des platonischen Socrates und seiner Speculation die ihm von Baur beigelegte Bedeutung zukommt, ein Anfang und Ausgangspunkt derjenigen Bewegung zu sein, die im Christenthum ihre Vollendung gefunden haben soll. Aber rücksichtlich dieser Frage liegen die Gründe, die wir zu einer verneinenden Beantwortung zu haben glauben, so reichhaltig und von so zwingender Beschaffenheit in Dem was wir früher über das Verhältniss des Socrates zum Platon, in der Vergleichung des Platonismus mit dem Christenthum, über die Nachwirkungen des Ersteren in der heidnischen, jüdischen und christlichen Welt auszuführen versucht haben, dass wir uns, unter Verweisung hierauf, an dieser Stelle darauf beschränken dürfen, die entgegenstehende Auffassung Baurs im Allgemeinen einfach zu constatiren, und nur durch Ein Beispiel, das wir aber allerdings

---

[1]) Vgl. die bereits früher (Buch III. p. 386.) angeführten Recensionen von Ritter und Nitzsch; sowie die genaue Inhaltsangabe bei Baur in dem im weiteren Texte angeführten Buch p. 3. seq.

auch für das characteristischte unter allen hatten, im Einzelnen näher zu belegen. Treffend schildert Baur die Verehrung, die Plato für Socrates besessen, und die offenbarungsgläubige Art sowohl des platonischen Socrates als auch der platonischen Philosophie. Wenn es dann aber weiter heisst p. 103.: „Giebt es also ein inneres Band der Verwandschaft zwischen Platonismus und Christenthum, so erblicke man es auch darin, dass in dem einen, wie in dem andern, Alles von dem Mittelpunkt eines als Offenbarung des Göttlichen angeschauten Menschenlebens ausgeht, in welchem ein neues Princip hervortrat, um auf das entscheidendste und heilsamste in der Geschichte der Menschheit einzugreifen, und sie auf eine höhere Stufe ihres in der Verwandschaft mit der Gottheit begründeten geistigen Lebens zu erheben" — so gestehe ich frei, dass nach meiner Wahrnehmung die platonischen Urkunden ein solches Bild und eine solche Bedeutung des Socrates nicht nur nicht ergeben, sondern gradezu widerlegen. Als den besten und weisesten, als den gegen Götter und Menschen demüthigsten und frömmsten, als einen von göttlicher Kraft besonders erfüllten und behüteten Menschen schildert Plato den Socrates, aber nicht einmal irgendwie als Religionsstifter, geschweige denn als Gegenstand oder Inhalt der Religion; auch will er nie durch die Philosophie zu Socrates, sondern immer nur durch Socrates zur Philosophie führen.

Vom katholischen Standpunkte aus haben Michelis [1]) und Dietrich Becker [2]) die Beziehung des Platonismus „zur geoffenbarten Wahrheit", beziehungsweise „zum christlichen Dogma" dargelegt.

Neuerdings hat Bratuscheck —, der es als seine Lebensaufgabe bezeichnet (Philos. Monatshefte VII. p. 463.), im Anschluss an Boeckh, Schleiermacher und Trendelenburg nachzuweisen, dass das Alterthum in seinem engen aber nicht all-

[1]) Die Philos. Plat. in ihrer inneren Beziehung z. geoff. Wahrheit Münster 1853. u. 60. Für die Tendenzen des bekanntlich zu den wissenschaftlichen Führern des Altkatholicismus gehörigen Verfassers ist auch die bereits oben berührte Schrift desselben: Kant vor und nach dem Jahre 1770. Eine Kritik der gläubigen Vernunft zu vergleichen, über die man Max Eyfferth: Philos. Monatsheft VII. p. 258. sehe.

[2]) Das phil. System Pl. in seiner Bez. z. chr. Dogm. Freiburg i. Br. 1862.

zubeschränkten Umkreise empirischen Wissens die ewigen Principien aller Erkenntniss, mit denen es die Philosophie zu thun hat, vollkommen aufgefunden, und dass diese im Platonismus zu einem für alle Zeiten classischen System vereint sind, — „die Bedeutung der platonischen Philosophie für die religiösen Fragen der Gegenwart" (Berlin 1873.) dahin bestimmt, dass er die platonische Philosophie für berufen hält, „den Vernunftglauben mit den Naturwissenschaften und den Confessionen zu versöhnen" (p. 16.). Auch diesem Standpunkte gegenüber darf ich eine allgemeine Verweisung auf meine ganze voraufgegangene Darstellung für ausreichend halten. Sie zeigt bestimmt genug, in welchem Sinne ich mich zur Classicität des Plato bekenne als der Classicität der antiken Welt überhaupt, als derjenigen eines Anfängers, der die tiefsten und umfassenden, alles Spätere tragenden Fundamente gelegt hat, endlich als derjenigen des grossen, in seiner eigenthümlichen Art, nie wieder erreichten philosophischen Künstlers, dessen Werke auch nach Seiten des philosophischen Inhalts das Höchste oftmals auch da noch errathen lassen, wo es zu einem methodischen Erfassen derselben nicht mehr kommt. Diese Classicität wird, wenn sie mit wahrhaft wissenschaftlicher Durchdringung, seis mehr von der philologischen, oder historischen oder philosophischen Seite, der Gegenwart nahe gebracht wird, sicherlich nicht verfehlen, auch auf diese den belebenden, reinigenden und zu den höchsten Zielen anspornenden Einfluss zu üben, den die Welt seit mehr als zwei Jahrtausenden, unter den heterogensten Situationen, von ihr erfahren hat. Aber sofern in der Behauptung der platonischen Classicität noch etwas Anderes als das eben Bezeichnete liegen soll, sei es die Aufforderung zu irgendwelcher Rückkehr auf den platonischen Standpunkt in philosophischer Hinsicht, sei es die Hoffnung, von einem derartig reproducirten Standpunkte aus unmittelbar in die religiösen Kämpfe der Gegenwart fördernd eingreifen zu können: vermag ich nicht beizustimmen. Was mich daran verhindert, ist nicht erst meine Ueberzeugung von dem göttlichen Ursprung des Christenthums, sondern bereits diejenige, von der eigenthümlichen Bedeutung der modernen Welt. Den religiösen Fragen der Gegenwart gegenüber kann der Platonismus nur eine sehr mittel-

bare, den bewundernswürdigen Fortschritten aller empirischen Wissenschaften gegenüber nur eine sehr beschränkte und der eigenthümlichen Aufgabe der Philosophie gegenüber nur dann nicht eine hemmende Einwirkung ausüben, wenn wir mit dem von Bratuscheck betonten Satze: „Je tiefer wir Plato und Aristoteles verstehn, desto schöpferischer werden wir selbst philosophiren" (p. 20.) als nothwendige Ergänzung auch den entgegengesetzten verbinden: je schöpferischer wir selbst, oder da Dies nicht Jedem gegeben ist, je wissenschaftlicher wir selbst philosophiren, desto tiefer werden wir auch Plato und Aristoteles verstehn". Für das Recht dieser Ueberzeugungen tritt meines Erachtens die Geschichte des Platonismus fortlaufend ebenso bestimmt ein, als wie sie vor derartigen Versuchen warnt, wie sie Bratuscheck, der verdiente Verfasser der wissenschaftlichen Biographien von Boeckh und Trendelenburg verheisst. Der naiven Sinnigkeit eines im Alterthum lebenden Philologen wie Boeckh, mögen ähnliche Tendenzen eher anstehn: schon Trendelenburg, und noch mehr Schleiermacher und auch Hegel, am aller Schönsten aber Schelling hat gezeigt, wie die wahre und einsichtige Liebe zum Platonismus zu einer Nachahmung Desselben in dem Sinne führt, dass wir von unseren Voraussetzungen aus Dasselbe erstreben, was er von den seinigen aus geleistet hat.

Boeckhs Name mag uns überleiten zu der dritten, von der philologisch-historischen Seite her erfolgten Fortentwicklung der platonischen Frage. Bezeichnet er doch auch in dieser wie die frühste so auch die vollständigste Anerkennung, die Plato überhaupt und der Schleiermachersche Plato insonderheit in der philologischen Welt gefunden hat. Immerhin mag die von Bratuscheck (Philos. Monatsh. I. 4. u. 5.) gegebene Darstellung „Boeckhs als Platoniker" vielleicht in Einzelnheiten zu weit greifen oder nicht völlig bewiesen sein: im Ganzen ist sie ein gewiss richtiger und höchst lehrreicher Nachweis von dem Grade, in welchem Boeckh sich in Platonische Auffassungen eingelebt, und in welchem er sie für die Aufgaben der Philologie fruchtbar zu verwenden gewusst hat. Neben dieser Darstellung hat die erneute Herausgabe von Boeckhs kleinen Schriften (Berlin 1858. seq.) die freilich längst notorische

Thatsache so recht wieder im Bewustsein aufgefrischt, mit welcher Liebe und Congenialität, mit welchem die verschiedensten Gebiete erhellenden Erfolg Boeckh die platonischen Studien gefördert hat.

Wie es an einer früheren Stelle (Buch I. p. 34.) bereits geschehen ist, so mag auch hier wieder Immanuel Becker [1]) Boeckh nicht sowohl gegenüber als zur Seite treten, gleichsam als Heerführer und Repräsentant aller der vielen Männer, die von überwiegend kritischer oder exegetischer Seite her für die Platonischen Texte gewirkt haben. Daneben muss dann freilich auch der ebenso unläugbaren wie für uns auffallenden Thatsache gedacht werden, dass sich von den Tagen von Ast an bis in die jüngste Gegenwart hinein eine wie es scheint stetig zunehmende Opposition [2]) gegen Schleiermacher, zumal in den sogenannten Einleitungsschriften zu Platon gezeigt hat. So uneinig die bezeichneten Männer auch untereinander sind, in der Verwerfung der Schleiermacherschen Principien und Resultate herscht eine grosse Uebereinstimmung. Und doch scheint mir dabei ebenso sehr das eigene Interesse der philologischen Forschung wie dasjenige der philosophischen daran betheiligt zu sein, dass Schleiermachers Grundzüge, zum wenigsten in der Allgemeinheit, in welcher sie oben von mir hingestellt sind, in Geltung bleiben. Sie sind der in den platonischen Urkunden selbst gefundene Schlüssel zum Verständniss derselben. Philologische Genialität und philosophische Congenialität mit Plato befähigten Schleiermacher, wie wir gesehen haben, zur Entdeckung desselben; der Mangel desselben aber hatte die früheren Jahrhunderte in alle die unsichern, unfruchtbaren und widerspruchsvollen Stellungen zum Platonismus versetzt, deren Schilderung uns obgelegen hat. Von dieser Seite her scheint mir die einigermassen vollständig überblickte platonische Litteratur

1) F. A. Wolfs Verdienste um das Alterthum und um Platon dürfen gewiss nicht niedrig angeschlagen werden; Schleiermacher, Boeckh und so viele Andere stehen ja auch auf seinen Schultern. Aber weder in philosophischer noch in philologischer Hinsicht vermochte Wolfs Genialität sich vor dem Ueberholtwerden durch neuere Bestrebungen, die er zum Theil selbst hervorgerufen hatte, zu bewahren.

2) Vgl. darüber Boeckh bei Bratuscheck p. 274. (kl. Schr. III. p. 248.)

aus der Zeit vor Schleiermacher für diesen einen zwar nur indirecten aber doch immer sehr wirksamen Beweis darzustellen. Ein zweiter derartiger Beweis liegt in der bereits eben bemerkten Uneinigkeit der Schleiermacherschen Gegner, eine Uneinigkeit die überall da nicht ausbleiben kann, wo man sich mehr oder minder von den Bahnen geschichtlicher Urkundlichkeit entfernt, oder auch wo man dem philosophischen Inhalt einer Schrift in seiner eigenen philosophischen Bildung nicht völlig gewachsen ist. Wie weit verbreitet diese beiden Mängel aber in den neueren Bearbeitungen der platonischen Werke sind, mag nur noch in der Kürze nach den drei dabei in Frage kommenden Beziehungen seine Andeutung finden.

Die auf Platos Biographie bezügliche Tradition ist vor, bei und nach Schleiermacher im Einzelnen vielfach der Gegenstand kritischer Zweifel gewesen, aber in grösserem Zusammenhange hat erst §. 17. unserer früheren Darstellung diesen Zweifel darzulegen und eben damit auch zu begründen versucht. Dieser Versuch, der freilich seinen vollen Abschluss erst durch eine umfassende litterargeschichtliche Untersuchung erhalten könnte, auf die ich aber auch ausdrücklich, schon durch die Anknüpfung an den erwähnten Aufsatz von Lehrs hingewiesen habe, erst durch eine nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft vermehrte und verbesserte Auflage derjenigen Arbeit, die der gewissenhafte Jonsius für seine Zeit mit anerkennenswerthem Erfolge vollführt hat, für die aber innerhalb einer Geschichte der Philosophie oder gar innerhalb derjenigen des Platonismus selbstverständlich weder ausreichender noch auch der geeignete Raum ist: dieser Versuch, wie er von einigen Seiten Zustimmung [1]) gefunden, hat den lebhaften aber auch sehr erklärlichen Widerspruch und Tadel Steinharts [2]) hervorgerufen. Denn wie hätte sich nicht Steinhart, und mit ihm Mancher von Denjenigen, die neuerdings über Platon gearbeitet haben, unan-

[1]) Schaarschmidt: Die Sammlung der platonischen Schriften zur Scheidung der echten von den unechten. Bonn 1866. p. 56. Ueberweg Grundriss I. ed. 4. p. 108. (wo auch der Hinweis auf Welpers Roman beachtenswerth.) Ueberwegs Zustimmung ist bei Steinthal (s. u.) noch nicht erwähnt.

[2]) Platons Leben Leipzig 1873.

genehm berührt finden sollen durch die Erschütterung eines Vertrauens, das in den wesentlichsten Voraussetzungen ihres eigenen, unverkennbar mit so grosser Hingabe und nach manchen Seiten auch gewiss mit anerkennenswerthem Erfolge erzielten Entwickelungen gehört. Wenn die biographische Tradition rücksichtlich der grössten und wichtigsten Anzahl von Daten Bedenken unterliegt, weil sich herausstellt, dass nicht bloss die im Laufe der Zeiten stets eintretenden, unwillkührlichen und partiellen, sondern umfassendere und absichtliche Entstellungen an derselben nachzuweisen sind, so bietet sie jedenfalls kein sicheres Fundament für die damit zusammenhängenden Unterscheidungen von Entwicklungs- oder Schriftstellerperioden u. s. w., wie man sie im Leben Platos machen zu können geglaubt hat. Auch nach der Prüfung der neuen Steinhartschen Darstellung vom Leben Platos kann ich aber mein ursprüngliches Bedenken nicht als erledigt ansehn. Soweit Steinhart oder irgend ein Anderer im einzelnen Falle nachzuweisen vermocht hat, dass die denselben betreffende Tradition frei von den von mir geäusserten Verdachtsgründen ist, steht ihrer Anerkennung von meiner Seite ja Nichts im Wege. Denn ich habe ja z. B. nie geläugnet, dass hinter dem biographischen Mythus denselben erklärende Thatsachen vorhanden gewesen sein müssen; ich habe nur auf die für uns bestehende Schwierigkeit, beziehungsweise Unmöglichkeit hingewiesen, mit Abstreifung des mythischen Gewandes diese Thatsachen auch jetzt noch als solche zu constatiren. Ich habe auch nie behauptet, z. B. zu wissen, dass Plato nicht Verse gemacht habe, auf Reisen gegangen sei u. s. w. Aber ich habe darauf hingewiesen, dass unsere darauf bezüglichen Nachrichten durch die Hände Solcher gegangen sind, denen Abänderung, Ausschmückung, beziehungsweise Erfindung derselben nach Allem, was wir sonst von ihnen wissen, recht wohl zuzutrauen ist. Daher halte ich auch jetzt noch dafür, dass ein etwaiges Zuweitgehn nach dieser Seite geringeren Nachtheil [1]) für das philosophische Interesse, das doch immer das

[1]) Auch Steinhart behandelt in seinem „Leben Platons" die Einzelnheiten mit einer ganz anderen Vorsicht, als wie sie früher wenigstens die Regel war. Und doch hat mich auch diese spätere Darstellung Stein-

eigentliche und erste ist, das uns mit Platos Schriften verknüpft, mit sich führt, als die Aufrechterhaltung des alten oder doch nur in untergeordneter Weise beschränkten Vertrauens zu der biographischen Tradition. Denn im ersteren Falle verlieren wir eben nichts weiter als eine beglaubigte Kenntniss von dem Leben und den persönlichen Umständen Platons, also nur Das für Platon, was wir auch bei den meisten, vielleicht allen andern Philosophen des Alterthums nicht besitzen, und was doch auch an sich nicht in Vergleichung zu bringen ist, mit dem Werth, den die uns erhaltenen Schriften für uns bezeichnen. Im andern Falle aber liegt die Gefahr willkührlicher und unrichtiger Auffassungen über Schriften und Philosophie mehr als nahe [1]).

Denn eben auch nach der litterarischen und philosophischen Seite greift die Entscheidung über den kritischen Werth der platonischen Biographie hinüber, und die bei dieser begangenen Fehler beeinträchtigen auch jene beiden Seiten, zumal wenn dieselben, wie nur zu nahe liegt, sich mit dem zweiten von uns bezeichneten Fehler combiniren. Mit dem herschen-

harts nur von der methodischen Richtigkeit meines Verfahrens im Allgemeinen von Neuem bestärkt, und zwar sowohl durch die Concessionen, die Steinhart gegenwärtig macht, als auch durch die bedenkliche Beschaffenheit von einem Theil Desjenigen was er festhält. Vgl. z. B. p. 277. not. 2. Ueber Manches wird freilich der Natur der Sache nach kaum eine auf allseitige Zustimmung Anspruch machende Entscheidung getroffen werden können. Nur erheblichere Bereicherungen von Seiten unbefangener Quellenforschung kann hier ins Gewicht fallen. Letztere erschöpft zu haben, habe ich nie behauptet, aber auch allerdings, dem Plane meiner Darstellung gemäss, Manches nur angedeutet oder „übergangen", was mir dessen ungeachtet bekannt war. Die Hauptfrage bleibt immer, ob aus der Biographie eine Stütze für die Auffassung des Systems und seiner angeblichen Entwicklung gewonnen werden kann oder nicht, und dies glaube ich nach wie vor verneinen zu müssen. Würde nicht auch vielleicht in Steinharts Einleitungen Einzelnes eine andere Fassung erhalten haben, wenn die Biographie statt nachzufolgen, voraufgegangen wäre?

[1]) Röths Behandlung der älteren griechischen Philosophie kann um so mehr als ein warnendes Beispiel nach dieser Seite erscheinen, je bereitwilliger man anerkennt, dass dieselbe weder des Geistes noch der Gelehrsamkeit entbehrt.

den Vertrauen zur biographischen Tradition hat sich nämlich in älterer Zeit fast allgemein auch der Mangel an Kritik hinsichtlich der Aechtheitsfrage der Dialoge verbunden; neuerdings praevalirt dagegen vielfach das Streben, auch Aechtes dem Platon abzusprechen, bei Solchen die die biographische Tradition vertheidigen, wie auch z. B. bei Schaarschmidt, der den Bruch mit derselben billigt. Alle drei Stellungen sind aber meines Erachtens ebenso unrichtig, wie in ihrer Entstehung erklärlich. Wer der biographischen Tradition vertraut, wird auch die Schärfe des Auges verlieren für Wahrnehmung des Unächten unter den Dialogen, denn nur aus denselben Sphären, aus denen die Trübung jener Tradition erfolgt ist, kann auch die Unterschiebung der unächten Schriften erfolgt sein. Eben so leicht bilden sich aber auch aus dem Vertrauen zur Biographie vorgefasste Meinungen und Erwartungen über die platonischen Schriften, aus deren Nichtbestätigung dann der Anlass wird, auch Aechtes dem Plato abzusprechen. Endlich ist es aber allerdings auch nicht zu verwundern, wenn die Erfahrung von der trügerischen Beschaffenheit der biographischen Tradition auch zur skeptischen Behandlung der Aechtheitsfrage verführt. Und doch hat man sich gewiss ebenso ernstlich vor der Verwerfung von Aechtem, wie vor der Zulassung von Unächtem zu bewahren. Beides scheint mir aber auch gegenwärtig nicht so gar schwer zu sein, sobald nur nicht überhaupt vorgefasste Meinungen mit hinzugebracht, und insonderheit auch nicht Schwierigkeiten im Verständniss des philosophischen Inhalts, die theils wirklich vorhanden sind, theils aber auch erst durch die Anlegung eines zu engen oder sonstwie unrichtigen Maasstabes an den platonischen Standpunkt hervorgerufen werden, sofort zu Instanzen gegen die Aechtheit umgeprägt werden. Auf diese Kategorien scheint mir aber Alles zurückzugehn, was neuerdings gegen die Aechtheit der von uns im ersten Buch als ächt vorausgesetzten Schriften eingewandt worden ist. Wer sich an diesen Schriften, zumal an den grösseren unter ihnen vergreift, weil der Inhalt ihm mit seiner Vorstellung von Platonischem als unvereinbar erscheint, muss nicht bloss alle Möglichkeiten in der Auffassung desselben erschöpfend widerlegen, sondern ausserdem auch, wenn nicht mit Bestimmtheit die Person so doch wenigstens im Allgemeinen

den Kreis angeben, aus dem ein solches Werk, wenn es nicht vom Plato sein soll, herstammen kann. Wie schwer aber beide Aufgaben zu lösen sind, liegt auf der Hand. Die Geschichte des Platonismus hat uns gezeigt, wie die grössten Geister mit den einzelnen Gedanken desselben gerungen haben, ohne derselben immer und unbedingt Herr zu werden. Nicht minder zeigt dieselbe aber auch, welche neue Auffassungen von demselben, oft sogar von den allerbekanntesten Seiten desselben sich unter den Händen eben dieser Männer, eines Aristoteles und Plotin, eines Augustin und Anselm, eines Leibniz und Kant, eines Hegel, Schleiermacher und Schelling, herausgestellt haben. Beides muss uns noch mehr als bei anderem Schriftsteller von voreiliger Verwerfung der ihren Namen tragenden Werke zurückhalten.

Auch abgesehen von der biographisch litterarischen Seite, ausschliesslich in Rücksicht auf den philosophischen Inhalt angesehn, bietet der platonische Schriftencomplex dem Betrachter noch manches fesselnde Räthsel, manchen lästigen Zweifel dar. Man erinnere sich nur des Streits, der mehr als Ein Mal hinsichtlich einzelner Punkte, die aber sofort eine weitere Tragweite erhielten, unter würdigen Gegnern ausgebrochen ist, wie z. B. zwischen Ritter und C. F. Hermann, zwischen Boeckh und Gruppe. Man vergleiche nur die gediegensten Darstellungen die wir von dem platonischen System aus neuster Zeit besitzen [1]), und man wird sie an wichtigen Punkten in characteristischer Weise, in weitem Umfange auseinandergehend finden. Darnach gilt also auch für die gegenwärtige Situation des Platonismus, was sich uns an allen früheren Stadien erwiesen hat. Die Arbeit, die derselbe in und an den Geistern der Menschheit thut, ist noch nicht zu Ende. Es gilt nicht auf seinen Standpunkt zurückzukehren, das hiesse das Haus der Philosophie, an dem Jahrtausende gearbeitet haben, wieder abbrechen, um das Fundament derselben zu entdecken. Es gilt auch nicht mehr seinen Standpunkt auch nur zum Ausgangspunkt eigner philosophischer Bestrebungen zu nehmen: das einzige Thor, das einen berechtigten Eingang in das Haus der Philosophie gestattet,

[1]) z. B. Ritter, Brandis, Zeller, Erdmann u. A.

ist vielmehr die kritische Aufgabe, die Kant gestellt hat, und an deren Lösung die wissenschaftliche Philosophie mit ihm und nach ihm und wider ihn arbeitet. Aber alle derartige Arbeit ruht thatsächlich nichts destoweniger auf platonischen Fundamenten, und je weiter man selbst in jener fortgeschritten ist, desto mehr wird man auch die Tragkraft dieser Fundamente begreifen und bewundern. Zum Fortschreiten in dieser Arbeit befähigt Nichts so sehr als die Durchdringung mit demselben Geist, in welchem Plato jene Fundamente gelegt hat. Dieser Geist ist bald wie ein süsser, bald wie ein herber Wein, aus ächt griechischen Trauben gekeltert, und auf dem Fluss der Zeiten überall hin verschifft, überall das Herz der philosophirenden Menschheit erfreuend und zu der jedes Mal obliegenden besonderen Aufgabe begeisternd. Schelling hat, wie wir gehört haben, die platonische Ideenlehre die Jugend der Philosophie genannt. Man wird dies Wort doppelt treffend finden, wenn man damit ein zweites schönes Wort von Schelling zusammennimmt, dass die Jugend alles Grösste, was das spätere Leben in der Wissenschaft erreicht, gewissermassen schon im Keime enthält. Was Schelling hierin von und zu der academischen Jugend sagt darf man übertragen auf die Bedeutung, die Platos academische Philosophie fortdauernd gehabt hat, und so hoffen wir, haben wird [1]), als die Jugendkraft der philosophirenden Menschheit!

[1]) Nur andeutungsweise mag hier erinnert werden, wie auch in der unmittelbaren Gegenwart die verschiedenartigsten Richtungen, sowohl auf dem Gebiete des practischen Lebens, wie z. B. der Socialismus und Communismus als auch auf dem der Wissenschaft, wie z. B. die Philosophie des Unbewussten, der Darwinismus u. s. w. ihre bemerkenswerthen, oft sogar überraschenden Beziehungen zum Platonismus besitzen. Hoffentlich gestatten uns spätere Gelegenheiten weitere Ausführungen nach dieser wie nach mancher anderen Seite, zu denen es nicht an Stoff, Anlass und Interesse gebricht, auf die wir aber vorläufig in diesen Beiträgen zur Geschichte des Platonismus verzichten zu müssen geglaubt haben.

Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth in Göttingen.